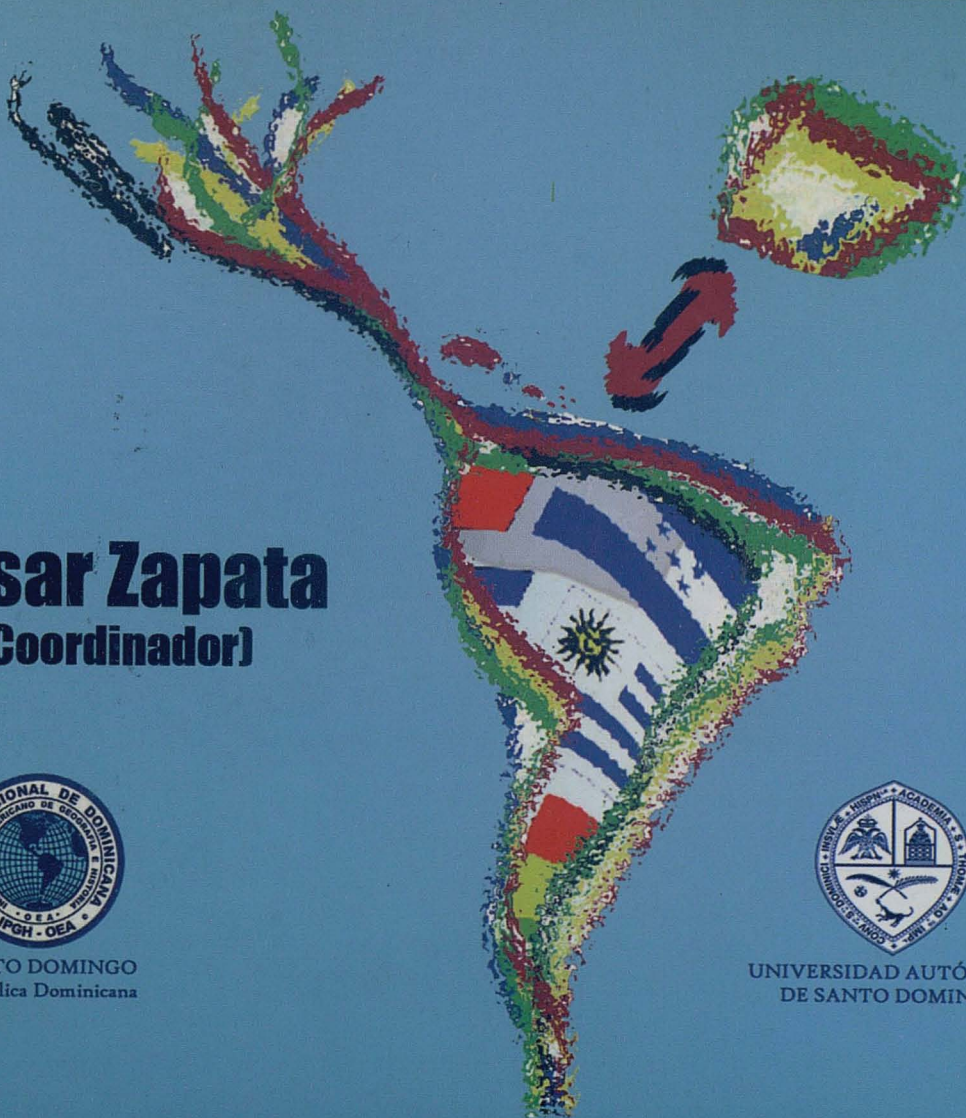


Cultura, Diversidad y Diálogo



César Zapata
(Coordinador)



SANTO DOMINGO
República Dominicana



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE SANTO DOMINGO

Congreso Iberoamericano:
Cultura, Diversidad y Diálogo

AGN
306
C749

SECRETARIA DE ESTADO DE CULTURA
ARCHIVO GENERAL DE LA NACION
DEPTO. DE BIBLIOTECA

SECRETARIA DE ESTADO DE CULTURA
ARCHIVO GENERAL DE LA NACION
DEPTO. DE BIBLIOTECA

Congreso Iberoamericano: Cultura, Diversidad y Diálogo

SECCIÓN NACIONAL
DE REPÚBLICA DOMINICANA
IPGH

CONSEJO DIRECTIVO

Bolívar Troncoso Morales
Presidente

Héctor Luis Martínez
Vicepresidente

Comisión de Geografía
Jorge Quezada

Comisión de Historia
Fernando Pérez Memén

Comisión de Cartografía
Rosanna L. Pons Peguero

Comisión de Geofísica
Eugenio Leopoldo Rivera

**Congreso Iberoamericano:
Cultura, Diversidad y Diálogo**
Organizado por la Dirección de Cultura de la
Universidad Autónoma de Santo Domingo
ISBN: 978-9945-427-78-3

Edición a cargo de:
Héctor Luis Martínez

Diseño y arte final:
Amado Alexis Chalas

Corrección de estilo:
León Félix Batista

Edición auspiciada por la Sección Nacional
de República Dominicana, IPGH.

Impresión:
Editora Búho

Impreso en Santo Domingo



Índice

<i>Presentación</i>	9
BOLÍVAR TRONCOSO MORALES	
<i>Prólogo</i>	13
CÉSAR ZAPATA	
Estrategias identitarias sobresalientes en la expresión literaria antillana contemporánea: La toma de conciencia de la desvalorización identitaria	
	19
CARMEN COT	
Texto y contexto de la contra conservación	41
JOSÉ ENRIQUE DELMONTE SOÑÉ	
La ciudadanía: Entre la desterritorialización y el multiculturalismo	49
JUAN GELABERT	
Cultura y diversidad en Santo Domingo: Un abordaje etnohistórico	61
JOSÉ G. GUERRERO	
La fiesta en el Perú y el mundo andino	73
LUIS ORLANDO REPETO MÁLAGA	
Identidades globalizadas: Resistencia y creación intercultural	83
JOSÉ ANTONIO MAC GREGOR	
Diversidad cultural: Entre conflictos y diálogos, caso Bolivia	89
NORMA CAMPOS VERA	
Diversidad cultural, una práctica. La experiencia del Centro Cultural San Martín	99
MARÍA VICTORIA ALCARAZ	

La hibridación subliminal en la cultura dominicana contemporánea	107
MARTHA ELLEN DAVIS	
Estrategias para entrar y salir de la mulatidad: El concepto de “poesía mulata” en Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco	117
MÉDAR SERRATA	
El doble del dictador: Poderes del Estado en la imaginación popular	127
LAUREN DERBY	
Enfrentando la Ocupación: Hacia un estudio comparativo de resistencia armada en Centroamérica y el Caribe	139
ROBERT SIERAKOWSKI	
Globalización, arte, cultura popular e identidad nacional	147
CARLOS ANDÚJAR PERSINAL	
Derechos culturales en Iberoamérica	159
MATEO MORRISON	
<i>Autores</i>	165

Presentación

BOLÍVAR TRONCOSO MORALES*

En octubre del año 2008 se llevó a efecto el congreso Iberoamericano sobre Cultura, Diversidad y Diálogo, bajo la organización de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD), el Centro Cultural Español y la Escuela de Historia de la Universidad de Los Ángeles de Estados Unidos de Norteamérica, con motivo de los 470 años de la fundación de la Universidad Primada de América, la UASD.

Participó en el mismo un selecto grupo de intelectuales, especialistas en la materia, del quilataje del mexicano Jorge Antonio Mac Gregor, del peruano Luis Repeto, de la boliviana Norma Campos Veras, de la argentina María Victoria Alcaraz, de las norteamericanas Robin Derby de California y Martha Ellen Davis, acompañados de Robert Sierkowsky, Diana Schwartz y Paulina Ayres, así como Médar Serrata, por la Universidad de Texas, de La Guayana Pedro Ureña Rib, todos expertos en estudios sobre el Caribe.

De nuestro país, Franklin Franco, Mateo Morrison, Carlos Andújar, Geo Ripley, José Delmonte Soñé, Odalís Pérez, Carmen Cot, entre otros, también especialistas en la materia.

Para la Sección Nacional de Dominicana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), este evento constituye un planteamiento trascendental, entre otras muchas razones, por el REPENSAR la cultura, la diversidad y el diálogo en el marco de la globalización, la multiculturalidad y la desterritorialización.

Partiendo de las anteriores premisas consideramos justo y necesario difundir a la sociedad nacional e internacional estos planteamientos de alto interés para los nuevos tiempos, como chispa incendiaria para el análisis y la crítica objetiva.

La ponencia primera, en el orden de la estructura de la obra, se titula “Estrategias Identitarias Sobresalientes en la Expresión Literaria Antillana Contemporánea: La Toma de Conciencia de la Desvalorización Identitaria”, de la Dra. Carmen Cot.

La autora analiza de forma magistral la temática, donde el sincretismo cultural caribeño amerindio, africano, europeo y asiático crea un mundo diverso y evolutivo, para cuyo entendimiento y cuestionamiento invitamos a ponderar los planteamientos de la autora.

* Presidente Sección Nacional de República Dominicana, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

El segundo planteamiento titulado: "Texto y contexto de la contraconservación", del Arq. José Enrique Delmonte Soñé, analiza el consumismo desmedido de la actual sociedad, convertido en un deseo incansable como cuestiona el autor. Plantea de forma acertada la dualidad entre los conservacionistas del patrimonio cultural y los economistas inmobiliarios, culminando con una exhortación a la necesidad de entendimiento entre ambos protagonistas.

Sigue el académico dominicano Juan Gelabert con una exposición sobre los componentes que inciden en la caracterización, a la luz de los cambios de la globalización, del concepto de ciudadanía. En su acertada relación de los factores que moldean este proceso destacan la publicidad; la moda; el consumo; la sociedad de la información; el desempleo; la opinión pública: internacional, entre otras.

El intelectual dominicano José G. Guerrero desarrolla la cuarta ponencia titulada: "Cultura y Diversidad en Santo Domingo: Un Abordaje Etnohistórico", donde profundiza en el análisis de las concepciones filosóficas contradictorias con relación al origen de los grupos étnicos predominantes en la sociedad dominicana, así como una vasta interpretación del proceso histórico, desde la perspectiva étnica.

La quinta ponencia es asumida por el intelectual peruano, Luis Orlando Repeto Málaga, que titula: "La fiesta en el Perú y el mundo andino", demostrando el sincretismo de lo indígena con la imposición hispánica de la fiesta y sus expresiones mágicas o santorales en el Perú y los Andes, además de presentar la fiesta popular y su relación con el turismo, el mundo global y el desarrollo sostenible, generando el llamado turismo

cultural y vivencial. Otras formas de globalizar las fiestas populares son las emigraciones y el mantenimiento de las tradiciones en los pueblos donde se asientan, así como también el retorno de los emigrantes a sus pueblos de origen a dirigir las fiestas, logrando gran prestigio cuando las mismas alcanzan sonados éxitos.

La sexta conferencia corresponde al mexicano José Antonio Mac Gregor, cuyo título es: "Identidades globalizadas: Resistencia y creación intercultural". Desarrolla la temática a partir de citas de pensadores, literatos de la poesía, así como también de informes como el del PNUD del año 2004.

De forma magistral presenta fragmentos que explican el título de la ponencia como el siguiente: "La modernidad sin tradición es tan vacía como la tradición sin innovación".

La séptima conferencia titulada: "Diversidad Cultural: Entre Conflictos y Diálogos, caso Bolivia", de la autora Norma Campos Vera, demuestra, entre muchos otros interesantes planteamientos, cómo en Bolivia, país pluricultural, las expresiones culturales (fiestas, carnavales, etc.), como expresión del patrimonio inmaterial que concentra gente de todos los estratos sociales, constituyen soluciones a conflictos que no se dan en otros escenarios.

La octava conferencia corresponde a la experta argentina, María Victoria Alcaraz, titulada: "Diversidad Cultural, una Práctica. La Experiencia del Centro Cultural San Martín".

Analiza la diversidad cultural desde la perspectiva del conflicto, estableciendo cómo el centro cultural citado, localizado en la ciudad de Buenos Aires,

Argentina, desde su creación en 1970, en plena dictadura militar, se ha convertido en un generador de pluralismo y diversidad, y por lo tanto un objetivo de la convivencia cultural.

La novena conferencia fue presentada por la norteamericana residente en el país, Martha Ellen Davis, titulada: "La Hibridación Subliminal en la Cultura Dominicana Contemporánea".

La experta analiza la hibridación de la cultura dominicana como subliminal por cuanto está por debajo de la consciencia y el conocimiento, demostrando que lo que parece culturalmente uniforme en Iberoamérica es el resultado de un proceso histórico de hibridación, donde las culturas híbridas tampoco son homogéneas ni estáticas, y donde la hegemonía europea se refleja en una sobre-representación y dominación, finalizando con la afirmación: "La práctica de las tradiciones está en proceso de pasar desde subliminal a consciente".

La presentación décima corresponde al participante Médar Serrata, con el título: "Estrategias para Entrar y Salir de la Mulatidad: El Concepto de Poesía Mulata en Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco". El autor hace un análisis de los dos autores, cubano el primero y dominicano el segundo, desde la perspectiva dualista antropológico-poética del mulataje antillano, donde, sustentada en los planteamientos de otros autores sobre el tema, critica las culturas híbridas.

En otro aspecto, plantea: "La síntesis de la mulatidad no se limita entonces a un simple mestizaje lingüístico, sino que surge de la fertilización mutua de elementos procedentes de paradigmas distintos;

epistemología y gnosis, tradición y modernidad, cultura popular y cultura letrada".

La ponencia décimo primera corresponde a Lauren Derby, titulada: "El Doble del Dictador: Poderes del Estado en la Imaginación Popular".

La autora, analiza, entre otros aspectos del interesante tema, el desdoblamiento de Trujillo a través de los mitos y creencias o la imaginación del pueblo dominicano, expresados en el Bacá, el muchachito (Bacá transformado en hombre) o su doble.

La décimo segunda conferencia corresponde a Robert Sierakowski, titulada: "Enfrentando la Ocupación: Hacia un Estudio Comparativo de Resistencia Armada en Centroamérica y el Caribe". El autor hace un análisis comparativo entre la guerrilla sandinista de Nicaragua y la de los mal llamados gavilleros del este de República Dominicana durante el primer tercio del siglo XX, donde plantea, entre otros interesantes elementos, el regionalismo y caudillismo, la violencia de las ocupaciones norteamericanas, la resistencia y la construcción híbrida del nacionalismo popular.

La décimo tercera correspondió a Carlos Andújar, antropólogo dominicano que trató el tema de las conexiones existentes entre globalización, arte, cultura popular e identidad nacional.

La décimo cuarta y última presentación de este importantísimo evento cultural corresponde al poeta dominicano Mateo Morrison, titulada: "Derechos Culturales en Iberoamérica".

Al analizar los derechos culturales iberoamericanos, el autor escudriña el proceso histórico de estos derechos, desde el tratado de Tordesillas 1494, pasando por las Leyes

de Burgos, los derechos de la Revolución francesa, continuando con la constitución liberal de Cádiz, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la creación de los derechos en las constituyentes de las naciones hasta la creación en 1949 de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI), como propiciadora de la cooperación y los derechos culturales, hasta acaparar interesantes planteamientos de actualidad sobre la temática.

Finalmente, con esta publicación de la Sección Nacional del IPGH, orientada al interesante análisis de la cultura, la diversidad y el diálogo, consolidamos nuestra política de apoyo a la difusión del libro como ente transmisor de conocimientos para coadyuvar al proceso educativo y al desarrollo de los pueblos panamericanos como lo es esta entidad, y muy en especial el nuestro.

Prólogo

CÉSAR ZAPATA*

La diversidad cultural es la divisa de los nuevos tiempos; remite a las variadas culturas coexistiendo en una determinada época y estimula a la comprensión y tolerancia entre ellas. El concepto de diversidad remite a diálogo, convivencia y a la cuestión actual de la diferencia. Pero además, por oposición, al conocimiento de nuestra identidad signada por la relación armónica de intercambio y enriquecimiento con otros estados-naciones. Esta relación debe ir más allá de los límites de lo político y territorial para extenderse a los intercontactos culturales. En un mundo de fronteras abiertas, como el de hoy, el conocimiento de lo propio está en relación con el conocimiento de las alteridades. Lenguas, tradiciones, patrimonio e historia de otros países, brindan una visión más amplia de nuestros propios valores culturales en lo que tenemos de semejanzas y diferencias.

Con ese espíritu, poniendo sobre la mesa del diálogo lo que en términos culturales nos une y diferencia, la Universidad Autónoma de Santo Domingo ha realizado el Congreso Iberoamericano: Cultura, Diversidad y Diálogo, desde el 20 hasta el 24 de octubre de 2008, en el marco del 470 aniversario

de la academia y con el respaldo del Centro Cultural Español y de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Ángeles (UCLA).

La celebración del Congreso —y la exposición fotográfica que le acompañó— abrió la posibilidad de que la Universidad se aboque a la creación del Instituto de Estudios Culturales, en consonancia con las investigaciones que se realizan en otras instituciones similares. En principio, este evento sería un paso firme de la UASD en la apertura necesaria de la Dirección de Cultura hacia instituciones y organismos con los que tiene objetivos comunes, como los Institutos Culturales, las agregadurías culturales de embajadas con misiones en nuestro territorio, y los espacios de valoración y puesta en práctica del rescate y difusión cultural. Además, sería un espacio para dar a ver nuestra diversidad, unida por un tronco lingüístico común. Por ello, este evento se inauguró con los países iberoamericanos, donde ese tronco común consolida la unidad en la diversidad.

El debate en torno a la diversidad cultural, el diálogo intercultural y la hibridación en las universidades locales había sido,

* Director de Cultura, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

hasta ahora, soslayado. Además de ser un tema pendiente en la agenda universitaria, se constituye en una cuestión de fundamental importancia para casi todos los centros de educación superior, muchos de los cuales —en otros países— ya han establecido departamentos de Estudios Culturales, con una visión distinta a los departamentos tradicionales de historia y antropología, donde no sólo se estudian los temas que este congreso propone sino también las cuestiones de género, estudios críticos, movimientos sociales, barreras lingüísticas, etc.

Constituirse en un espacio de reflexión sobre las diferentes culturas que coexisten bajo el sello de una lengua común (países iberoamericanos) estimulando el conocimiento recíproco de las diferentes identidades de las naciones participantes; crear discusiones sobre los valores de la cultura en un mundo global, los desplazamientos humanos, el impacto de las culturas en las economías domésticas de cada país; el marco jurídico y estatuto de las culturas en intercontacto; así como la estimulación al debate sobre la identidad y el diálogo, han sido los objetivos y ejes temáticos de este memorable encuentro.

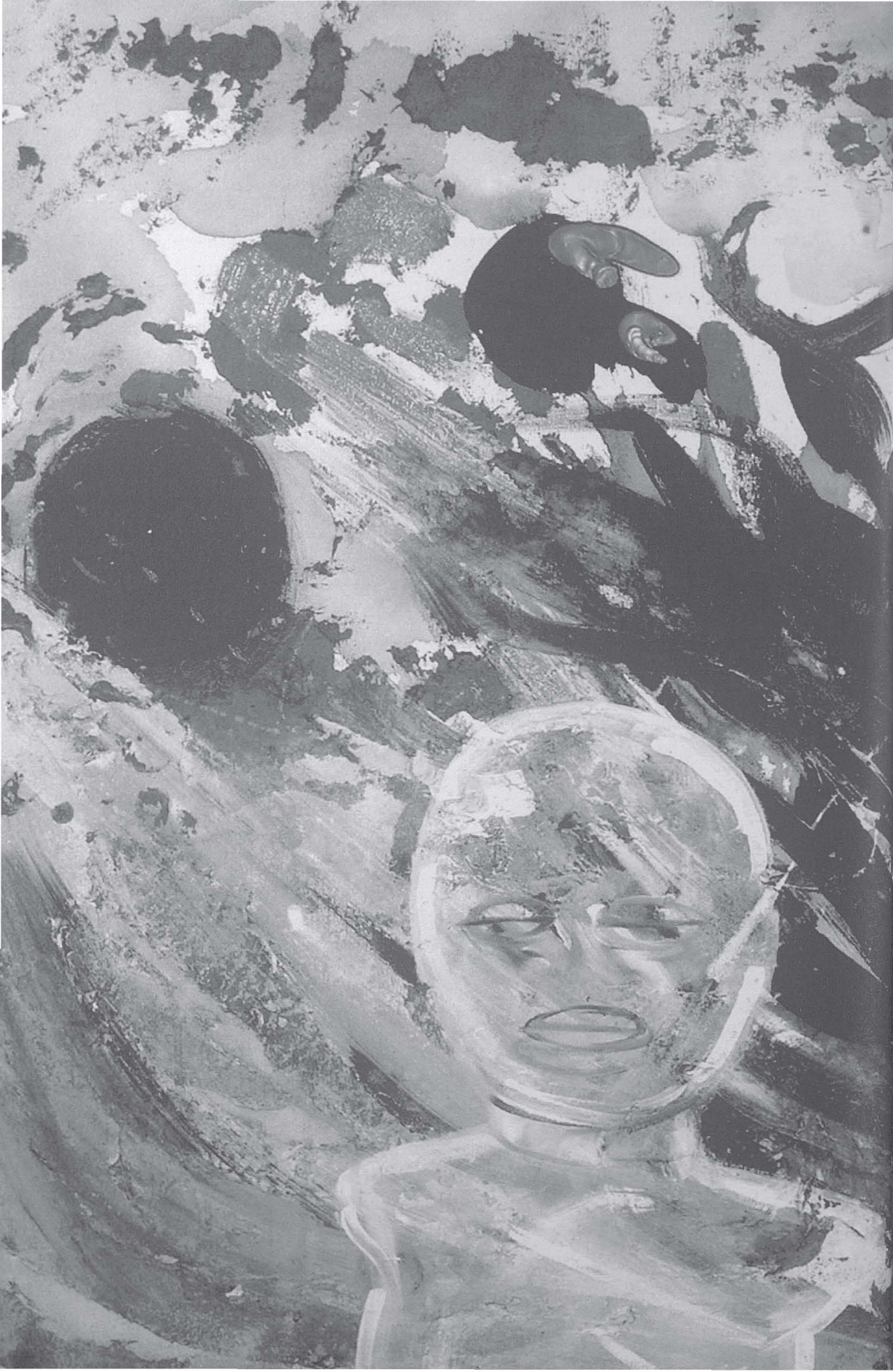
La creación intercultural en oposición al concepto de “identidades globalizadas”, constituyó la conferencia magistral de apertura brillantemente presentada por el mexicano Jorge Antonio Mac Gregor. Le siguieron los expertos de Perú, Luis Repeto; de Bolivia, Norma Campos Veras, y de Argentina, María Victoria Alcaraz, completando un mosaico de manifestaciones sobre la práctica cultural latinoamericana y la experiencia de la gestión cultural.

De la Universidad de California, tuvimos con nosotros a la doctora Robin Derby,

experta en la microhistoria e historia cotidiana de República Dominicana, con su novedosa tesis sobre el Rumor, y a la doctora Martha Ellen Davis, que nos develó los resultados de sus largas investigaciones de campo en las expresiones culturales dominicanas contemporáneas. Estuvieron acompañadas de Robert Sierkowsky, Diana Schwartz y Paulina Ayres, todos con análisis sobre el Caribe y los grupos marginados. De la Universidad de Texas, Médar Serrata, abrió una perspectiva importante sobre la cuestión de la “múltiple”, sus entradas y salidas en ocasiones míticas, manifiestas a través de la literatura. Un retrato importante de las Guayanas fue presentado por Pedro Ureña Rib, catedrático de la Universidad de Las Antillas y las Guayanas. De nuestro país, tuvimos a figuras relevantes como: Franklin Franco, Mateo Morrison, Carlos Andújar, Geo Ripley, José Delmonte Soñé, Odalís Pérez, Carmen Cot, entre otros; todos, especialistas que nos enorgullecen con sus investigaciones, dieron brillo al encuentro y dialogaron con los expertos extranjeros.

Gracias a las autoridades de la Sección Nacional Dominicana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Organismo especializado de la OEA, estas ponencias ven la luz en formato de libro, lo que significa un aporte inestimable a la discusión sobre los valores de la cultura. Las autoridades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, en la figura de su máxima autoridad, el Dr. Franklin García Fermín, Rector Magnífico, agradecen este esfuerzo editorial que, sin dudas, enriquecerá la bibliografía nacional y se constituirá en texto de consulta para los estudiosos del apasionante mundo de la cultura.

Congreso Iberoamericano: Cultura, Diversidad y Diálogo





José Ramón Medina

Estrategias identitarias sobresalientes en la expresión literaria antillana contemporánea: La toma de conciencia de la desvalorización identitaria

CARMEN COT

La cultura, componente inalienable de la definición de uno mismo, es un vector privilegiado del contacto y del intercambio con el Otro y el instrumento de nuestra relación con el universo (y hasta le da sentido). No sólo es institucional o culta; es también el conjunto de nuestros comportamientos, y estos comportamientos, sus normas y sus significados se construyen dentro del grupo. Es, por lo tanto, el producto de una negociación constante con uno mismo y con los demás.

Por otra parte, una cultura se individualiza gracias a un conjunto de rasgos específicos que moldean la historia y son el fruto, entre otros factores, de interacciones pacíficas o violentas con otras culturas.¹ A partir de este principio podemos afirmar que este enfoque presupone la percepción, la comprensión de las particularidades y también la igualdad, más allá de las diferencias para alcanzar la comprensión del Otro.

No sucedió siempre en este orden en las Antillas, lo que explica, en parte, la

cantidad de estrategias utilizadas para la supervivencia cultural y sus diversas manifestaciones, en particular a través de un proceso de criollización cultural que se inició desde los tiempos de la Colonia y se ha definido a partir de conceptos como la transculturación, el sincretismo, la hibridación.

Se puede decir que los *portavoces* de los pueblos antillanos, *sus voces*, es decir los pensadores, los filósofos, los historiadores, los antropólogos, los escritores fueron renegociando ese intercambio con el Otro evidenciando otras necesidades, otras mentalidades, otros comportamientos, en una *búsqueda casi mágica* de identidad, como lo califica el sociólogo haitiano Gérard Pierre-Charles:

...(es) la búsqueda casi mágica de la identidad en esta globalidad espacial y etnocultural que es el área antillana.²

El estudio comparativo de la producción escrita, literaria y del siglo XX en particular, es

¹ Cl. Lévi-Strauss, *L'identité (sous la dir.)*, Ed. Grasset, Paris, 1977.

² "...la recherche quasi magique de l'identité dans cette globalité spatiale et ethnoculturelle qu'est l'aire antillaise": Gérard Pierre-Charles, "Vers une définition de la pensée sociale dans les Caraïbes" in *Culture*, numéro spécial, U.N.E.S.C.O./P.U.F, Paris, 1986, p. 154.

una fuente válida de conocimiento en la materia, y permite determinar desde el punto de vista de varios campos de las humanidades las estrategias utilizadas en la afirmación de esa identidad. En esta breve presentación enfocaremos, en particular, la toma de conciencia de la desvalorización identitaria, el rechazo de la identidad asignada y la valoración de las raíces culturales.

* * *

La escritura parte de espacios geográficos y de mentalidades específicas que se han formado a partir de experiencias propias. La escritura permite captar, comparar, asociar los elementos psicológicos que integrarían una cultura común. El escritor antillano transpone esta realidad, cataliza esta angustia existencial, rompe el silencio, participando a su modo no sólo en la *interpretación del Nuevo mundo* son también en la *creación de un Nuevo Mundo*.

Es, por ejemplo, lo que hace Sergio Ramírez en su obra *Tambor olvidado* (2007) cuando habla de una *conspiración de silencio y de silencio* que ha ocultado durante siglos las raíces africanas en Nicaragua:

Es una negación de lo que uno viene a ser. Porque lo africano pasa a ser maldito desde el momento de la fusión

étnica. Y como explico en el libro, lo africano se deshace, eso ocurre mucho en las culturas subalternas, que se esconden y disfrazan para poder sobrevivir. Así ocurrió con la cultura africana en el Pacífico de Nicaragua, donde no la reconocemos, al contrario de lo que ocurre en el Caribe. Lo africano lo que hizo fue mimetizarse en la cultura indígena en el Pacífico.³

El reclamo de una identidad⁴ propia, a partir de la toma de conciencia de la asignación de una identidad, (identidad por demás desvalorizada) es sin duda el aspecto de mayor interés para los fines de identificación de una identidad antillana. Este reclamo ha sido el objeto de una misma y continua reivindicación, en todo el Caribe, de una capacidad de acción y de cambio⁵ en el marco de situaciones que fueron evolucionando con el tiempo en un *reinvento* permanente, por medio de una actualización en función de nuevos parámetros.⁶

Pongamos como primer ejemplo la revista cubana *Casa de las Américas*: es interesante observar cómo esta revista permitió el desarrollo por ejemplo de ciertas estrategias para integrar la población negra al espacio nacional cubano (aunque fuese desde una perspectiva aún *eurocéntrica* de la población de origen africano y de la población negra latinoamericana), exponiendo

³ Entrevista a Sergio Ramírez, Feria del Libro, Guadalajara, Mexico, dic. 2007.

⁴ La identidad personal y la identidad social son dos aspectos del proceso identitario que no pueden disociarse, a pesar de ser distintos.

⁵ Ver A. Touraine, *Le retour de l'acteur*, Ed. Fayard, Paris, 1984, p.166.

⁶ En el Congreso de Angostura (1819), el héroe de la independencia venezolana, Simón Bolívar, señalaba la emergencia de un sincretismo antillano (entiéndase también latinoamericano): "No somos europeos, no somos indios, mas una especie intermedia entre los aborígenes y los españoles.": S. Bolívar, Discurso citado por Uslar Pietri, *En Busca del Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica, 1969, p.221.

el conflicto que provocaba la unificación de dichas poblaciones dentro de la nación cubana, revelando también las fronteras ideológicas del sentido de latinoamericanidad para ese momento.

Entre 1960 y 1970, *Casa de las Américas* se refería a África en diferentes casos y formas. Al comienzo, la presencia del continente en la publicación fue a través de reseñas, comentarios de libros, y reconocimiento a algunos escritores afroantillanos como Aimé Césaire. Luego, la referencia creció, y hubo una identificación con el concepto universalista de Afroamérica, un concepto identitario integrador, llegando a una síntesis: AfroCuba.⁷ El número 36-37 de *Casa de las Américas*, estaría dedicado exclusivamente a Afroamérica.⁸

Recordemos, de paso, que ya, para 1945, Fernando Ortiz había sostenido las tesis de sincretismo entre poblaciones blancas y negras presentándolo como una de las singularidades de la sociedad cubana, y del *espíritu* de la cubanidad producto de una *transculturación*.

En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a un ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepasa en trascendencia a todo otro fenómeno histórico” (...) en Cuba (...), como en pueblo alguno de América, su historia es una intensísima, complejísima e incesante transculturación de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición. El concepto de transculturación es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda la América en general.⁹

En esa búsqueda pues, la *noción de identidad*¹⁰ se ha ido estructurando alrededor de conceptos¹¹ tales como *la estabilidad*,

⁷ “El eje articulador era la inclusión de la población negra a un espacio mayor, la nación cubana, partiendo de la premisa de influencias africanas en ese sector de la población que indirectamente estaban afectando la conformación del ser nacional cubano.”: S. Silva Aras; “África vista por América Latina: construcción de identidades poscoloniales durante los ’60 y los ’70.”, tesis de Master, Universidad de San Andrés, Buenos Aires, Argentina.

⁸ El índice completo del número dedicado a África fue el siguiente: José Luciano F.: La presencia negra en el Nuevo Mundo; Julio Le Riverend B.: Afroamérica; Roger Bastide: África en Brasil; Alfred Metraux: Orígenes e historia de los cultos vodú; Fernando Ortiz: La cocina afrocubana; Nicolás Guillén: Nación y mestizaje; Elías Entralgo: La mulatización cubana; Aimé Césaire: De Lumumba o una temporada en el Congo (fragmento de la obra de teatro del mismo nombre); René Depestre: Aforismos y parábolas del Nuevo Mundo; José Luis González: Los primeros novelistas negros norteamericanos; Manuel Galich, El indio y el negro, ahora y antes; José Benítez: África y América Latina: paralelo entre dos continentes. Sección Documentos: W.E.B. Du Bois: Los combates espirituales de los negros de Norteamérica; Jacques Roumain: Quejas del hombre negro; Frantz Fanon: Antillanos y africanos; Malcolm X: Discurso en The Militant Labor Forum.

⁹ F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Ciencias Sociales, 1983. Citado por G. Portuondo. en: “La transculturación en Fernando Ortiz, imagen, concepto, contexto”, Revista Tierra de Letras, n. 86, Caracas, Febrero 2000.

¹⁰ El concepto de identidad en sí ha sido víctima de un exceso de sentido y ha visto multiplicar sus significantes: esta polisemia ha diluido sin duda su peso conceptual.

¹¹ Conceptos definidos en trabajos empíricos o teóricos en sociología, psicología, o antropología.

la permanencia, la totalidad y en menor grado la singularización,¹² porque la identidad es un componente básico de la realidad objetiva y subjetiva, realidad en la que el hombre se constituye, se forma como sujeto-persona capaz de relacionarse con otros. La identidad implica ante todo la noción del ser, de la unidad, de la existencia y su relación con el cambio; por eso la identidad humana es, sin lugar a dudas, la primera condición para *pertenecer*, a pesar de las variaciones que pueda experimentar en momentos distintos.

La identidad individual o colectiva, exige su enunciación, de sí mismo o de otros, por ello es un acto de conciencia (también puede manifestarse inconscientemente en los individuos y grupos) pero es un proceso consciente, que es necesario asumir para contribuir al desarrollo de la misma. La identidad integra pues las diferentes experiencias de los individuos a lo largo de su historia. Es una noción dinámica jerarquizada que se desarrolla en un proceso permanente de construcción y deconstrucción en términos de individuos, grupos y comunidades.

Un ejemplo para ilustrar estos planteamientos: desde los inicios de la Colonia, cuando algunos *criollos*¹³ (o *criollizados*) trataron de atraer la atención sobre el potencial real de las islas y de sus recursos¹⁴ comenzó lo que se puede considerar como los inicios de una *escritura americana* y se manifiestan los principios de una dicotomía paradójica *aquí-allá*. Es el afloramiento de una doble pertenencia que marcará la expresión literaria durante siglos, como lo refiere la cubana Rosalba Campra en un estudio sobre las manifestaciones literarias en el contexto de una historia literaria latinoamericana en construcción:

Es decir: mientras se es colonia no se tiene historia: cuando se tiene historia, se tiene historia de ex colonia. De ahí ha derivado esta antinomia al aparecer subyacente a todos nuestros enfoques: aquí/allá.

(...) Toca así al conquistado enunciarse como un paradójico yo-allá, de lo que deriva la aún más paradójica condición de verse a sí mismo como "otro": ese

¹² A. Touraine, "Les deux faces de l'identité" in P. Tap, *Identités collectives et changements sociaux*, Ed. Privat, Toulouse, 1980.

¹³ Esta escritura, que se concentró luego en guías para los futuros emigrantes, ofrecía consejos sobre el clima, la vida cotidiana, reflejando, a su vez, los desfases y las convergencias de las sociedades esclavistas. Esta fue una estrategia de conservación de su identidad de los colonos mientras les negaban a los esclavos afirmarse en la suya. Refiriéndose a los cubanos en particular, Fernando Ortíz, antes citado, afirma que muchos de ellos se sentían arraigados en cuerpo y alma a su tierra natal y que el blanco español no fue nada más que un español insular. F. Ortiz, "La cubanidad y los negros" en *Estudios afrocubanos*, vol. III, La Habana, 1939.

¹⁴ Ver D. Torres de Vargas, *Descripción de la isla y ciudad de Puerto Rico y de vecindad y poblaciones, presidios, gobernadores y obispos, frutos y minerales* (1647); J. M. Felix de Arrate, *La llave del Nuevo Mundo antemural de la Indias Occidentales* (1761); A. Sánchez Valverde, *Idea del valor y utilidad de la Isla Española de Santo Domingo* (1729-1790); F. de Arango y Parreño, *Discurso sobre la agricultura en La Habana y medios de fomentarla* (1792); en las Antillas Menores cabe señalar al Padre Labat, autor del *Nouveau Voyage aux Iles d'Amérique* (1742) y a J-B du Tertre que escribió *Histoire Générale de l'Établissement des Colonies Françaises dans les Antilles des Amériques* (1667-1671) e *Histoire Générale des îles Saint Christophe de la Guadeloupe, de la Martinique et autres Amériques* (1654).

otro definido como tal por "yo" dominante, el único que se reconoce la condición de sujeto.¹⁵

* * *

En el marco de una perspectiva fenomenológica, sabemos que Jean Paul Sartre sostuvo que cada uno de nosotros existe primero por la mirada del Otro, que el Otro está presente en la conciencia de uno y lo atraviesa por completo.¹⁶

"Basta con que alguien me mire para que yo sea lo que soy."¹⁷

Esa mirada del Otro es la que Sartre evidencia, en el prefacio de la *Antología de la nueva poesía negra y malgache de lengua francesa* de Leopold Sédar Senghor, un prefacio que tituló *Orfeo negro (Orphée noir)*; explicaba el camino de la liberación de los africanos negros a través de una espiral dialéctica que mantenía como superación la

unión de las dos civilizaciones (occidental y no occidental) en armonía, luego de su paso por conflictos y enfrentamientos.¹⁸ Asombrado por la sorpresa que causó la posición enérgica de los jóvenes intelectuales que, con La Negritud, anunciaron al mundo entero el fin de una era, Sartre escribió en ese prefacio:

¿Qué esperaban cuando quitaron la mordaza que cerraba estas bocas negras? Esas cabezas que nuestros padres habían doblado hasta el piso por la fuerza, pensaban ustedes, cuando se levantarán, ¿que iban a entonar sus alabanzas? Aquí tienen a hombres negros parados que nos miran y les deseo sentir como yo el sobresalto de ser vistos.¹⁹

Otro ejemplo de la mirada del Otro y de sus efectos lo tenemos en la obra de teatro de Aimé Césaire, titulada *La Tempestad, según La Tempestad de Shakespeare, adaptación para un teatro negro*²⁰ (*La*

¹⁶ "Qu'attendaient-ils quand ils enlevèrent le bâillon qui fermait ces bouches noires? Qu'ils allaient entonner leurs louanges? Voilà des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite comme moi de sentir le sursaut d'être vus.": J. P. Sartre, *Orphée noir* in L.S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, PUF, Paris, 1948.

¹⁷ "Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis": J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Ed. Gallimard, Paris, 1943.

¹⁸ Ver J.-P. Sartre, "Orfeo Negro" en Prefacio de la *Anthologie de la nouvelle poésie noire et malgache de langue française* de Leopold Sédar Senghor. Sartre creía ver en este paso un segundo momento, el de enfrentamiento y oposición a la cultura del blanco, que sería posteriormente superada por un tercer momento de la espiral dialéctica (tesis, antítesis, síntesis) de síntesis donde ambos, el blanco y el negro estarían reconciliados. Ese momento, ciertamente nunca llegó en el caso de las ex colonias africanas y sus contrapartes metropolitanas, y tampoco fue descrito por Sartre in extenso, sólo fue expuesto como deseo, como una idea frente a la propuesta de Senghor de esa misma négritude.

¹⁹ "Qu'est-ce donc que vous espériez quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux? Voici des hommes noirs, debout, qui nous regardent, et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus.": J.P. Sartre, op. cit.

²⁰ Obra contemporánea de la campaña por los derechos civiles en los Estados Unidos.

tempête, d'après La Tempête de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre, 1969)²¹ Aimé Césaire, poeta martiniqués, fundador del Movimiento Literario de La Negritud, expone justamente esta estrategia identitaria: la de la toma de conciencia de una identidad asignada, de una identidad desvalorizada por demás. Reinterpreta la obra de Shakespeare, situándose, de paso, y sin pena alguna, a la par de uno de los más grandes escritores europeos, y cambia el enfoque de la obra concentrándose en el conflicto entre razas y entre clase sociales.

A través de las palabras y de los actos de Próspero, el amo, y de las reacciones de Ariel y Calibán, ambos esclavos, se pueden observar esa estrategia y sus corolarios: la del *rechazo de la identidad asignada* por parte de Calibán, el africano, y la de *la negociación de la identidad asignada* por Ariel, el mulato; distinción sutil pero de importancia, ya que Césaire implica que el africano está más decidido a defender su identidad, porque conoce sus raíces, su cultura, mientras Ariel prefiera negociar la suya porque ya no tiene memoria propia.

En la obra de Césaire, Próspero, Duque de Milano, exiliado en una isla desierta, simboliza al colonizador autoritario, se pasa el tiempo gritando y riéndose de Calibán, el esclavo, el negro africano y emplea a menudo imperativo:

“Date prisa”, “Ocupate de él”²²

Usa verbos de voluntad, es tiránico, y simboliza el derecho del más fuerte:

“quiero”, “exijo”, “es necesario”²³

“Con esto se mide el poder. Yo soy el Poder.”

“Yo soy el más fuerte y cada vez el más.”²⁴

El amo se siente superior hasta el punto de considerar a Calibán como a un subhombre y lo injuria con palabras peyorativas:

“monstruo”, “pobre tonto”, “bestia bruta”, “mono feo”.²⁵

“Te enseñé los árboles, las frutas, las aves, las estaciones y ahora maldito sea... ¡Calibán la bestia! ¡Calibán el esclavo! ¡Receta conocida! Sacado el jugo de la naranja se tira la cáscara.”²⁶

²¹ El proyecto inicial de Césaire era que la obra fuese presentada en los Estados Unidos y quedan algunas huellas de esta intención: Ariel encarna a Martin Luther King al negarse a la violencia. Sus réplicas parecen corresponder al discurso más idealista, más optimista “Tuve un sueño (“I had a dream”). Alude también a Malcolm X cuando Calibán toma la palabra como X en su diálogo con Próspero, además se deja llevar por la violencia y a veces llega a hacer observaciones racistas: “salir de ti, vomitarte (...) tu blanca toxina” (“me débarrasser de toi, te vomir [...] ta blanche toxine”): A. Césaire, *La tempête*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p.87.

²² “Dépêche-toi”, “Occupe-toi de lui”: A. Césaire, *Une Tempête*, op. cit.

²³ “je veux”, “j'exige”, “il faut”: A. Césaire, *Une tempête*, op. cit.

²⁴ “C'est à cela que se mesure la puissance. Je suis la Puissance”, “Je suis le plus fort et à chaque fois le plus fort”: A. Césaire, op. cit.

²⁵ “monstre”, “pauvre sot”, “bête brute”, “vilain singe”: A. Césaire, op. cit.

²⁶ “Je t'ai appris les arbres, les fruits, les oiseaux, les saisons et maintenant je t'en fous... Caliban la brute! Caliban l'esclave! Recette connue! l'orange pressée on en rejette l'écorce.” A. Césaire, op. cit., p.26.

Es la marginación que denuncia Sergio Ramírez en *Tambor olvidado* (2007) cuando recuerda que en Nicaragua los mulatos y negros eran marginados por todos, no los defendían los españoles ni los mestizos ni los ingleses ni los franceses ni los norteamericanos.

El mismo Ramírez cita también a William Walker, quien califica a la raza en sus escritos:

el zambo de Nicaragua es una forma humana degenerada, conformada por un tercio de tigre, un tercio de mono, y un tercio de cerdo...²⁷

Césaire en su obra evidencia la desvalorización identitaria que sufre el colonizado, avasallado, *cosificado*;²⁸ aclaró en una famosa ecuación cuyo resultado daba *colonización = cosificación*.

Entre colonizador y colonizado, sólo hay lugar para una tarea, la intimidación, la presión, la policía, el impuesto, el robo, la violación, las culturas obligatorias, el desprecio, la desconfianza, la morgue, la suficiencia, la patanería de las élites descerebradas, de las masas envilecidas.²⁹

Para Césaire, quien vivía, en pleno siglo XX, una situación de colonizado, como

el mismo Senghor, mientras no se resolviera el problema de igualdad y el reconocimiento identitario y valorizante del Otro, en ese caso el colonizado, Calibán, Ariel, el mismo, habría un enfrentamiento eterno e insoluble.

Como lo plantea otro de los personajes de Césaire, el Rey Christophe, protagonista de *La Tragedia del Rey Christophe* (*La Tragédie du Roi Christophe*, 1963), ya era tiempo de anunciar, al mundo entero que

¡Precisamente este pueblo debe procurarse, querer, lograr algo imposible! ¡Contra el destino, contra la Historia, contra la Naturaleza!³⁰

Aquí cabe recordar a otro martiniqueño, Frantz Fanon, escritor, político, siquiatra también. En *Los condenados de la tierra* (*Les damnés de la terre*, 1961) Fanon esboza el panorama de las diferentes fases de la evolución del proceso de la toma de conciencia de los intelectuales producto de la colonización, un proceso que divide en tres tiempos:

Si quisiéramos hallar a través de las obras de los escritores colonizados, las diferentes fases que caracterizan esta evolución, veríamos desfilar antes nuestros ojos un panorama en tres tiempos. En una primera fase, el intelectual colonizado

²⁷ S. Ramírez, *Tambor olvidado*, Ed. Aguilar, San José de Costa Rica, 2007.

²⁸ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Editions Reclame, Paris, 1950.

²⁹ "Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilées." A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op.cit.

³⁰ "¡Précisément ce peuple doit se procurer, vouloir, réussir quelque chose d'impossible! ¡Contre le sort, contre l'Histoire, contre la Nature (...)! A. Césaire, *La Tragédie du Roi Christophe*, Ed. Présence Africaine, Paris, 1963.

prueba que ha asimilado la cultura del ocupante. Sus obras corresponden punto por punto a las de sus homólogos metropolitanos. (...) Es el periodo asimilador integral. (...)

En un segundo tiempo, el colonizado se siente sacudido y decide recordar. Este periodo de creación corresponde aproximativamente a una inmersión en su pueblo. Pero como el colonizado no está inserto en su pueblo, como mantiene relaciones de exterioridad con su pueblo, se contenta con recordar.

Por fin en un tercer periodo, llamado de combate, el colonizado, después de tratar de perderse en el pueblo, de perderse con el pueblo, al contrario va a sacudir el

pueblo. En lugar de privilegiar el letargo del pueblo, se transforma en despertador del pueblo. (... siente) la necesidad de decir su nación, componer la frase que expresa el pueblo, y hacerse el portavoz de una nueva realidad en actos.³¹

En otra de sus obras, *Piel negra, máscara blanca* (*Peau noire, masque blanc*, 1952), su obra maestra, revela la dualidad del antillano,³² mulato ya liberado de la esclavitud, del avasallamiento y de la colonización, enfrentado a su doble herencia, obligado a escoger, o peor aún, adaptado a una situación de disimulo permanente que se vuelve casi patológica. Para Fanon, el antillano es una víctima, llena de complejos de inferioridad que ha interiorizado.³³ Introduce en este estudio

³¹ “Si nous voulions retrouver à travers les oeuvres d’écrivains colonisés, les différentes phases qui caractérisent cette évolution, nous verrions profiler devant nos yeux un panorama en trois temps. Dans une première phase, l’intellectuel colonisé prouve qu’il a assimilé la culture de l’occupant. Ses oeuvres correspondent point par point à celles de ses homologues métropolitains. (...) C’est la période assimilationniste intégrale. (...) // Dans un deuxième temps, le colonisé est ébranlé et décide de se souvenir. Cette période de création correspond approximativement à une replongée dans son peuple. Mais comme le colonisé n’est pas inséré dans son peuple, comme il entretient des relations d’extériorité avec son peuple, il se contente de se souvenir. (...) // Enfin dans une troisième période, dite de combat, le colonisé après avoir tenté de se perdre dans le peuple, de se perdre avec le peuple, va au contraire secouer le peuple. Au lieu de privilégier la léthargie du peuple., il se transforme en réveilleur de peuple. (... ressent) la nécessité de dire (sa) nation, de composer la phrase qui exprime le peuple, de se faire le porte-parole d’une nouvelle réalité en actes.” : F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Ed. Maspero, Paris, 1961.

³² En su estudio Fanon se concentró en el antillano francófono (l’Antillais) y hace un verdadero retrato clínico a partir de la lectura de varias obras antillanas como la novela de Mayotte Capécia, *Yo soy martiniqueña* (*Je suis martiniquaise*), 1948.

³³ “Il nous faut quitter nos rêves, abandonner nos vieilles croyances et nos amitiés d’avant la vie. Ne perdons pas de temps en stériles litanies ou en mimétismes nauséabonds. Quittons cette Europe qui n’en finit pas de parler de l’homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde” (Trad.: “Debemos dejar nuestros sueños, abandonar nuestras viejas creencias y nuestras amistades de antes de la vida. No perdamos tiempo en estériles letanías o en mimetismos nauseabundos. Dejemos esta Europa que no acaba de hablar del hombre sin dejar de masacrarlo donde lo encuentre, en todas las esquinas de sus propias calles, en todas las esquinas del mundo.”: F. Fanon: *Les damnés de la terre*, op. cit.

crítico lo que él llama el ciclo de su libertad fundamental y afirma: Yo soy mi propio fundamento.³⁴

* * *

En el espacio antillano, la supervivencia identitaria ha requerido conciencia, resistencia y sobre todo una discontinuidad entre la experiencia empírica y la realidad. No se llega a la *mulatidad* de un día a otro, no se concibe la hibridación sin noción de tiempo, no hay sincretismo sin renuncia. Para revelarse en su identidad profunda, el antillano rompe con la experiencia vivida y se asume en un *nuevo mundo*, en una *nueva sociedad*.

Como lo aclaró Claude Levi-Strauss en *Tristes Trópicos* (*Tristes Tropiques*, 1955). Para alcanzar la realidad, hay que repudiar la experiencia vivida, aunque se reintegre luego en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo.³⁵

Hasta cierta medida, lo que plantea Fernando Ortiz con relación a Cuba puede extenderse al resto de las Antillas, par-

ticularmente de las Mayores. Recordemos que llegó a la conclusión que esa síntesis se dio en Cuba por una superación evolutiva de los valores de ambos elementos, a través del sincretismo cultural:

Proceso necesario y simultáneo de deculturación o abandono de ciertos elementos de las culturas afro-occidentales o negras y de aculturación o acomodamiento a ciertas exigencias de las culturas euro-occidentales o blancas para lograr por síncretismo la transculturación, o proceso de transición, readaptación o reajuste en otra cultura, la cubana o mulata, de nueva creación.³⁶

Es una búsqueda permanente, personal o colectiva³⁷ de referentes identitarios, y su apropiación sincrética, en una síntesis que el barbadense Michael Gilkes considera como la reinterpretación, el recuerdo y la asimilación de un pasado desmembrado.³⁸

³⁴ “La densidad de la Historia no determina ninguno de mis actos./ Yo soy mi propio fundamento./ Yendo más allá del dato histórico, instrumental, introduzco el ciclo de mi libertad./ (...) Es por un esfuerzo de reposición y de despojo, es por una tensión permanente de su libertad que los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano/ ¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no tratar sencillamente de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?” “La densité de l’Histoire ne détermine aucun de mes actes./ Je suis mon propre fondement./ Et c’est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j’introduis le cycle de ma liberté./ (...) C’est par un effort de reprise de soi et de dépouillement, c’est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d’existence idéales d’un monde humain. Superiorité? Infériorité? Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l’autre, de sentir l’autre, de me révéler l’autre?”: F. Fanon, *Peaux noires, masques blancs*, Ed. du Seuil, Paris, 1975.

³⁵ “Pour atteindre le réel, il faut d’abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer para la suite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité”: Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Ed. Plon, Paris, 1955, p.50.

³⁶ F. Ortiz, “Por la integración cubana de blancos y negros” en *Revista Estudios Afrocaribíacos*. La Habana, vol. 5. 1945-1946.

³⁷ Un mismo individuo, un mismo actor, puede acudir a diferentes estrategias identitarias en el tiempo o sincrónicamente en función de lo que está en juego.

³⁸ “...the reinterpreting, the remembering and the assimilation of the dismembered past”: M. Gilkes: “Caribbean Identity in The Anglophone Literature of The Region” in *Anales del Caribe*, vol. 9, La Habana 1989, p. 283.

Pero hay que decir también que la relación de las diversas facetas de lo que puede ser considerado como *la cultura antillana* conlleva en sí una definición de la identidad nacional a través del reconocimiento de las diferencias, la producción de juicios de valor comunitarios, la integración cultural y sobre todo la aceptación de la existencia de diversas mentalidades.³⁹ De hecho, la relatividad de esta situación es la que ha permitido la apropiación, en su conjunto, de todo un complejo de valores culturales.

Esta *relación/descubrimiento* ha permitido no sólo asimilar facetas desconocidas sino establecer una nueva jerarquía socio-cultural, histórica, estética en aspectos que son a la vez singulares y repetidos a través del tiempo y del espacio. Esta relación a la vez ha permitido entender los dos ejes de la identificación sociocultural antillana: identificar, incluir algunos signos, crear o adoptar categorías de conocimientos, pero también autodescubrirse, encontrarse con sus propias raíces, con su historia, con su geografía. Es lo que tratan de hacer los autores antillanos como lo subraya Michael Gilkes:

Este es el desafío que aceptaron nuestros escritores y el trabajo que sirve para unirlos en este clima cultural compartido, así que nadie se sorprenda de encontrar similitudes entre Nicolás Guillén y Derek Walcott, Wilson Harris y Gabriel García Márquez, Joseph Zobel y Georges Lamming y tantos más. Es un convite compartido por los patriotas de nuestra Caribeña/América, y ya ha sido santificado por su sangre: Martí, L'Ouverture, Juárez, Bolívar, Guevara y más recientemente Rodney y Bishop.⁴⁰

Césaire, en su discurso titulado *El hombre de cultura y sus responsabilidades* (L'homme de culture et ses responsabilités, 1959) ya había planteado algo similar en esos términos:

Y por eso hay que crear... Sí, en definitiva, son los poetas, los artistas, los escritores, los hombres de cultura, los que deben, al remover, en lo cotidiano de los sufrimientos y de las negativas de

³⁹ "En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a un ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico" "(...) en Cuba (...), como en pueblo alguno de América, su historia es una intensísima, complejísima e incesante transculturación de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición. El concepto de transculturación es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda la América en general: F. Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ciencias Sociales, La Habana, 1983, citado por Portuondo, G. in "La transculturación en Fernando Ortiz, imagen, concepto, contexto", Revista Tierra de Letras, n.86, Caracas, Febrero 2000.

⁴⁰ "This the challenge taken up by our writers and the work which serves to unite them in this shared cultural climate, so that one should not be surprised to find similarities between Nicolás Guillén and Derek Walcott; Wilson Harris and Gabriel García Márquez; Joseph Zobel and Georges Lamming; and so on. It is a coumbite watched over by the patriots of our Caribbean/America; and it has already been sanctified with their blood: Martí, L'Ouverture, Juárez, Bolívar, Guevara, and more recently Rodney and Bishop": M. Gilkes, "Caribbean Identity in the Anglophone Literature of the region" in *Anales del Caribe*, 9/1989, Casa de las Américas, La Habana, 1989, pp. 279-288.

justicia, los recuerdos, como las esperanzas, constituir estas grandes reservas de fe, estos grandes silos de fuerza donde los pueblos en los momentos críticos hallan el valor de asumirse y forzar el porvenir. Algunos han podido decir que el escritor es un ingeniero de las almas. Nosotros, en la coyuntura en que estamos, somos propagadores de almas, multiplicadores de almas y al límite, inventores de almas.⁴¹

Veamos ahora un poco qué son las Antillas. En las Antillas, el espacio y la historia se definen por el archipiélago mismo y su arco de islas situadas en la misma cuenca y los hechos, muchos similares, que las han marcado a lo largo de siglos. Y puede ampliarse a lo que algunos llaman El Gran Caribe que incluye el área costera de la Cuenca.

Y puede reducirse a lo que somos, a una línea, a un fin como lo escribió Manuel Rueda:

Allí donde el Artibonito corre
distribuyendo la hojarasca
hay una línea,
un fin,

una barrera de piedra oscura y clara que infinitos soldados recorren y no cesan de guardar.

Al pájaro que cante de este lado uno del lado opuesto tal vez respondería. Pero esta es la frontera y hasta los pájaros se abstienen de conspirar, mezclando sus endechas.⁴²

Edouard Glissant, filósofo y escritor, político comprometido con la Antillanidad, en su obra *El Discurso antillano* (Le Discours antillais, 1981) analizó lo que hace de las Antillas un archipiélago aparte, sui generis, un universo por sí mismo:

En el Caribe sin embargo, cada isla es una apertura. La dialéctica Fuera-Dentro se une al asalto Tierra-Mar. Sólo para los que están amarrados al continente europeo, constituye la insularidad, una cárcel. El imaginario de las Antillas nos libera del sofocamiento.⁴³

Por otra parte la historia es la historia de los pueblos de las Antillas (“les peuples des Antilles”, cf. E. Glissant), del llamado “pueblo antillano” (cf. E.M. de Hostos) colocado en unas islas que bien podrían decir,

⁴¹ “Et voilà pourquoi il faut créer... Oui, en définitive, c’est aux poètes, aux artistes, aux écrivains, aux hommes de culture, qu’il appartient, brassant, dans la quotidienneté des souffrances et des dénis de justice, les souvenirs, comme les esperances, de constituer ces grandes reserves de foi, ces grands silos de force où les peuples dans les moments critiques puisent le courage de s’assumer eux-mêmes et de forcer l’avenir. Certains ont pu dire que l’écrivain est un ingénieur des âmes./ Nous, dans la conjoncture où nous sommes, nous sommes des propagateurs d’âmes, des multiplicateurs d’âmes et à la limite des inventeurs d’âmes.”: A. Césaire, “L’homme de culture et ses responsabilites” and Revue Presence Africaine, février-mai 1959.

⁴² M. Rueda, in J. Alcántara Almánzar, Antología, Ed. Cultural Dominicana, Sto. Dgo., 1972, p.344.

⁴³ “Dans la Caraïbe pourtant, chaque île est une ouverture. La dialectique Dehors-Dedans rejoint l’assaut Terre-Mer. C’est seulement pour ceux qui sont amarrés au continent Europe que l’insularité constitue prison. L’imaginaire des Antilles nous libère de l’étouffement”.: E. Glissant, *Le discours antillais*, Ed. du Seuil, Paris, 1981, pp.249-250.

como lo escribió el poeta haitiano René Philoctète:

no estamos ni contentas ni descontentas
de nuestro estado
de islas flotantes
de islas vagabundas
de islas ahí dejadas
de islas purgadas
de islas cochinillos de India⁴⁴

Esa historia ha fraguado la identidad individual y social de los antillanos porque ha sido una ruta accidentada de hechos nacidos todos de una voluntad de apropiación legítima, no sólo de un territorio sino de las libertades fundamentales inherentes a todo pueblo. Es una historia que plantea desde sus inicios, que la supervivencia identitaria, en este espacio, es indisociable de la primera mirada⁴⁵ de los españoles a fines del siglo XVI sobre los aborígenes, su medioambiente; es indisociable de la interactividad que se

estableció en el marco de la plantación, en particular, dando lugar a una práctica cultural sui generis.⁴⁶

Edouard Glissant reclamará en su *Discurso antillano* (Le Discours antillais, 1981) *el derecho a la opacidad, al multilingüismo, al mestizaje cultural*. En esa obra presenta todo un inventario de esta realidad antillana. Opone la unidad a la diversidad. A unas Antillas que siguen imitando modelos foráneos, asimilándose a la globalidad, él les opone *la antillanidad*, una especificidad antillana, producto de una misma historia resultante de las convergencias de las historias particulares de cada isla.

La relación minuciosa de las fechas y de los datos nos disimula el movimiento continuo (la significación ardua, a lo que nos negamos a menudo) de nuestro pasado. Olvidarlo todo de su historia: esa gracia nos es prohibida, porque no hemos aprendido nada.⁴⁷

⁴⁴ “Nous sommes ni contentes ni pas contentes/De notre état/D’îles flottantes/D’îles vagabondes/D’îles laissées comme ça/D’îles purgées/D’îles cobayes”, R. Philoctète: *Ces îles qui marchent*, Maurice Nadeau ed., Paris, 1960.

⁴⁵ Asombro y cuestionamiento provocó la aparición del Diario de Cristóbal Colón (Ver C. Colón, *Diario*, Prólogo de Gregorio Marañón, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1968) quien descubre el Nuevo Mundo con ecos de paraíso terrestre y promesas de una nueva Edad de Oro. La repercusión de la publicación, en 1503, de la carta de otro descubridor, Américo Vespucci, *Mundus Novus*, también tuvo sus repercusiones: las utopías de Platón y la búsqueda de perfección del ser humano de los humanistas de la época parecieron hallar algo de respuesta.

⁴⁶ El reconocido pedagogo francés Louis Porcher define la práctica cultural como sigue: “Toda práctica cultural está en efecto constituida por una doble articulación y no puede ser verdaderamente adquirida operatoria-mente más que por este doble movimiento, es decir a través de una dialéctica entre el sistema y la experiencia, entre el código y los mensajes, entre la lengua y las palabras, entre lo formal y lo invisible.” (“Toute pratique culturelle est en effet constituée d’une double articulation et ne peut être véritablement acquise opératoire-ment que par ce double mouvement, c’est à dire à travers une dialectique entre le système et le vécu entre le code et les messages, entre la langue et les paroles, entre le formel et l’invisible”): L. Porcher, “Simples propos un usage” in *Etudes de Linguistique Appliquée* n.66, Ed. Didier Erudition, Paris.

⁴⁷ “Le rapport minutieux des dates et des faits nous masque le mouvement continu (la signification ardue, à quoi souvent nous nous refusons) de notre passé. Tout oublier de son histoire: cette grâce nous est interdite, ar nous n’avons rien appris.” E. Glissant, *L’intention poétique in Le Discours antillais*, op. cit.

Dejándonos llevar del poeta portorriqueño Juan Antonio Corretjer, es *la historia de la patria antillana* siempre y cuando entendamos que:

Patria es saber los ríos
los valles, las montañas, los bohíos,
los pájaros, las plantas y las flores,
los caminos del monte y la llanura,
las aguas y los picos de la altura⁴⁸

O como lo expresa John La Rose, de Trinidad, quien asume la continuidad de sus orígenes sembrados en tres mundos.

Yo soy el niño negro de la historia
De la migración a través de los siglos
(...) *Yo vengo de un solo árbol,*
*Con raíces en tres geografías*⁴⁹

En cuanto a la lengua, deberíamos decir las lenguas, de cepa occidental, son asimiladas. La lengua es otro de los elementos definitorios de la identidad y el primer lugar de dependencia, sin lugar a duda, ya que los referentes impuestos se transmitieron por medio de ella. No quedó gran cosa de las lenguas de

los aborígenes cuyos sistemas fueron desagregados y reducidos al silencio ni de las poblaciones africanas, de sustitución, sometidas al proceso de deculturación forzada.⁵⁰

Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y nos dejaron todo... Nos dejaron las palabras."⁵¹

En esta metáfora Neruda plasma la realidad de todo un continente despojado de sus riquezas pero heredero a la vez del instrumento mismo de su liberación. El destino, por llamarlo así, hizo que un Aimé Césaire hablara francés y no español, un Pedro Mir se expresara en español y no en inglés, un Derek Walcott, escribiese en inglés y en creole, su obra poética. Y es que en el ajedrez antillano sólo rompen el continuum geográfico y hasta histórico, la fragmentación lingüística regional consecuente de la repartición política del Caribe, el nacimiento de lenguas criollas y la emergencia de las aspiraciones de las poblaciones sometidas al ser condenadas al silencio o a la práctica de lenguajes codificados.⁵²

⁴⁸ J. A. Corretjer, "Distancias" (fragmento) in *Asomante*, abril-junio, 1955, San Juan, 1955, p.49.

⁴⁹ "I am the black child of history/Migratory through centuries/(...) I am of the same tree,/With roots in three geographies": J. La Rose, "Me as well-The Blackman" in M. Morris & G. Rohler eds., *Voice Print*, Longman Group, Burnt Mill, Harlow, 1989, p.204.

⁵⁰ Fenómeno muy acelerado después de la abolición de la esclavitud, que debilitó y hasta destruyó en la mayor parte los fenómenos lingüísticos de criollización de la lengua española dejando solamente rasgos analizables del estado lingüístico anterior. La existencia de lenguas criollas o por lo menos de rasgos criollos (el bosal o la lengua Congo en Cuba, los rasgos criollos en Samaná) es investigada por toda una corriente de lingüistas que definen o cuestionan la posibilidad de su existencia. Ver trabajos de C. Benavides. A. Zamora, S. Zavala, H. López, M. Álvarez N., M. Alvar, M. A. Jiménez Sabater, I. Pérez.

⁵¹ P. Neruda: *Confeso que he vivido*. Memorias, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1974.

⁵² Como el Guené, por ejemplo, en las Islas neerlandesas, según el R.P. Brenneker, etnólogo: "is the language brought from Africa and which they used to speak between themselves on the island. It had a long life, remaining in existence even after papiamento had become the standard language, probably because the slaves wanted to have a secret mean of communication." Citado por F.Martinus: "The Guéné krio of the Netherland Antilles..." in *Anales del Caribe*, n.4-5, La Habana, 1985, p.335.

A las lenguas europeas se les agregó una modalidad genuina y original, las lenguas criollas, (los *creoles* del francés en Martinica o del inglés en Jamaica, el *papiamento* en Curazao): afirmación valorizadora identitaria por excelencia. A esos *creole*, Derek Walcott los califica de *lenguaje de los árboles*.⁵³

Así lo manifestó cuando recibió el Premio Nóbel de Literatura en 1992:

Privadas de su lengua original, las tribus cautivas y contratadas crean sus propios, acreditados y secretos fragmentos de un viejo vocabulario épico, de Asia y de África, a partir de un ritmo ancestral y estático en la sangre que no puede ser sojuzgado por la esclavitud o la contratación (...) Esa es la base de la experiencia Antillana, este naufragio de fragmentos, esos ecos, esos restos de un amplio vocabulario tribal, esas costumbres parcialmente recordadas y no se han desintegrado sino que se han reforzado.⁵⁴

Corroborando la importancia, en materia de identidad, de la existencia de estas

lenguas, en un manifiesto titulado *El elogio de la criollidad* (L'éloge de la créolité, 1989), algunos intelectuales martiniqueños reclamaron un justo lugar para todos los referentes lingüísticos, incluido el creole, paso indispensable para una integración antillana.

Nuestra primera riqueza, a nosotros escritores criollos, es poseer varios idiomas: el creole, francés, inglés, portugués, español, etc. (...) Con estas lenguas construir nuestro lenguaje. El creole, nuestra lengua primera de nosotros, antillanos, (...) es el vehículo original, de nuestro yo profundo, de nuestro inconsciente colectivo, de nuestro genio popular, esta lengua sigue siendo el río de nuestra criollidad aluvial. Con ella soñamos. Con ella resistimos y aceptamos.⁵⁵

El antillano es pues multilingüe⁵⁶ por su historia social y cultural. Sus fuentes culturales incluyen la amerindia, la africana, la europea, la asiática; y como lo señala el lingüista francés Patrick Dahlet, con efectos transcendentales pero, *desaparecidos*, como

⁵³ "One rose hearing two languages, one of the trees, one of school" (Trad.: "Uno se cría oyendo dos lenguas, la de los árboles y la de los niños en la escuela recitando en inglés"): D. Walcott, *Antilles. Fragments of epic memory*, Discurso de recibimiento del Premio Nobel de Literatura, Fundación Nobel, Stockolm, 1992.

⁵⁴ "Deprived of their original language, the captured and indentured tribes create their own, accreting and secreting fragments of an old, an epic vocabulary, from Asia and from Africa, but to an ancestral, an ecstatic rhythm in the blood that cannot be subdued by slavery or indenture (...). That is the basis of the Antillean experience, this shipwreck of fragments, these echoes, these shards of a huge tribal vocabulary, these partially remembered customs, and they are not decayed but strong.": D. Walcott, *Antilles. Fragments of epic memory*, op.cit.

⁵⁵ "Notre première richesse, à nous écrivains créoles, est de posséder plusieurs langues: le créole, français, anglais, portugais, espagnol, etc. (...) De ces langues bâtir notre langue. Le créole, notre langue première à nous, Antillais (...) est le véhicule originel, de notre moi profond, de notre inconscient collectif, de notre génie populaire, cette langue demeure la rivière de notre créolité alluviale. Avec elle nous rêvons. Avec elle nous résistons et nous acceptons." J. Bernabé, R. Confiant, P. Chamoiseau, *L'éloge de la créolité*, Ed. Gallimard, Paris, 1989, pp. 47-48.

⁵⁶ Ver S. Valdés Bernal, "Visión lingüística del Caribe" in *Anales del Caribe* n°9/1989, La Habana, pp.269-278.

es el caso de la matriz africana, *centrales* y *permanentes* para la influencia europea, *vestigiales* para las raíces amerindias y *adicionales* para el aporte asiático.⁵⁷

* * *

Recuperar la memoria de las tres geografías y plasmarla en la lengua que fuere (Walcott, Confiante escriben tanto en francés, en inglés como en creole; algunos autores curazoleños sólo escriben en papiamentu) en crónicas, cuentos, poesías sobre una África, una sociedad amerindia, mestiza, real o inventada es otra de las estrategias identitarias valorizadoras de las raíces profundas.

Las fuentes amerindias sirven de inspiración desde el Descubrimiento hasta este siglo XXI. El choque de los mundos, el europeo y el amerindio y sus consecuencias nefastas para los autóctonos americanos será objeto, sobre todo a finales del siglo XIX, de corrientes literarias llamadas indigenistas (*el Indianismo* en República Dominicana, *el Siboneysmo* en Cuba, ambos de inspiración romántica). Podremos encontrar, entre otras expresiones literarias, la novela histórica *Enriquillo* (1879) del dominicano Manuel de Jesús Galván, la leyenda en verso *Anacaona* (1880) de la dominicana Salomé Ureña quien supo reflejar el terror impuesto por los invasores así como proceso de exterminación de los taínos.

En el siglo XX, Tomás Hernández Franco quiere rescatar esta cultura sobre la que se construyó, según él, la cultura taína. Más avanzado el siglo, sigue siendo de interés esa temática, en particular en autores como Walcott, Brathwaite y otros poetas anglófonos cuyos escritos (poesías sobre todo) se han concentrado en el holocausto indígena y en las relaciones viciadas entre los colonizadores y los amerindios, deshumanizados, sin posibilidad de sobrevivir física y culturalmente.

Para el poeta de Montserrat, Howard Fergus, es su deber denunciar, una y otra vez, el etnocidio llevado a cabo por los colonizadores:

Los Arawak de buena voluntad
Besados por los labios delirio de los Españoles
Demostraron su creencia
En la Cristiandad
Y en la auto-extermiación
Colón en comunión
Comió su pan
Bebió su sangre
Y tiñó su cama
El se lavó las manos
Y le dio las gracias a San Cristóbal
Por la matanza⁵⁸

Las raíces africanas están inevitablemente presentes en la escritura antillana sea en las tradiciones familiares, religiosas, las costumbres, fuesen estas familiares, culinarias, etc.;

⁵⁷ Ver P. Dahlet, "Adhésion à la diversité et qualifications francophones dans la Caraïbe". DiversCité Langues. (2000) En ligne. Vol. V., disponible en <http://www.telug.quebec.ca/diverscite>.

⁵⁸ "The willing Arawak// Kissed by the lily lips of Spain// Demonstrated his belief// in Christianity// And self-extermiation// Columbus in communion// Ate their bread// Drank their blood// And dyed their bed// He washed his hands// And thanked St Christopher// For the slaughter.": H. Fergus, "Ethnocide" in Green Innocence, Montserrat, 1978, in P. Burnett ed., Caribbean Verse, op. cit., p.276.

los prejuicios relacionados con las diferencias raciales también están presentes en las alusiones a los orígenes y al color de la piel: desde las clasificaciones por nivel de mestizaje el *chabin* (en las islas francófonas) para referirse al *jabao*; el *chapé coolie* (en las islas francófonas) descendiente de africano y de hindú); pasando por la acepción muy particular del *indio* de República Dominicana (que llega a subdividirse en *indio lavado*, *indio canela*, etc...) hasta el *black* (en las islas anglófonas), ya en una expresión más contemporánea que rechaza la multiplicación de apelación para asumir con orgullo lo que Césaire y sus seguidores denominaron *Negritud*.

Con la revalorización de las raíces africanas, particularmente a partir del movimiento de La Negritud, la reivindicación étnica alcanzará su mayor expresión en el espacio antillano. No fue el único; otros autores del siglo XX como, por ejemplo, Nicolás Guillén (Cuba, *Songoro Cosongo. Poemas mulatos*, 1931), Luis Palés Matos (Puerto Rico, *Túntún de pasa y grifería*, 1937), Manuel del Cabral (República Dominicana, *Trópico negro*, 1941) evidencian en sus obras su herencia africana en los temas tratados, la fonética empleada, el ritmo; pero como lo han observado críticos literarios como González y Mansour⁵⁹ se trata de una poesía de mulatos que escriben *sobre negros* (mientras que la poesía de La Negritud tanto en francés como en inglés será una poesía *de negros*, siendo esta afirmación, motivo

de debate entre los estudiosos de la *poesía afroantillana*).

Cabe aquí citar evidentemente a Tomás Hernández Franco, poeta y pensador dominicano. Llegó a afirmar: en el mulato se da la maravilla de síntesis que es el alma antillana.⁶⁰

En *Yelidá* (1942), de su autoría, el hijo de Suquiete, de Guinea, y de Erick el noruego, representa esa *maravilla de síntesis* porque los orígenes de la cultura mulata se sitúan justamente cuando se unen esos dos universos:

Pero Suquiete lo amaba demasiado porque era blanco y rubio
y cambió el amuleto de malúa Clarisse por el corazón de una gallina negra
que Erick bebió en viernes bajo la luna llena con su tafiá y su quinina
y muy pronto los casó el obispo francés mientras en la montaña el papalúa Luipié
cantaba el canto de la Guinea y bebía la sangre de un chivato blanco.⁶¹

En *Doce poemas negros* (1935) y sobre todo en *Trópico Negro* (1942) todos los temas de Manuel del Cabral se concentran en el hombre negro. En una primera etapa el tono sensual predomina cediendo poco a poco a una manifestación de lo que él llamaba *el poderío de las fuerzas mágicas* presente en este fragmento de “Colasa”:

⁵⁹ “Los temas de la poesía negrista iberoamericana son específicamente de negros, sus costumbres, sus tradiciones, sus orígenes, su pobreza, su orgullo: es una poesía sobre los negros y para los negros.”: J. L. González y M. Mansour, *Poesía negra de América*, Biblioteca Era, México, 1976, p.27.

⁶⁰ T. Hernández Franco, *Yelidá*, Ed. Taller, Santo Domingo, 1975.

⁶¹ T. Hernández Franco, *Yelidá*, op. cit., v. 23-29.

Colasa: manteca inquieta
quemada a ron con vudú.
No se te va el retacito
de espiritismo que a gritos
está entre tu ropa y tú.⁶²

El África que surgirá de la noche del silencio esclavista de las colonias francesas y anglófonas será, por su parte, el símbolo de la libertad, de la *desalienación*, del poder recuperado. Aimé Césaire, ha sido portavoz de este despertar en su *Cuaderno de un retorno al país natal*. Marcó el principio de una nueva reivindicación: la *Negritud*, como *afirmación de la diferencia*, logrando agrupar junto con Senghor a toda una generación de intelectuales que afirmarán su *diferencia positiva como estrategia de afirmación identitaria*. El escritor se transforma en *griot* antillano, a la disposición de su pueblo, al alcance de su pueblo:

Vendría a este país que es el mío y le diría: “Abráceme sin temor... Y si sólo sé hablar, por ustedes hablaré.”

Y le diría también:

Mi boca será la boca de las desgracias que no tienen boca, mi voz, la libertad de las que desfallecen en la celda de la desesperanza.⁶³

En cuanto a las raíces hindúes, están presentes en todas las Antillas francófonas y anglófonas. Esta reivindicación étnica, y cultural, aparece en referencia a los descendientes de hindúes inmigrados en el siglo

XVIII en las Antillas, entonces posesiones francesas e inglesas, para trabajar en los cañaverales ya que numerosos esclavos se negaron a volver a los bateyes a cortar caña cuando se les liberó. El novelista V.S. Naipaul, de Trinidad, trae a la luz la existencia de esta comunidad integrada a la sociedad antillana pero que conserva sus tradiciones ancestrales. Entre sus obras cuya temática se centra en este grupo social están Miguel Street (1959), *The Mystic Masseur* (1957), *Una casa para el Sr. Biswas* (A House for Mr Biswas, 1961), por ejemplo, nos presenta el combate de un hombre, naturalmente tranquilo, inspirado por sus tradiciones y sus ritos, para liberar a su hijo Anand y morir en su propia casa. Presenta un cuadro familiar donde el orden jerárquico mujeres-hombres se pone en evidencia, herencia sociocultural de su pasado indio/hindú.

* * *

Las raíces antillanas. Al integrar tanto las influencias interiores como exteriores, la identidad se transforma en un reconocimiento de patrimonio complejo y difícil de abarcar. Es el *Panantillanismo* de Hostos, de Martí, es *l'Antillanité* del martiniqueño Edouard Glissant, y de sus discípulos los *criollistas* martiniqueños (Parick Chamoiseau, Raphael Confiant y Jean Bernabé). Asumir el resultado de lo que se quiera llamar producto de la *transculturación*, *sincretismo* o *hibridación*, es pasar por una

⁶² M. del Cabral, *Obra poética completa*, Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, 1976, p.222.

⁶³ "Je viendrais à ce pays mien et je lui dirais: "Embrassez-moi sans crainte... Et si je ne sais que parler, c'est pour vous que je parlerai."// Et je lui dirais encore:// "Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir.": A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, (1949), Ed. Présence Africaine, Paris, 1983 ,p.22.

relación que *templará* los pueblos del Caribe *sin alienarlos*. Afirma Glissant:

¿Qué son las Antillas, pues? Une multi-relación. Nosotros todos los sentimos, lo expresamos bajo todas clases de formas ocultas o caricaturales o lo negamos con fiereza. Pero sabemos que este mar está ahí en nosotros con su carga de islas descubiertas por fin.⁶⁴

Al descifrar esas *formas ocultas* y evidenciar esa *multi-relación* tan variable que casi es mutante, se individualiza la cultura antillana y se valoriza la identidad profunda y real del antillano en su diversidad, en su interculturalidad. Este enfoque presupone entonces la percepción y la comprensión de las particularidades; presupone la igualdad más allá de las diferencias para alcanzar la comprensión del Otro. Es ese *nous*, ese *nosotros* que nos señala Edward Kamau Brathwaite:

...un más verdadero nous: ni blanco o negro sino negro blanco: mulato⁶⁵

Es un *nosotros* que Guillen expresó a su manera asumiendo una identidad antillana sincrética, diversa, *multirelacional*:

Atiendan, amigos, mi son, que em-
pieza así:
Adivinanza de la esperanza:
lo mío es tuyo,
lo tuyo es mío;
toda la sangre
formando un río⁶⁶

No deja de ser también *Compadre Mon*⁶⁷ (1943), protagonista de un largo poema épico que expone la vida y las aventuras de un criollo, mulato como su autor, Manuel del Cabral. *Compadre Mon*, encarna los valores del campesino dominicano, a principios del siglo XX, valiente, vivo, varonil, apegado a su tierra en tiempo de ocupación extranjera.

Esta es la tierra, viejo Mon, tu tierra, la que con la mirada pisotearon los hombres de otro idioma, los que siempre a enterrar carne humana te enseñaron.⁶⁸

Las raíces antillanas contemporáneas han ido aflorando, como las de las orquídeas, aéreas, perennes, a su manera, y son las mismas para los jamaquinos, los dominicanos o los guadalupeños, aunque florezcan en lenguas diferentes, en giros diferentes. Maryse Condé nos presenta a *Tituba*, la

⁶⁴ "Que sont les Antilles, en effet? Une multi-relation. Nous le ressentons tous, nous l'exprimons sous toutes sortes de formes occultées ou caricaturales ou nous le nions farouchement. Mais nous éprouvons bien que cette mer est là en nous avec sa charge d'îles enfin découvertes." E. Glissant, *Le Discours Antillais*, op. cit., p.244.

⁶⁵ "...a more truly nous: not white/ or black but black/ white: mulatto": E. K Brathwaite, *Contradictory Omens*, UWI/Savacou Publ., Mona, Jamaica, 1974.

⁶⁶ N. Guillén, "Son No.6" (fragmento) en *Cantos para soldados y sonas para turistas. El son entero* (1952), Ed. Losada, Buenos Aires, 1963, p.62.

⁶⁷ Este retrato de un campesino dominicano del Cibao de principio de siglo se puede asociar al poema épico *Martín Fierro* (1872-1879) del poeta argentino José Hernández (1834-1886); Obra maestra de la literatura argentina y universal, presenta el destino del gaucho Martín Fierro, y por ende el del pueblo argentino.

⁶⁸ M. del Cabral, *Compadre Mon*, op. cit., "Poema 19", estrofa 1, p.199.

sanadora, pero tratada como bruja; Raphael Confiant describe el alboroto que se arma en una calle de un pueblo de Martinica cuando llega el agua y las mujeres empiezan a apilar poncheras, jarros, galones, todo cuanto pueda recoger agua; Samuel Selvon retrata a los antillanos ausentes en sus londinenses solitarios, Juan Bosch nos lleva hasta la triste *Nochebuena de Encarnación Mendoza*; con René Depestre asistimos al renacimiento de *Hadriana* en medio de una fiesta de carnaval. Todos estos escritores, y muchos pero muchos más, valorizan al hombre, a la mujer en su cotidianidad, nos presentan también a esos ausentes, que nos nutren desde los países y que siguen negociando día a día su identidad. En uno de sus

poemas, Evan Jones nos pone en contacto con uno de esos campesinos, de esos obreros que consiguió *una visa para un sueño* (como lo canta Juan Luis Guerra) y salió en busca de una vida mejor. Y con estas ingenuas palabras quiero concluir.

Tengo derecho a vacaciones pagadas una vez al año. Las enfermedades de la vejez no me pueden alcanzar aquí. Tengo mi propia habitación, una cama fuerte de hierro, una almohada de marca debajo de mi cabeza, una estufa para calentar el aire, una mesa de formica, una silla cómoda. Tengo ropa de verano, ropa de invierno, un pañuelo para soplarme la nariz.⁶⁹

⁶⁹ "I get a paid holiday once a year.// Ol age an sickness can't touch me here.// I have a room of m'own, an a iron bed, // Dunlopillo under m'head, // A Morphy-Richards to warm de air, // A formica table, an easy chair.// I have summer clothes, an winter clothes, // An paper kerchiefs to blow m'nose.": E. Jones, "The Lament of the Banana Man" in P. Burnett ed., *Caribbean Verse in English*, op. cit., p. 224.





Vista de la ciudad de Santo Domingo

Texto y contexto de la contra conservación

JOSÉ ENRIQUE DELMONTE SOÑÉ

I Ámbito

La paradoja del presente es *consumir hasta agotar la existencia*. No sólo de lo consumible, sino la propia, la de nuestra preservación. Envueltos en una vorágine de obtención de los productos que desde lo cotidiano garantizan la felicidad, transitamos convencidos de que la alegría está a la vuelta de la esquina, en un abrir y cerrar de ojos, dispuestos a lanzar un grito ensordecedor cuando obtenemos lo que deseamos. Carecemos de voluntad para aceptar la trampa hacia la cual nos dirigimos deseosos de que todo este cuento tenga un final feliz, donde cada uno de nosotros muestre su estandarte de triunfo. Cada objeto que obtenemos encierra una contradicción, ya que una vez obtenido carece de sentido y nos enfocamos en otros que nos motivan a su conquista. Así, sin darnos cuenta, la felicidad siempre tiene cara de futuro y la obtendremos en cada jornada en busca del objeto deseado.

En este círculo interminable de la existencia, las cosas pierden su valor y su

sentido de permanencia en poco tiempo. Sin darnos cuenta, rechazamos nuestras ganancias en una apuesta por nuevas conquistas que nos garanticen la satisfacción de estar vivos, apoyados por una estructura comercial que arropa los sentidos. Pierde importancia una carta escrita a mano que guardamos en un pequeño cofre, pierde importancia una conversación a media tarde con el único propósito de discutir un poema, pierde importancia un libro cabecera escrito años atrás, los ideales de juventud y la ferocidad de su defensa, el significado de la historia, la huella de los ancestros, los rincones de la ciudad que envuelven la nostalgia, la alcoba que sirvió de estímulo para procrear, el patio de los recuerdos y la llovizna que esperábamos en grupo para sentirla caer sobre nosotros.

Todas estas cosas —sencillas unas, absurdas, quizás, otras— han recibido el empuje de un presente que se torna dinámico en generar aventuras y confusión para comprenderlas. Ese presente que pone precio a todo cuanto nos rodea, desde una palmada en el momento preciso hasta el

derecho a formar parte de los espacios de convivencia. Los números rojos no cuentan, ni el cero, sólo las cifras azules obtienen nuestro reconocimiento en cada una de las actividades que día a día desarrollamos. En la noche, en silencio, repasamos estos números para establecer un balance entre lo que invertimos y lo que ganamos, no importa cuánto hayamos sacrificado para obtenerlo.

De los cinco sentidos, la vista es la protagonista del presente. Con ella descubrimos cuán frágiles somos ante las ganancias de los otros, que nos provocan ansiedades cada vez que ellos acumulan logros: bienes materiales, acceso a espacios limitados, capacidad de movilidad, sonrisa permanente. No queremos estar fuera de esta imagen y deseamos formar parte del grupo de los exitosos, los que ayer no éramos nada y hoy somos todo eso, con su estela de brillo, los aplausos y la envidia de los demás.

Por tanto, el pasado huele a estancamiento, a permanencia de lo superable, a la ausencia de un bienestar que se muestra efímero y cambiante. Las ciudades se convierten en anti-ciudades, el espacio público en zona vedada, el hábitat en escenario mutante, la propiedad en estandarte. Más y más edificios significan, por tanto, más y más progreso, más y más patrones exclusivos en modelos de triunfo, más y más superposiciones de lugares que ayer tuvieron sentido en más y más complejidades y vacíos.

A pesar de la conciencia de pertenencia que necesitamos hoy para sabernos parte de algún lugar, conservar las cosas carece de sentido para muchos de nosotros. Conservar es, según este punto de vista,

acumular un pasado que limita el derecho a disfrutar de mejores productos del bienestar contemporáneo, un obstáculo para alcanzar la identidad de hombre pleno del tercer milenio, ese individuo acorde con la globalización capaz de reflejar triunfos sin permanencia ni sustento.

II

El texto

Todos los que dedicamos la vida a la gestión cultural hablamos el mismo idioma. Todos estamos de acuerdo en la importancia de nuestras acciones y la trascendencia del acto de conservar el patrimonio de la nación, ya sea en documentos, obras de arte, manifestaciones intangibles o la conservación de la arquitectura. Cada uno de nosotros espera escuchar reafirmaciones a nuestras convicciones, nuevas estrategias para resolver el problema que conocemos, técnicas y alternativas para hacer nuestra labor cultural con mejores resultados. Todos esperamos apoyo y discursos coherentes para enfrentar las múltiples dificultades que limitan nuestro trabajo y nos lanzamos a firmar manifiestos y documentos con la esperanza de introducirnos en la psiquis de la mayoría para que despierten a favor de nuestra causa. Es nuestro texto.

Sin embargo, ese no es el texto de los otros, los que están enfrente al acecho de oportunidades para generar riquezas. Ese no es el texto de la sociedad activa que se auto-define como hacedores de progreso. Para ellos, el texto es otro y comienza más o menos así:

Las ciudades son territorios mutantes que deben permitir su transformación acelerada para las exigencias del mundo actual. Las ciudades carecen de sentido si no generan riquezas, si no garantizan los cambios ni provocan beneficios económicos a los actores y responsables de estos cambios. Una ciudad estática está condenada a su degeneración, a su arrabazón y a su pérdida de importancia para la inversión. Los estados deben permitir el libre intercambio económico en las ciudades sin obstaculizar la tendencia natural que define el significado de sus espacios, dejar que la inversión se realice en los sectores que el mercado determine, motivar su desarrollo a partir de los parámetros que los inversionistas establezcan y propiciar leyes de incentivo para que el capital fluya con libertad en el territorio urbano. Porque el mercado y no el individuo ni su colectividad, son los propietarios del derecho a crear las nuevas reglas y la valoración de los componentes que forman parte de la ciudad.

Todo inmueble tiene un valor de mercado y a partir de ahí se rige la transformación de los elementos de la ciudad, el derribamiento de sus entornos tradicionales, la desvalorización del territorio, la pérdida de significado de algunos sectores o la transformación de sus enclaves más consolidados. Una nueva escala arremete en las ciudades, porque a mayor inversión mayor será la utilidad y mantener una estructura de poca escala significa un crimen para la dinámica económica que determina el

mercado. Ha perdido importancia el equilibrio entre espacios vacíos y los construidos, ya que un metro sin utilidad es una daga sobre las finanzas de los inversionistas. La intervención, por tanto, debe partir de un adecuado aprovechamiento del espacio disponible a través de ciertas fórmulas de gabinete que enaltecen la densidad por encima de cualquier consideración existencial.

En tal sentido, los inmuebles se convierten en víctimas del mercado, que sólo valora la oportunidad de explotación del terreno donde se encuentran debido a la incidencia de la densidad en los cálculos financieros de los nuevos conquistadores. El ente arquitectónico unifamiliar es la meta de estos adalides que navegan en el territorio urbano en busca de vellocinos de oro que engrandezcan sus arcas en un tiempo breve. Día a día, en un abrir y cerrar de ojos, el capital cercena los entornos consolidados bajo parámetros ya superados para convertirlos en una especie de jauría a ver quién ladra más los éxitos de su inversión.

Cualquier esfuerzo por establecer un diálogo entre nuestro texto y el de los defensores de las leyes del mercado resultará infructuoso. No es posible convencerlos de que pudieran existir otras vías para la inversión sin mutilar y destruir lo que para nosotros es un valor. Nosotros hablamos en un idioma, ellos en otro; nosotros apelamos a la nostalgia y a la estética, ellos abogan por el progreso; nosotros satanizamos sus acciones, ellos desdeñan nuestra visión obsoleta y difusa; nosotros nos desgarramos las vestiduras cada vez que cae un inmueble histórico, ellos abren su champán para celebrar sus ganancias. De alguna forma,

los representantes del mercado usan sus lanzas y escudos para conquistar el territorio; nosotros, en cambio, apelamos al sentimiento y a la denuncia que cae en el vacío.

III

El contexto

*Ayer cayó la Molinari
y murió una paloma en vuelo
Ayer borraron la Freites
y vi una estrella fugaz
Ayer transmutó el Jaragua
y una ola se detuvo en mis manos
Ayer olvidé la Faber
y una migaja me tocó la frente.*

El perfil de la ciudad actual ya es otro. Cuando la divisamos desde arriba nos sugiere una masa deforme llena de concreto y admiramos su escala; al mirarla desde el mar sobresalen sus edificios elevados, su carrera acelerada para despegar del suelo; al verla desde abajo nos recuerda un monstruo, una tierra sin orden con túmulos decorados sin pudor. Donde hubo patio ahora hay techos, y donde hubo vida, ahora hay *transgresión*.

Es imposible imaginarla como la queríamos, pues una mirada hoy es un segundo de su futuro. Sin saberlo, en cada pedazo de concreto que ha surgido en la nueva ciudad ha estado la mano de un arquitecto, lo que nos hace responsables de lo que con vigor también denunciamos.

Hace un buen tiempo que la ciudad ha sido estudiada con otros ojos. Ya los inversionistas del capital extranjero y el local, muchos de ellos con recursos provenientes de actividades oscuras, han descubierto su potencial para transformarla. Primero el

Centro Histórico y luego la zona colindante, hasta acercarse a enclaves en la ciudad moderna que habían definido sus características desde hace varios decenios. A falta de plan de manejo territorial y ante la permisividad con que los gobiernos municipales actúan, la ciudad está en manos del poder económico al servicio de la industria del desarrollo inmobiliario. Nuestro árbitro, el llamado a defender los valores de la colectividad y el derecho a residir en una ciudad con coherencia y equilibrio espacial y ambiental, sucumbe ante la presión de los inversionistas del progreso y los beneficios que corren. Todo el territorio urbano es vulnerable a su mutación, donde las acciones temerarias y abusivas ya no se esconden detrás de las puertas sino que dan la cara sin vergüenza. Sin estar preparada para la gestación de una *megápolis*, nos encaminamos a un escenario urbano con complejidades en su funcionamiento, en su capacidad de esparcimiento, en su disponibilidad de desechos, en el abastecimiento de servicios, en la seguridad de sus habitantes o en la incapacidad de pertenencia.

La ciudad podría ser, en breve, la muestra de un proceso exitoso liderado por el mercado donde sus habitantes podrán evocar, con nostalgia, un retroceso en el tiempo en busca de la felicidad ya ida.

IV

El hipertexto

Es necesario reescribir el discurso. Con evidencias, uno a uno, sabemos que crece la cantidad de sordos ante nuestras razones y nuestras voces retumban en un eco que sólo podemos escuchar nosotros mismos. Es

importante que hablemos en otros términos y presentemos alternativas, *medibles* en términos de inversión, donde los beneficios sean tangibles en compañía de lo intangible. No es tiempo de conservar nuestro discurso sin enfrentar el de ellos, pues corremos el riesgo de quedar obsoletos e ilegibles por la sociedad.

Basta ya de que conversemos en nuestros aposentos para congraciar nuestra razón. No es cierto que sólo las leyes del mercado deban regir cuando de nuestros valores se trata; no es cierto que el superhéroe deba mostrarse arrogante ante el conocimiento; no es cierto que su voz desdoble las conciencias con más fuerza que la nuestra. Porque esos dogmas del

mercado ya son efímeros y nuestro patrimonio ha estado en pie, contra viento y marea, ante tiempos aun más feroces. Porque la globalización no es sólo para ellos sino una oportunidad también para nosotros y porque nuestras ciudades son nuestras, parte de nosotros y conservada por nosotros. Porque no importa que sean miles si nos acompaña la razón y no importa que tengan el poder si no tienen la palabra. Porque una palabra ha destruido siempre los imperios y un esfuerzo de pocos conduce la historia hacia giros inesperados. Porque para la dicha de todos y el perjuicio de ellos, estamos nosotros, alertas y vigilantes, a la espera de sus pies para abrirles sus talones a su paso...



La ciudadanía: Entre la desterritorialización y el multiculturalismo

JUAN GELABERT

La ciudadanía hoy día se ha visto envuelta entre la desterritorialización y el multiculturalismo. Los factores que inciden en la reorganización de esta nueva ciudadanía son:

- El nuevo modelo económico mundial
- La publicidad
- La moda
- La sociedad de la información
- El bombardeo de los mensajes culturales
- El consumo
- El ofrecimiento de oportunidades
- La pobreza extrema de los países en desarrollo
- La opinión pública internacional
- El éxodo masivo hacia las grandes ciudades
- Viviendo lo local con pensamiento global
- El desempleo
- El falso reconocimiento
- Los tratados de libre comercio
- La propaganda
- otros

La ciudadanía es algo que se obtiene en principio con el nacimiento en una nación que ocupa un territorio específico. Tradicionalmente la nacionalidad se adquiría a partir de ese elemento; sin embargo, con el tiempo

se fueron creando otras nuevas formas de ser ciudadano. Los países empezaron a aceptar la doble nacionalidad, hasta tal punto que los seres humanos pueden llegar a ser ciudadanos del mundo.

Para Renato Rosaldo, la expansión de la ciudadanía, en primer lugar, implica no solamente la relación estado-ciudadano, sino la relación ciudadano-ciudadano. Con esto me refiero a la participación de la población en los grupos sociales (pueden ser grupos de vecindad, de barrio, de la política que se haga donde se trabaja; puede ser cualquier grupo así, sin que intervenga el Estado) donde se busca un reconocimiento al sentido de pertenencia, y la reivindicación de derechos en el sentido substancial y no formal. En segundo lugar, cuando hablamos de ciudadanía cultural, se hace necesario conocer las aspiraciones legítimas de los grupos subordinados. En ese sentido yo cuestionaría los conceptos de "bien común", "espacio público", "sociedad civil" y por este motivo diría que la "ciudadanía cultural" no es "cultura ciudadana". Yo creo que cuando se escuchan estos conceptos uno debe preguntarse: quién tiene la autoridad de decir lo que es el bien común, de definir los códigos del espacio público, de establecer qué es la sociedad civil.

Así de sencillo, el mundo se ha convertido en un único territorio, dividido por los Estados que no son más que la vía o el medio para la expansión de esta nueva forma de vida que tiene su origen en la posmodernidad, en contraposición con lo tradicional. Las etnias se entrecruzan, las culturas se resignifican constantemente, enriqueciéndose por un lado y empobreciéndose por el otro. Jürgen Habermas plantea que la mejor manera de intervenir en la creación de ciudadanía dentro del enfoque de la posmodernidad radica en la inclusión del otro; incluir el otro es reconocerlo, darle espacios que le permita reconstruir su propia cultura en contraposición de la gran cantidad de culturas que conviven en un mismo espacio y tiempo. Esta inclusión del otro debe entenderse a partir del reconocimiento al derecho que tienen los demás de ser como son y de entender el mundo de acuerdo a sus parámetros culturales originados en las tradiciones y costumbres de lo más arraigado de su cultura.

Este nuevo modelo de vida en sociedad está amparado en el modelo Toquevilliano o Cultura de mercado, planteado por José Joaquín Bruner: Viste a lo Madonna, habla preferiblemente inglés, aunque puede hablar cualquier idioma, se mueve al ritmo de la moda, no tiene amantes, sólo amigos ocasionales que complacen sus deseos e intereses. Es liberal, trivial, coqueta y casquivana, le encantan los mecenas. El Estado se reduce a un mecenazgo público destinado a subsidiar instituciones e individuos que no encuentran una colocación en el mercado para los bienes culturales que producen. El caso norteamericano, la chica ideal, es una visión particular del modelo de políticas culturales de mercado, con reducida

intervención del Estado y una poderosa influencia de las empresas que controlan el mismo, lo cual incide en todo el funcionamiento de la cultura. Un estilo de cultura de masas que desemboca en la heterogeneidad, la fragmentación y la canalización y el pastiche que serán las características de la postmodernidad.

La modelo Toquevilliana o de mercado, deambula en el engranaje social de la vida actual, comandado por Estados Unidos, quienes utilizan numerosos vehículos de expansión de las redes de comercialización de la cultura, convirtiendo al mundo en una selva de lo comercial, de la información y por consiguiente una desfronterización de los esquemas mentales y territoriales de los pueblos.

Con el desarrollo de la industria cultural, el despegue de la transnacionalización económica, el auge e impacto de los medios de comunicación masiva, la globalización, el neoliberalismo que trajo consigo el nuevo modelo económico mundial, fue inevitable la interacción de todas las culturas, mediante el intercambio de los mensajes y la cotidianidad de lo cultural. En este contexto es ineludible repensar las identidades, a raíz de lo cual surgen diversas alternativas de estar juntos, vivir en sociedades tan distintas a la nuestra, con la impronta de que la ciudadanía está en constante rejuego sígnico. Así surgen numerosas interrogantes, las que también deberían ser repensadas a la hora de formularse, puesto que pueden traer consigo respuestas muy desconcertantes. ¿Cómo se puede definir actualmente una ciudad? ¿Qué diferencia hay entre ciudadanía, ciudad y el derecho ciudadano? ¿Se pueden conservar los rasgos identitarios fundamentales viviendo fuera

del territorio? ¿Podemos redimir nuestras culturas viviendo en sociedades multiculturales, con una nacionalidad múltiple? Esta provocación de ser ciudadano en un entorno diverso e intercultural, se debe en primera parte, al nuevo modelo económico mundial, al multiculturalismo, que también trajo consigo el abandono de lo propio, la huída del territorio o lo que se entiende como desterritorialización.

El multiculturalismo es un proceso que experimenta el mundo, que muchos autores e investigadores lo remontan a la época de la colonización de América en las que se mezclaron varias culturas, en donde una tuvo que asumir rasgos fundamentales de otras para poder sobrevivir, como es el caso de los negros de África. Los indígenas en muchos pueblos fueron extinguidos, en otros reprimidos y delegados a un último o ningún plano.

Los países en desarrollo van cambiando su dinámica cultural de productores a consumidores y de emisores a receptores. ¿Cómo entonces fortalecer las identidades si se carece de estas capacidades y al mismo tiempo no se tiene ningún rol en relación con la competencia?

El multiculturalismo pensado a partir de las experiencias vividas en el mundo actual es producto del auge masivo de la emigración de los países pobres a sociedades industriales y desarrolladas en busca de oportunidades y de una mejor vida. Este fenómeno debe su auge también a la posmodernidad, al paso de las sociedades industriales a las sociedades de la información como mediadoras de los procesos mundiales.

La desterritorialización, el multiculturalismo y la globalización son los ejes del

debate de la modernidad, en la que muchos escritores enfatizan que la misma aparece a partir de la sublevación de la juventud francesa a finales de la década del 60. Para otros esta nueva época comienza a dar sus primeros pasos con la desaparición del muro de Berlín. Esta modernidad corre violentamente por las esferas públicas de las sociedades. Las calles son minadas de carteles alusivos a las nuevas formas de vida, las personas caminan a pasos agigantados aferradas a esa pared que consume las experiencias colectivas de las culturas, para involucrarse en una inminente razón de vivir en sociedad. Nos referimos a la individualización de cultura, lo que provoca una desocialización que mata no sólo los espacios sociales, sino la familia, la dinámica de vivir en el barrio con el componente de la solidaridad.

Es un fenómeno que va arrasando con lo local, lo propio, y con ese elemento de diálogo cultural que se produce en las esferas públicas. Los seres humanos son invadidos constantemente, en sus propias viviendas reciben las distintas formas de concretar sus sueños. Sin importarnos que dejemos detrás a la familia, los amigos, la ternura del hogar, la sonrisa de los niños, nuestras canciones, corremos apresurados hacia esa urbe que lo promete todo, desde una taza de café hasta la adquisición de una buena dote, acompañada de grandioso chalet. Pero al arribar hacia el lugar de los sueños, el camino es agreste, carece de señalizaciones que nos indiquen el rumbo a seguir, mientras nuestras costumbres y las cosas que más adoramos van perdiéndose ante nuestras miradas inertes y sin sentido.

Joan Mayans afirma que:

(...) en la Modernidad, el mundo se convirtió en mapa para poder ser pensado, administrado, gobernado y explotado. Un mapa hecho de territorios y fronteras que reflejaron, entre otras cosas, las parcelas de poder autónomo y soberano que correspondían a la emergencia del Estado Nación. En la actualidad, llamémosla post-moderna, digital, o como queramos, territorios y fronteras ya no sirven como mapa, puesto que el poder se sitúa a un nivel macro-estatal, corporativo y, por vocación más que por definición, global. Y del mismo modo que la Modernidad alentó la formación de unos Estados Naciones altamente identificados con sus fronteras y su territorio, la Post-Modernidad, o la Era Digital, o como coincidamos en llamar a nuestros días, desvinculada ya de su dependencia con el territorio, está generando lo Global o lo Mundial, a un nivel que va mucho más allá de lo económico.

Si bien es cierto lo que plantea Joan Mayans en torno a modernidad, no solo lo económico trasciende las fronteras y los territorios. Se ha masificado la expresión que dice “el que no está involucrado en el carro de lo postmoderno se quedará atrás y solo en el mundo”. Nada puede hacerse si no es a través del cristal de la sociedad de la información. Las estructuras sociales han cambiado de manera radical, la socialización ha sido desplazada por el comportamiento de lo individual aferrado a lo tecnológico.

Los países en desarrollo por más que se resistan a la desarticulación de las fronteras, siempre tienen que ceder, pues no

tienen control de los mensajes que penetran las casas de sus habitantes; cuando el Estado no puede regular las formas de convivencia de sus ciudadanos se produce un caos. El bombardeo informático ha generado innumerables conflictos socioculturales, las problemáticas sociales van en aumento, la violencia social, los crímenes, el narcotráfico, los abusos infantiles, las violaciones. Mientras crece la desterritorialización que para nosotros no es solamente física, también es mental; los ciudadanos son consumidores de lo global, lo local ha ido perdiendo fuerza, ya no importan las calles de los barrios que fueron los primeros elementos de la integración cultural, social y vecinal. El barrio es ahora el lugar del que queremos huir hacia lo moderno, a las grandes ciudades con grandes edificios, autos modernos y luces de neón en demasía. Conectados a lo postmoderno reconstruimos nuestras identidades muy alejadas de nuestras tradiciones y costumbres, porque según los entendidos en la materia, eso no está de moda y el mundo vive aferrado a la moda, a lo postmoderno.

Estos procesos que experimenta el mundo producen una masificación desbordante de las ciudades, destruye las fronteras y produce el abandono masivo de lo que es propio para insertarse en lo ajeno. Se vive en su pueblo con los sueños en el resto del mundo. Memorizando las incidencias del presente vamos alejándonos de lo nuestro, esos valores que por tradiciones hemos ido heredando van desapareciendo; ahora lo que importa es poder llegar a la gran urbe, desde donde podremos vigorizar las fuerzas del desarrollo. “Sea como sea, lo que parece claro es que las tecnologías de la información y, especialmente, estas a las que llamamos

nuevas tecnologías de la información, son responsables de la creación de un espacio digital que no entiende de distancias físicas ni de territorios fijos y discernibles.” Joan Mayans.

La incorporación de la sociedad a un modelo de vida divorciado de la realidad, como reflejo de lo real, el conjunto de signos que deambulan en la esfera de lo mediático y la fuerza o papel preponderante que juega la sociedad de la información, junto a su acumulación de normas sociales, es lo que Jean Baudrillard llama el simulacro de la cultura, en el que según él, se simula lo que no se es y se disimula lo que es. Ciertamente que la sociedad actual carece de esos rasgos que afloran a la verdad. Todo parece que el multiculturalismo, la desterritorialización y la globalización resumen los modelos de ciudadanía, cultura y economía política que copan el mundo. Aunque para muchos, la realidad es la base de la verdad, para otros no es más que imaginarios desprovistos de sentidos y carentes de enfoque social. La realidad es simulada en aparente intromisión con lo real. Así vemos que los ciudadanos de los países pobres se embarcan hacia esas naciones que simulan el progreso y el desarrollo social colectivo e individual de los que en sus territorios no han podido salir de la pobreza extrema.

Lo que vemos a diario es el reflejo de una realidad profunda que, como dice Baudrillard, enmascara y desnaturaliza esa realidad que conscientemente se crea.

Cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido. Pujanza de los mitos de origen y de los signos de la realidad. Pujanza de la verdad, la

objetividad y la autenticidad. Escalada de lo verdadero, de lo vivido, resurrección de lo figurativo donde el objetivo y la sustancia han desaparecido. Producción enloquecida de lo real y lo referencial, paralela y superior al enloquecimiento de la producción material: así aparece la simulación en la fase que nos concierne. Una estrategia de lo real, de neo-real y de hiperreal, doblando por doquier una estrategia de la disuasión.¹

La realidad es la representación de lo real, pero, muchas veces, esta representación es manipulada a tal grado que lo que queda de lo real no es más que una creación falsa, que en la mayoría de los casos genera patrones de conducta, alterando el equilibrio social, económico y cultural de los pueblos. La cultura como consecuencia de esa simulación se atrofia y se desancla, creando empobrecimiento de la producción, tanto material como espiritual.

Lo insólito de todo esto es que mientras las sociedades industrializadas amplían su capital y el control de la información, los pueblos en desarrollo van perdiendo no solamente la sensatez de sus prácticas cotidianas, sino también su fuerza productiva, su independencia económica, puesto que sus gentes emigran constantemente. Por un lado la capacidad creativa cruza las fronteras para adentrarse a esa nueva forma de construcción de la realidad que aparentemente está centrada en el ofrecimiento de oportunidades.

La desubicación de lo propio, el desconocimiento de lo que se es, la pérdida de los valores sociales son las características

¹ Baudrillard Jean, *Cultura y Simulacro*, Editorial Kairos, Barcelona, España, 1978.

que acompañan a la masiva emigración, para instalarse en estas sociedades multiculturales, en las que se van perdiendo la solidaridad, la razón de estar juntos. Los espacios del territorio y la cultura, con sus saberes, costumbres, hábitos y procesos cotidianos, van apareciendo como flujo económico, produciéndose una comercialización de la cultura y una desterritorialización. Ya lo que para muchos era fuente de orgullo el ocupar tal o cual territorio que venía a partir de la apropiación que se origina en haber nacido y luego obtenido el certificado de nacimiento, lo que lo acreditaba como miembro de dicha sociedad y en consecuencia de dicho territorio, es solamente lugar de vida.

En el día de hoy los territorios se han divorciado del Estado; lo que se constituía como un factor fundamental para la aproximación de las identidades, mediante la interacción social, es ahora un elemento insignificante de descomposición de la creatividad y la cultura.

La identidad es una construcción que se relata. Se establecen acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo o a la independencia lograda enfrentando a los extraños. Se van sumando las hazañas en las que los habitantes defienden ese territorio, ordenan sus conflictos y fijan los modos legítimos de vivir en él para diferenciarse de los otros. Los libros escolares y los museos, los rituales cívicos y los discursos políticos, fueron durante mucho tiempo los dispositivos con los que se formuló la identidad de cada nación y se consagró su retórica narrativa.” (*Consumidores y Ciudadanos, Con-*

flictos multiculturales de la globalización, Néstor García Canclini).

Si bien es cierto lo que plantea García Canclini, en torno a la construcción de la identidad, es importante instalar en el debate de lo público el anclaje de las culturas en su propio territorio, a sabiendas de la gran avalancha de culturas que mediante los mensajes culturales invaden el territorio local. A esta invasión se suman las problemáticas económicas que enfrentan los países en desarrollo, la poca o ninguna capacidad para competir tanto en la elaboración de los mensajes culturales, como en la producción de bienes y servicios. Cómo defender la soberanía, la nación y la cultura si el relato, los rituales cívicos, y el territorio son meras cosas del pasado y no están en los proyectos de nación con miras al fortalecimiento y concreción de las identidades amparadas en el territorio.

Martín Hopenhay en su libro *El reto de las identidades y la multiculturalidad* señala: Los discursos de la modernidad y el desarrollo lograron generar un orden y un imaginario centrado en conceptos como Estado-Nación, territorio e identidad nacional. Hoy estos conceptos se ven minados por fuera y por debajo: de una parte la globalización económica y cultural borra las fronteras nacionales y las identidades asociadas a ellas, mientras la diferenciación cultural cobra más visibilidad y voz dentro de las propias sociedades nacionales. La relación entre cultura y política queda radicalmente cuestionada en la medida que el Estado-Nación pierde su carácter de unidad político-cultural y tiende a restringirse al carácter de una unidad político-institucional, con funciones regulatorias en el campo de la economía y de los conflictos entre actores sociales.”

Estudiar cómo se están produciendo las relaciones de cotidianidad, ruptura e hibridación entre sistemas locales y globales, tradicionales y ultramodernos, de desarrollo cultural es hoy uno de los mayores desafíos para repensar la identidad y la ciudadanía.²

Las relaciones de la cotidianidad que plantea Canclini están siendo afectadas por la poca o ninguna congregación de las sociedades. Las necesidades de trabajo y producción de dinero, el apego a las nuevas leyes y conflictos, el desconocimiento del territorio y de la dinámica de lo cultural, así como la desocialización acompañada de la mediación de los medios masivos de comunicación están impidiendo la integración de las gentes hacia un puente común de desarrollo social; convivir juntos y apoyarnos mutuamente para el fortalecimiento de la cultura, aún fuera del territorio, debería ser la clave.

Cuando miramos nuestro entorno social, mediático y territorial se nos hace un poco difícil mirar más allá de los linderos de la época, ya que ésta lo consume todo, lo arrebató todo, lo enferma todo. Esto acontece al aparecer el alba y desacontece al aparecer el alba de nuevo. Un episodio antecede al otro y así va tejiéndose la cotidianidad global, en donde el espectáculo es visto como reflejo real de lo vivido y no como tumulto del sosiego y abandono de lo propio, para adentrarse a la libido de lo cotidiano. Plan estratégico de las sociedades industrializadas que dominan todo el engranaje de la dinámica social, productiva, interactiva, y sorprendentemente extraña de la vida en sociedad.

La vida en sociedad tiende a estar divorciada de su contexto inmediato. Lo hegemónico, lejos de ser la concentración del poder en todos los órdenes, es actualmente una simbiosis de significados manifiestos en cada uno de los elementos que concentran la expansión global de lo real. La seducción de los seres humanos para que comprendan que el tiempo es propicio para la articulación de lo social hacia una forma común de verlo todo, es el eco que amplía la consolidación de los mercados, los tratados de libre comercio, los acuerdos de cooperación internacional, la moda, el cine, las industrias culturales, la información internacional, la opinión pública internacional, entre otros.

Con la creación de imaginarios sociales que estimulan la colocación de una realidad, que nada tiene que ver con los signos fundantes de lo real, se forman estereotipos, personajes, símbolos que erosionan el mundo; ya nada parece ser imposible. Estamos amparados por ese aparato que improvisa sensaciones y acciones que cambian las realidades embrionarias de los sucesos sociales. Un espacio que antes era un camino incierto ahora se ha convertido en un torbellino sincronizado de mundos infinitos sucediendo al mismo tiempo. Mientras en el televisor empieza la guerra, bombardeos, cuerpos mutilados en plena calle, sangre, mucha sangre. Una madre llora con desconsuelo. En la radio desaparecen los bosques, incendios forestales, el clima se descontrola, escasea el agua, niños muriendo de sed. En el periódico crece el narcotráfico, muerte, muchas muertes, violencia doméstica, mujer joven asesinada por celos, la justicia es una porquería, las fuerzas del orden son

² García Canclini, Nestor, *Consumidores y Ciudadanos, Conflictos Multiculturales de la Globalización*.

cómplices de los delincuentes. En el cine, el sueño americano, el país de las maravillas, rascacielos, héroes superdotados, jóvenes idiotizados. En la Internet todo puede suceder, representación de una realidad que se consume a sí misma. Era digital en donde se despersonalizan hasta los imaginarios de lo propio.

Minimizar la vida de las ciudades a una sola manera de ver el mundo con anticipo de una aldea cambiante, a medida que pasan las horas y que los puentes dejan de ser obstáculos del desconcierto para convertirse en fuentes de expansión del capital y en consecuencia abandono de lo nuestro. Indica que inevitablemente estamos enfrentando el destino de las naciones a la inmediatez de un grupo que deshumaniza los procesos en pro de la expansión de las nuevas redes de convivencia, sin memorizar las producciones de las sociedades. Las amplias formas de ser, y la implementación de las culturas en esta nueva era del consumo.

La realidad de la sociedad actual es insípida, insignificante y carente de reflexiones serias sobre el rumbo de la humanidad. La gente se ha acostumbrado a vivir nada menos que el instante mismo, con una visión de futuro sin fundamentos y observando sólo a través del cristal de lo posmoderno.

En varias ocasiones hemos hablado de desarrollo, pero en qué consiste el desarrollo. En el informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la Fundación Santa María, Ediciones UNESCO, aparecen dos definiciones que se contradicen. Por un lado, El desarrollo es un proceso de

crecimiento económico. Una expansión rápida y sostenida de la producción. La productividad y el ingreso por habitante. Por otro lado, es un proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes se alimentan de él para llevar adelante a lo que atribuyen valor.³

Las dos definiciones de desarrollo carecen de fortaleza social, mientras la primera se centra en lo puramente económico, la segunda crea una individualidad del hombre con su contexto, su cultura, sus manifestaciones cotidianas y su integración a una sociedad que le pertenece y que le necesita. El desarrollo implica la interacción del hombre con su medio ambiente, el desarrollo de sus capacidades de competencia en un mundo tan convulsionado, elevar su nivel de vida, pero en justa dimensión de su convivencia social. Lo que no estimula la producción, las redes de socialización, la educación, la emancipación de los pueblos, la colectividad como fuerza social, y la apropiación de la cultura, no puede jamás verse como desarrollo.

Si para hablar de desarrollo es importante la integración de todos en un plan nacional que implique el aporte de cada persona como parte de una sociedad, entonces, está de más decir que la desterritorialización imposibilita el desarrollo de la minoría. Las desbandadas masivas de los hombres y mujeres en edad productiva para instalarse en las sociedades desarrolladas, obnubila la expansión de las características esenciales del desarrollo de los pueblos más empobrecidos. Cómo puede un pueblo montarse en las vías del desarrollo, si la gente que tiene mayor capacidad de

³ Informe de la comisión mundial de cultura y desarrollo de la Fundación Santa María, Ediciones UNESCO.

competencia, mayor educación, y profesión de alta calidad, se auto exilia. Si las universidades de estos países educan a sus ciudadanos para que ejerzan sus labores de trabajo en otras latitudes. Cabe preguntarse, en qué país puede hablarse de desarrollo, si la desterritorialización solamente se da de una sola vía, de los lugares más pobres hacia los más ricos.

Obviamente que los que manejan el control de lo mediático, las grandes industrias, la expansión de la cultura globalizada, el manejo de la opinión pública internacional, la producción de los mensajes culturales que invaden todos los hogares sin intervención de los Estados, son las grandes naciones industrializadas. Y que por más políticas de controles de la emigración que elaboren, ellos mismos son los que estimulan, verdaderamente, este proceso de abandono del territorio.

El territorio fue la base de sustentación y anclaje de lo que constituye los ejes principales de la identidad, junto a los símbolos patrios, los barrios, las calles, las ciudades, que en su conjunto hicieron de los pueblos una representación de sus realidades más cotidianas. Ahora bien, se podrá articular al territorio la cultura global sin que eso atente contra la autenticidad de la cultura. Lo global subyuga a lo local. Será posible reconstruir las herramientas culturales locales con una visión globalizante sin que esto repercuta de manera negativa en los pueblos periféricos del progreso.

Desde una perspectiva identitaria, los pueblos en desarrollo enfrentan el desafío de involucrarse a la dinámica de la cotidianidad, al modelo económico mundial y al

neoliberalismo a sabiendas de que los valores que durante siglos han ido conservando, pueden verse amenazados y trizados por una inminente aculturación y apropiación de lo ajeno, en la gente, por influencias o por decisión propia, o por desnaturalización de las esferas del saber de la heredad y de las costumbres.

Los espacios de adulteración de la cultura se dan en el momento en que los individuos no se reconocen como tales, por lo tanto la representación que estos se hacen de sí mismos, es falsa e insignificante. "En el espacio de la cultura histórico-territorial, o sea, el conjunto de saberes, hábitos y experiencias étnicas regionales que siguen reproduciéndose con los perfiles establecidos a través de los siglos, los efectos de la globalización son menores."⁴ La verdad es que cuando de cultura se trata nada es más importante que sus representaciones signícas; de ellas se deriva la acumulación de riqueza, espiritual y material, no importa que estemos hablando de países en desarrollo o de los desarrollados; esas representaciones son el resultado de la experiencia y de la herencia.

El multiculturalismo, por su lado, establece encuentros y desavenencias, las culturas se entrecruzan y crean situaciones de discriminación en las sociedades con características multiculturales. Produce empobrecimiento de los factores intrínsecos de las culturas menos favorecidas con el desarrollo económico, educativo y social. La competencia por los espacios interculturales es desigual. El multiculturalismo, también debilita las etnias. En el cruce de una etnia con otra, se crea una hibridación que

⁴ Ibidem

se coloca en el espejo trizado del origen. Lo que aparece como el resultado de cruce de étnias no es ni una ni la otra, es una tercera construcción y dimensión simbólica. Nos preguntamos, entonces, ¿hasta qué punto se cruzarán las etnias en esta era de la interculturalidad, si tradicionalmente una etnia rechaza la otra? ¿Con el tiempo la diversidad cultural será tan significativa que se eliminarán las fronteras definitivamente y el mundo será verdaderamente global, no sólo desde el punto de vista económico y mediático, sino en todos los órdenes, como Estados por regiones articuladas a las sociedades dominantes?

Desaparecerán definitivamente los mitos, las creencias, las leyendas, las costumbres y las tradiciones. ¿Cómo podrán los países en desarrollo implementar medidas para el fortalecimiento de esos rasgos culturales,

que por cuestiones de la diversidad cultural y la multiculturalidad se atrofian en el camino? Obviamente que como dice el refrán dominicano: El que tiene más saliva come más hojaldres. No sé cómo nos haremos nosotros porque las hojaldres hace tiempo que desaparecieron del mercado. Lo que si podemos afirmar es que las culturas de los países pobres no se están debilitando como se cree en una ciudad multicultural; al contrario, los ciudadanos que han abandonado llevan la cultura en su equipaje, lo malo es que el poder económico y mediático interfiere en su dinámica social. Las comunidades establecidas en una urbe están haciendo el trabajo de adaptación al nuevo esquema social y al nuevo modelo cultural con el que se enfrentan. El territorio es importante, pero más importante es la cultura.



Cultura y diversidad en Santo Domingo: Un abordaje etnohistórico

JOSÉ G. GUERRERO

La isla de Santo Domingo constituye un laboratorio o archivo etnohistórico de América. Es el territorio en el Caribe con mayor diversidad medioambiental, historia compleja y cultura singular. No obstante, la tradición intelectual predominante desde la dictadura de Trujillo ha construido la cultura dominicana como un paradigma unívoco basado en valores físicos y culturales del blanco y de lo hispánico. Un aspecto que afecta el reconocimiento de la diversidad cultural dominicana estriba en el prejuicio anti haitiano, anti negro y antiafricano presente en la intelectualidad y una parte del pueblo dominicano.

Un punto de partida para la discusión es preguntarse ¿por qué los españoles escogieron a Santo Domingo para su primera colonia en América? Colón realizó en sus viajes (1492-1502) un extenso y pormenorizado reconocimiento en todo el Caribe incluyendo a las islas Bahamas, Antillas Mayores y Menores, Venezuela, Colombia y parte de Centroamérica. No sólo en la isla llamada por los aborígenes Haití, Bohío o Babeque —Quisqueya sólo en la mente de Pedro Mártir de Anglería, cronista que nunca

estuvo en América—, el Almirante de la Mar Océana levantó las primeras villas y fuertes de América, reprodujo la fauna y flora europeas y trajo los primeros negros o moros —dos según Bartolomé de Las Casas (1986:II:105)¹—, sino que plasmó en su testamento el deseo de ser enterrado aquí. La colonización se asentó en Santo Domingo por ser la isla donde la población aborigen alcanzó mayor desarrollo y diversidad. La arqueología ha demostrado oleadas migratorias desde el año 3 mil a.C. con modos de vida —preagroalfareros, ceramistas tempranos y agroalfareros— y procesos de fusión e hibridación en sus utensilios. Los diversos nichos ecológicos —montañas, valles, mares, lagos y valles intramontanos— fueron explotados por los aborígenes. Además de los llamados “tainos” existían grupos que hablaban otras lenguas como los macoriges y los ciguayos.

En mi libro *Los inicios de la colonización en América. La Arqueología como Historia* (1988) señalé que la fusión de bandas, aldeas y tribus era un proceso generalizado desde el siglo XIII d.C. y que de sus mezclas fueron pobladas las demás islas del Caribe.

¹ Las Casas, Bartolomé, (1986), *Historia de las Indias*, Santo Domingo, Ediciones del Continente, Editora Alfa y Omega.

Por eso fue relativamente fácil la conquista y colonización de toda el área a partir de Santo Domingo. La Arqueología ha desmontado la visión simplista y unívoca construida por la historiografía de la “sociedad taína” señalando que era compuesta por mezclas y fusiones de varias entidades parentales. Una cosa eran los “taínos” de Higüey con estrecha relación con los caribes de Puerto Rico y, otra los de Xaraguá en el oeste, con su producción de objetos suntuarios y mujeres para el matrimonio y el intercambio. Los mismos “caribes” no pueden ser vistos como habitantes exclusivos de las Antillas menores y sus ataques perseguían el objetivo de “tainizarse”, es decir, adherirse a las jefaturas de la isla de Santo Domingo. Se sabe que el ciguayo Mayobanex no quería entregar a Guarionex porque éste había enseñado a él y a su esposa a bailar el areíto, principal complejo festivo, parental y comercial de toda la región. Para justificar la guerra y la esclavitud, Colón creó una dicotomía entre taínos (leales) y caribes (caníbales). La reducción de la diversidad aborigen por motivos económicos y políticos fue el primer esquema reductor de la riqueza cultural en Santo Domingo.

Y los españoles ¿perteneían a una cultura o a varias? La misma presencia de italianos, como Colón y sus hermanos, acompañando a los españoles, indica diversidad y contradicción. Aunque la mayoría de los marineros salieron de Andalucía inicialmente –Pedro Henríquez Ureña cuestionó el supuesto predominio andaluz–, fueron los aragoneses quienes se enfrentaron al gobierno colombino. El propio Gonzalo Fernández de Oviedo, primer cronista oficial de América, hablaba de “las Españas”, en vez

de España en singular. Existen trabajos antológicos sobre la diversidad y fusión cultural de España desde los tiempos del Imperio Romano y sobre todo por la influencia de siete siglos de dominación islámica. Las mezclas de la población árabe y del norte de África con los españoles dieron origen a los mozárabes y moriscos, amén de que España era el país europeo con mayor población judía. Por existir allí una amplia colonia portuguesa e italiana presentó Colón el proyecto descubridor a los Reyes Católicos. Además éstos se hicieron acompañar de grandes humanistas italianos en su corte, como Pedro Mártir de Anglería. La unión de las coronas de Castilla, León y Aragón a partir de 1469, que creó el primer Estado moderno de Europa, fue en respuesta a la diversidad económica y social de España. Como Castilla quedó encargada de administrar las relaciones exteriores y Aragón las interiores, poblaciones como los navarros, los vascos y catalanes quedaron relegadas a un segundo plano. Estos tendrán que esperar los siglos XVII y XVIII para establecerse en América con un peso cuantitativo. A pesar de que el mismo año del descubrimiento de América, los Reyes españoles expulsaron a más de 150 mil judíos y otro tanto hicieron con los moriscos en 1502, Carlos Esteban Deive demostró que una parte de judíos y árabes pasaron a América como conversos y funcionarios. Lo cierto de todo es, como bien lo explica Roberto Cassá, esta política de expulsión de judíos y predominio castellano-aragonés traspasó las esferas étnicas y religiosas y contribuyó a marcar el rumbo de la historia de España creando una hegemonía cultural expresada por la intolerancia religiosa y preceptos raciales que extremaban los criterios

de la “pureza de sangre” como requisito del goce de derechos.²

La colonización de América fue simultánea con la de las islas Canarias, situadas a 95 kilómetros de África, poblada por bereberes norafricanos y reconquistados por normandos, mallorquines, portugueses y finalmente por España a partir de 1478. La política monopólica y proteccionista española produjo crisis en las islas que motivaron su migración a América desde el siglo XVII hasta el XIX. Con canarios se levantó en Santo Domingo el primer barrio extramuros de la ciudad colonial y se crearon pueblos en la frontera y se refundaron otros para contener el avance de los franceses del oeste y reactivar la economía de la isla. Más que española habría que hablar de la influencia hispano-canaria en la economía, las milicias, las familias y apellidos, la alimentación y la religiosidad. Las Canarias eran el punto de entrada y salida, junto con las islas Azores, Madeira y Cabo Verde, de la colonización europea de África. Allí se escenificaron las primeras fusiones culturales afro-euro-americanas. De Canarias fue que Colón trajo las primeras vacas, caballos y puercos y la caña de azúcar a la primera villa, llamada La Isabela, en 1493. De esta villa realizó las primeras expediciones al interior y construyó los fuertes que culminaron en Santo Domingo en 1498, la villa que Ovando traspasó al oeste del río Ozama en 1502 y que hoy ostenta el título de Primada de América y Patrimonio Monumental de la Humanidad.

El esquema político de Colón—llamado factoría— en remedo al esquema portugués que sólo buscaba comercializar en las áreas ocupadas, no colonizar, le creó problemas insalvables que terminaron por hacerlo regresar a España engrillado en 1500. Al estar su esquema de dominio basado en hombres “a sueldo”, con la repartición de beneficios entre él, su familia y los Reyes, trajo “pocas o ninguna mujer”. Pérez de Tudela desde 1955 señaló con acierto la contradicción entre poblar y colonizar en el esquema colombino. Las excavaciones arqueológicas dirigidas por quien escribe en La Isabela, construida según el modelo portugués de San Jorge da Mina, en África, evidenciaron la presencia de mujeres blancas que vinieron sin permiso oficial y escondidas en los barcos.³ El historiador Amadeo Julián ha localizado el nombre de tres de ellas. Su presencia puede considerarse el primer complot contra el gobierno de Colón en América. A falta de mujeres blancas, los españoles se casaron o amancebaron con las indias, no tanto por sexo como por poder. El propio Colón trató de casar a un indio llamado por él D. Diego, su principal guía o “lengua”, fundamental en toda la colonización española hasta 1520, con una hermana del cacique Guarionex con el objetivo de establecer una alianza cacical. Los roldanistas que representaban al pueblo llano se levantaron contra el gobierno de Colón en 1496 y se marcharon a Xaraguá, donde había la mayor cantidad de indias, algunas “tan blancas” como las españolas.

² Cassá, R. (2003), *Historia social y económica de la República Dominicana*, T. I, Santo Domingo, Editora Alfa y Omega.

³ Guerrero, José (1988), *Los inicios de la colonización de América. La arqueología como historia*, Santo Domingo, Editora Taller.

Allí construyeron una sociedad mixta indo-europea y los españoles se hicieron virtualmente “caciques blancos”, aunque con esquemas de explotación europeos. Tanto poder adquirieron estos indo-hispanos que Colón tuvo que concederles el derecho a la repartición de tierra e indios, la antesala de las encomiendas, y el gobernador Ovando efectuó la llamada “matanza de Xaragua” para destruir ese núcleo de poder alternativo, ahorcando a la cacica Anacaona en la plaza pública y obligando al 40% de los españoles —amancebado con indias— a casarse, con la condición de que perdían sus derechos como españoles. El escaso número de mujeres blancas y el poder de las indias en la sociedad cacical y el gobierno colonial inicial determinaron uniones permanentes entre españoles e indias durante los primeros cincuenta años de la colonia.

Los primeros mestizos nacieron en La Isabela en 1494 o 1495 y el origen de la fundación de Santo Domingo se ubica con una leyenda amorosa de la cacica Catalina y Miguel Díaz, quienes habrían tenido el primero o segundo mestizo de América. Los españoles notaron de inmediato que dependían de los aborígenes en materia de guías, lenguaje, mano de obra, alimentación y reproducción biológica. Quizás el primer producto indo-hispánico se originó en la alimentación. Como los alimentos se dañaron y el pan se pudrió, adoptaron la comida aborigen. Debió surgir muy temprano el refrán “a falta de pan, casabe”. El doctor Chanca, médico y físico, notó que en La Isabela los españoles se sostenían con los “ages y batatas” de los indios, y según Michele de Cúneo, los mezclaban con carne de jutías y perros indígenas, no con carne europea porque los animales estaban

destinados a la reproducción. La población indígena de Santo Domingo desapareció rápidamente. Dos años después del primer contacto con los europeos había desaparecido un tercio de la población, quedando para 1517 unos 12 mil aborígenes, de los 300 mil que se estiman para 1492. El trabajo forzado, enfermedades y guerras fueron factores mortales, pero no se puede descartar el papel de las mezclas con los europeos como factor de su desaparición o integración. El cacique Enriquillo, cuyo levantamiento contra los españoles fue exitoso entre 1522 y 1533, terminó con una capitulación con éstos, la cual le daba derecho a un pueblo, a un nombre español y a ser enterrado en la iglesia de Azua, a cambio de perseguir a los negros e indios que permanecieron cimarrones. Al contrario de lo que muestra la novela de Galván, la primera novela indígena americana con fama mundial, los documentos históricos muestran a un Enriquillo españolizado y enemigo de indios y negros.

Los negros fueron también reducidos a una ilusoria unidad racial, social y cultural por la esclavización europea. Los primeros negros que llegaron a Santo Domingo eran “ladinos”, conocían la cultura española y el cristianismo. Más que esclavos debían ser siervos domésticos y algunos co-partícipes de funciones burocráticas, como sucedió en Puerto Rico donde uno de ellos llegó a ser conquistador. El gobernador Ovando tenía un “negro loro” como cocinero, famoso por su comida y su violencia contra los indios. Al parecer, Colón trajo dos negros en el Segundo Viaje y un nutrido grupo de ellos debió llegar antes de 1502, pues en aquella fecha Ovando recomendó a los reyes el cese de su importación por mezclarse con los

indios y enseñarles malos hábitos, como el alzarse entre los montes. A pesar de que en Santo Domingo y el resto de América, las mezclas de indios y negros no siempre se realizaban con armonía y reciprocidad—como lo demuestra el hecho de que el negro Lemba le destruyera el pueblo a Enriquillo y le robara sus mujeres como sucedió en una ocasión—, la mezcla afro-indígena se produjo por ser escasas las mujeres negras. Sólo después que los españoles notaran que los negros se hacían más dóciles si estaban casados con sus mujeres se comenzó a importar negros con cierta proporción de hombres y mujeres. La desaparición del aborigen y el cambio de la economía del oro por la de la caña de azúcar motivaron la importación de negros “bozales” traídos directamente de África a partir de 1517. Ya para 1550 los negros predominaban en la demografía de Santo Domingo por encima de blancos e indios. De todas maneras, como los esclavos no podían traer su cultura material e intangible como lo deseaban, tuvieron que adaptar los esquemas de sobrevivencia de los aborígenes y españoles y, en gran medida, reinventarlos. La influencia aborigen continuó a través de los negros esclavos y éstos dieron el tono dominante a la cultura, sobre todo por la migración española hacia Tierra Firme, la pobreza y el abandono inveterado que sufrió la colonia, sobre todo a partir de la invasión de Francis Drake en 1586.

Los negros provenían de distintas regiones de África según avanzaba la esclavitud portuguesa, holandesa, inglesa y

francesa desde las islas Cabo Verde, a la costa de Guinea, el golfo de Calabar y las regiones Congo-Angola.

Tal era la diversidad entre los africanos que algunos autores piensan que era mayor que la existente entre los europeos y los aborígenes. Un proceso homogéneo se inició en las islas Cabo Verde, donde llevaban negros de diversas etnias a aprender un creole del portugués. La política colonial osciló entre mezclar a los negros o dejarlos separados por etnias. El objetivo era impedir la comunicación y los levantamientos, lo que mejor se lograba con casamientos, manumisiones, trabajo adicional y festividades. En Santo Domingo se formaron las primeras cofradías de negros, mulatos y blancos, algunas exclusivas y otras mezcladas, desde 1503. La del Espíritu Santo de Cotuí, creada en 1532 ó 1533, está directamente ligada a la fundación de ese pueblo minero y actualmente es la más antigua vigente de América.⁴ Me tocó presentar con otros investigadores la candidatura de una expresión afín como los Congos de Villa Mella, que también practica rituales funerarios y la beneficencia social, así como la expresión del teatro popular danzante de los Cocolos de San Pedro de Macorís, declaradas respectivamente Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad en 2001 y 2005.

Carlos Esteban Deive ha identificado un total de 133 etnias africanas en Santo Domingo. En un estudio de las etnias en ingenios azucareros del siglo XVI predominaban los bran, biáfaras, mandingas, zapes, bañoses, manicongos, wolofs, biojos,

⁴ _____, (2005), *Cotuí, villa, carnaval, cofradía y palos. Un estudio etnológico*, Santo Domingo, Editora Universitaria, UASD.

terranovas, carabalés, lucumíes, berbesis, congos y angolas.⁵ La temprana mezcla de negros y blancos en Santo Domingo es concomitante con la aparición del primer criollo de América, sea blanco, negro o mezclado, pero nacido localmente.

Durante el siglo XVII Santo Domingo vivió una época de miseria, abandono de la economía azucarera, economía hatera y con un situado que llegaba de México para el pago de la burocracia colonial. Los accidentes orográficos crearon cuatro zonas o "culturas" diferentes: el centro tabaquero, el sur maderero, el este ganadero y la frontera mercantil. Fue con los caminos y carreteras construidos durante la ocupación militar norteamericana (1916-1924) que se atenuó el regionalismo en Santo Domingo. Las relaciones de esclavitud se matizaron por el patriarcalismo y el acercamiento de los modos de vida de esclavos y libres. La lucha social se desvió hacia la confrontación con el colectivo vecino en formación, lo que incluyó la intención deliberada de mostrar un contraste entre las dos partes de la isla. Desde el mismo siglo XVI la isla de Santo Domingo fue atacada y ocupada por pobladores enemigos de España y de su comercio monopólico. En la isla Tortuga y la costa norte se desarrolló un comercio de contrabando por portugueses, franceses, ingleses y holandeses con los españoles y criollos de Santo Domingo. Era un negocio tan lucrativo que las autoridades españolas ordenaron quemar todo el norte y suroeste del territorio con las "devastaciones de Osorio" en 1605 y 1606 y concentrar la

población en una guardarraya alrededor de la Capital. La medida produjo lo contrario a lo que se buscaba: no sólo permitió el poblamiento de extranjeros sino que con el tiempo se convirtió, bajo el dominio francés, en la colonia más rica del mundo llamada Saint Domingue. Mientras tanto, en el Santo Domingo español, situado en el oriente de la isla, se desarrolló una economía hatera mestiza o mulata.

A partir de 1650 el mulato predominó en la población y se convirtió en el prototipo del criollo con raíces locales. En contraste con el 10% de esclavos y una proporción menor de blancos, los mulatos pasaron a constituir el grueso de la población con alrededor del 80%. El mestizaje dejó de estar centrado en la relación entre blancos y esclavas para expandirse a nuevas variantes que incluían esclavos con mujeres libres. Los cruces entre categorías sociales y étnicas no solo eran producto de la realidad circundante sino de la voluntad de muchos para mejorar el estatuto social, lo que antes resultaba más limitado y se refería con exclusividad a las mujeres negras o mulatas. El mulato criollo se identificaba a un paradigma cultural emergente. Con más fuerza de lo ocurrido entre los criollos blancos, los mulatos se desembarazaron de muchos aportes hispánicos originarios o bien los sometieron a reprocesamientos inéditos. También con más fuerza que los esclavos, olvidaron moldes culturales africanos. En todo caso los africanos constituyéronse en protagonistas del desarrollo de marcos culturales locales inéditos. El complejo cultural

⁵ Deive, Carlos E. "Nuevas aportaciones al conocimiento de los orígenes étnicos de los esclavos africanos traídos a Santo Domingo", en: Presencia africana en la cultura dominicana. Centro Cultural Español, Santo Domingo, 1997, pp.12-23.

que sirvió de fundamento al pueblo dominicano comenzó a estructurarse sobre la base de una conjunción y desarrollo de patrones culturales previos y de la creación de referentes novedosos, originales de la isla, producto de la práctica de la comunidad. La cultura criolla, si bien iniciada por la asociación con el nuevo medio de los españoles que decidieron tener en América su destino, cobró perfiles más amplios y definidos con la emergencia del sector mulato.⁶

Durante el siglo XVIII se desarrolló una economía en la isla de Santo Domingo complementaria entre las colonias francesa y española. Entre 1795 y 1809 la parte española pasó a Francia en virtud del Tratado de Basilea, consolidándose la presencia francesa en la parte española con graves consecuencias y cambios en todos los órdenes de la economía, la sociedad, el derecho, la religión, la cultura y las ideas. A pesar de tener hábitos y costumbres diferentes, se registró cierto intercambio cultural entre españoles y franceses en Santo Domingo.

César Cuevas y Guillermo Díaz, en los ensayos más completos sobre la época después de la documentación publicada por Rodríguez Demorizi sustentan “que la Era de Francia nunca existió” y prefieren el término “presencia francesa” (1802-1809) porque “no dejó a la posteridad cosas tangibles que pudieran exhibirse como huellas o trazas de un período glorioso.”⁷ Tienen razón si se estudia la cuestión según el criterio exclusivo político. Pero es diferente si examina la cultura y la vida cotidiana. Así, no sólo

habría que ampliar el área de acción de la influencia francesa a partir del siglo XVIII —por lo que es más correcto presencia que Era—, sino que se podría hacer un “corte epistemológico” de un antes y después de la misma. No quedó ningún aspecto de la vida dominicana al margen. Al respecto se podrían citar la comida —comer con cubiertos y en una mesa, servirse pan y tomar chocolate, plátanos, habichuelas con dulce—, el beso y el galanteo amoroso, el paseo público, el salón de baile, la contradanza y los antecedentes del merengue, los hoteles y restaurantes, el código napoleónico, el patronímico dominicano, los colores de la bandera y el nombre de República Dominicana (en remedo a la República Francesa), la Constitución, las ideas políticas, los libelos y pasquines, los chivatos llamados calieses, los estudios universitarios, las profesiones de la medicina y la ingeniería, el vocabulario, la toponimia, la literatura y los apellidos.⁸ En el campo intelectual, no hablar francés a principios del siglo XX era casi ser analfabeto, según Pedro Henríquez Ureña.

El caso de las habichuelas con dulce indica el proceso dinámico objetivo de formación cultural del dominicano. La información más aproximada hasta ahora publicada sobre el origen de las habichuelas con dulce es de finales del siglo XVIII y se relaciona con el dominio francés en Santo Domingo. El dato lo aporta Dorvo Soulastre, un militar francés que vino a Santo Domingo acompañando al general Hédouville el 27 de marzo de 1798. En su informe

⁶ Ibid. p. 223.

⁷ Cuevas Pérez, César & Díaz Bidó, Guillermo (2008), *Presencia francesa en Santo Domingo 1802-1809*. Santo Domingo, Editora Nacional.

⁸ Moya Pons, Frank, *La otra historia dominicana*, Editora Búho, Santo Domingo, 2008.

describe la emigración francesa de Saint Domingue (posteriormente Haití) hacia la parte oriental (hoy República Dominicana), entre la que se encuentra monsieur Francois Delalande, quien introdujo la costumbre de comer legumbres o frijoles, que bien podría haber sido el origen de nuestras habichuelas con dulce. Delalande llegó al país por una tragedia familiar. Vivía con su mujer e hijos en Fort Dauphin, al norte de Haití, donde tenía una pequeña finca de legumbres, cuya venta le aseguraba una subsistencia holgada. La desgracia surgió cuando un mulato le solicitó permiso para casarse con una de sus hijas, ante cuya negativa éste decidió, aprovechando la rebelión de esclavos en 1791, vengarse matando a las hijas y persiguiendo a la familia. El padre, la madre y los hijos varones huyeron a Montecristi y luego a Santo Domingo, donde un español, conmovido por la desgracia, le cedió un pedazo de tierra para su subsistencia.

En Santo Domingo, Soulastre degustó en una mesa servida “a la francesa”, frutos, legumbres y una “crema de zanahoria y frijolillos” producidos por Delalande y familia, quienes los introdujeron como costumbre culinaria entre los dominicanos: “Antes de su llegada a aquel lugar, los habitantes de Santo Domingo no conocían sino las legumbres secas que les venían de España o de la América septentrional, y nunca las habían visto verdes en sus mercados”. Esto había sido comprobado por otro francés llamado Moreau de Saint-Méry, que visitó a Santo Domingo en 1783. De las legumbres producidas por Delalande, a Soulastre le llamó la atención especialmente unos “frijolillos”, mejor cuidados que otros, los cuales se comían “tan finos y azucarados”

como en Francia. Como no le fue posible aclimatar los frijoles franceses a la tierra dominicana, los sustituyó por otros de los Estados Unidos vía Puerto Rico. A parte de estos “frijolillos finos y azucarados”, a Soulastre le brindaron una merienda de “lactinios, confituras del país, pastelones de azahar, merengues con vainillas, dulce angélico y chocolate”, entre los cuales se pueden identificar tres elementos básicos de las habichuelas con dulce: frijoles, productos lácteos y azúcar.

El proceso de fusión y síntesis culinaria del pueblo dominicano habría convertido estos ingredientes, después de la Independencia de 1844, en las habichuelas con dulce. Los frijoles franceses sembrados aquí y los importados debieron ser sustituidos por las habichuelas comunes que estaban en América desde los tiempos precolombinos. Los dominicanos aceptaron la costumbre francesa y pasaron a consumir frijoles franceses o criollos, azucarados o salados. Pero, si los franceses vinieron desde Saint Domingue ¿Por qué en Haití no se preparan las habichuelas con dulce? La respuesta es que la costumbre de comer frijoles azucarados a la francesa era un hábito culinario exclusivo de la nobleza y de los ricos plantadores. Al desaparecer de Haití o emigrar a otros lugares, la costumbre no llegó a hacerse popular, lo que sí, en cambio, sucedió en Santo Domingo. La razón la aporta Saint-Méry cuando afirma que “los esclavos son alimentados en general como sus amos” o el propio Soulastre cuando en Cotuí dice que la población es “una mezcla de todos los colores”. Otro argumento que permite relacionar los “frijolillos azucarados” franceses con el origen de las habichuelas con dulce es que Soulastre los describió en vísperas de Semana

Santa “cuatro días antes del Domingo de Ramos”, lo que indica que eran parte de esta conmemoración que incluía procesiones y un elemento carnavalesco como es la “quemada de Judas”. Cotuí inauguraba la Cuaresma con una comparsa llamada Mediodía, un hombre vestido de mujer seguido de un coro de niños voceando: ¡Habichuelas con dulce, por el burén, Mediodía! y en Miches muchachos disfrazados o tiznaos cantaban “muchachos qué quieren/habichuelas con dulce”.

Hasta el momento, los datos históricos permiten afirmar que la costumbre francesa de comer “frijollitos azucarados” se convirtió, producto del proceso de criollización, en la costumbre dominicana de las habichuelas con dulce. Hasta que se demuestre lo contrario, son un producto cultural único y auténticamente dominicano. Como exclusividad a nivel mundial deben figurar en el libro Guinness. Preparar y comer habichuelas con dulce es disfrutar del sabor de la Patria y de la esencia de la cultura dominicana: un plato dominicano que contiene al mundo entero.⁹

En 1809 Santo Domingo se libera del dominio francés y regresa al español, del cual se independiza en 1821; luego se unifica con el gobierno haitiano entre 1822 y 1884 y se separa en 1844 para volver a España en 1861 e independizarse definitivamente a partir de 1865. En 1916 y 1965 es ocupado militarmente por los Estados Unidos. Ningún país de América ha tenido tantas vicisitudes y resistencias políticas, militares y culturales como Santo Domingo.

Con lo francés llega también la influencia haitiana a Santo Domingo desde 1801 y sobre todo entre 1822-1844.

La historiografía tradicional dominicana insiste en analizar el proceso de dominación haitiana marcada por las ideas idílicas de la diferencia radical entre los pueblos haitiano y dominicano. Dichas diferencias son obvias y nadie se atreve a negarlas. Lo que no se puede aceptar es la visión, especialmente desarrollada durante la época de Trujillo, de que el pueblo dominicano está formado por una raíz hispánica, blanca, anti-haitiana y antinegra. Haitianos y dominicanos del siglo XIX no son los mismos que los del siglo XX y la actualidad. Se podrían mostrar aportes o causas haitianas de la separación dominicana del propio Haití. La influencia haitiana no se puede negar, pero tampoco exagerar negativamente. Es cierto que por lo menos cuatro presidentes han tenido cierta ascendencia haitiana—Luperón, Lilís, Trujillo y Balaguer—, y que la frontera hasta 1937, año de la matanza de haitianos, la moneda de cambio era la gourde. A pesar de que los haitianos vienen a Santo Domingo como migrantes en masa desde la ocupación militar norteamericana (1916-1924) y que en la actualidad se estima que más de un millón vive y trabaja aquí, la sociedad dominicana ha desarrollado aspectos culturales coexistentes dominicanos, haitianos y domínico-haitianos. Más que haitianizarse la cultura dominicana, el haitiano es quien se ha dominicanizado. Junto con el haitiano, trabajador en los ingenios de azúcar modernos, llegaron los “cocolos”, de las Antillas angloparlantes. Otras migraciones importantes vinculadas a la industria y al comercio desde finales del siglo XIX son los árabes o “turcos”, los italianos, cubanos y puertorriqueños. Acorde con los intercambios

⁹ Guerrero, ob. cit.

económicos se suceden las migraciones inglesas, francesas, alemanas, curazoleñas y norteamericanas. Así como entra una diversidad de migrantes extranjeros a Santo Domingo, también de aquí parte un volumen considerable de dominicanos al exterior. La segunda ciudad más poblada de dominicanos, después de la capital, es la suma de su población en los Estados Unidos y Europa. Tan importante es su presencia en los Estados Unidos que ha inspirado la novela del dominicano Junot Díaz "La breve y maravillosa vida de Oscar Wao", ganadora del

premio Pulitzer en el 2008. No obstante registrar procesos variados de cambio e intercambio cultural y de ser un laboratorio o archivo de la diversidad cultural en toda América, Santo Domingo sigue siendo presa del prejuicio social, racial y cultural que le hace identificarse con estereotipos europeos y norteamericanos, en un país donde la población es censada oficialmente como "india" y con escasos negros y mulatos, no obstante ser el país de América donde se trajeron los primeros negros y se realizaron las primeras mezclas de indios, blancos y negros.





San Miguel, Santiago Apostol y la Virgen María

La fiesta en el Perú y el mundo andino

LUIS ORLANDO REPETO MÁLAGA

Introducción

En el Perú y en el mundo andino, la fiesta es un momento de gran trascendencia para el grupo social, es un espacio donde se reafirma la pertenencia a una determinada identidad cultural y también es el momento donde se tejen relaciones sociales de vital importancia. Muchas de estas ceremonias forman parte del patrimonio inmaterial del Perú, debido a que se transmiten de generación en generación y pese a que han sufrido algunas variantes a través del tiempo, tenemos que registrarlas y contribuir a su conservación y difusión.

Para dichas festividades los peruanos contamos no sólo con trajes y coreografías, sino con un grupo de “saberes” tradicionales relacionados con la gastronomía y la música. Cada grupo humano de un determinado lugar prepara sus propios platos típicos, los cuales son servidos a todos los asistentes a dichas ceremonias. Del mismo modo, la música y los instrumentos musicales nos indican la región donde se realiza una determinada celebración: las *tarkas* y *sikuris* en Puno, los *waccrapucros* en Ayacucho y Huancavelica, los clarines

en Cajamarca, son ejemplos de esta diversidad cultural.

La fiesta en el Perú y en el mundo andino

Existen estudios acerca de la naturaleza e implicaciones de las fiestas en el área andina que señalan que podemos encontrar fiestas asociadas al ejercicio lúdico, creativo de la población, que son expresiones de catarsis social y se ven representadas y llevan consigo un sistema simbólico-ritual que es renovado año tras año, siendo esta reproducción la garantía de la supervivencia de dichas fiestas en el imaginario de los pobladores andinos.

La fiesta es un periodo de relajamiento social donde el hombre deja de hacer lo rutinario para festejar, celebrar, recordar, añorar, renovar, agasajar, olvidar o modificar hechos, situaciones y momentos trascendentales de la vida que generan estados de angustia que es necesario afrontar, dando “licencia para eliminar la rutina” y desarrollando el talante creativo, festivo y fantástico de los grupos humanos. En la mayoría de las veces la fiesta está asociada a conmemoraciones y celebraciones.

La vida social durante todos los periodos de la historia de nuestros pueblos está relacionada con las fiestas, cada fase de la vida humana individual o colectiva está asociada al ejercicio lúdico, festivo, ritual que revive, renueva y reanima al hombre de muchas maneras. Es en estos momentos de licencia o “momentos liminares” donde según la tradición se permiten actos y acciones que en otras situaciones están reñidas por las normas sociales.

En las sociedades con culturas cosmogónicas como la andina, el universo es un ente vivo y con dimensiones humanas, por lo que es influenciado por los agentes internos y externos que afectan la vida del hombre. Además, al ser un ser vivo, tiene que pasar por procesos de cambio que implican nacimiento, desarrollo y muerte. En estas fases se generan situaciones de espera y angustia que son resueltas mediante la fiesta, es decir, con el ejercicio creativo-fantástico, lúdico-competitivo, festivo-celebrante, ceremonial-ritual, técnico-empírico.

Es por esto que estas sociedades han desarrollado para superar estas fases una serie de ceremonias relacionadas al ciclo de la naturaleza, de la agricultura, al ciclo sagrado espiritual que ahora corresponden al santoral católico; es decir, son sustituciones, adopciones y recreaciones de creencias occidentales donde las figuras de los santos se humanizan y en algunos casos adquieren atributos ajenos a la versión oficial.

Estas fiestas son organizadas por grupos de gente generalmente asociadas a parroquias, que durante las ceremonias administran recursos que son redistribuidos entre participantes y asistentes a dichas fiestas. Estos grupos en la actualidad han

adquirido un nuevo significado y han encontrado que la fiesta puede ser vista como un “producto turístico” y han sido absorbidos por entidades estatales, gobiernos locales, que ven la fiesta como un recurso para el desarrollo.

Es así que las fiestas son organizadas por mayordomos, capitanes, centuriones, prebostes. Estos encargados tienen colaboradores que constituyen jerarquías establecidas que apoyan la gestión festiva tradicional. Las denominaciones varían según las actividades, ceremonias y rituales y ofrendas, así tenemos: mayordomos, alferados, “trono”, “obligados”, entre otros. En la mayoría de los casos se comprometen a colaborar con música, adornos para las andas, animales para la preparación de comida para los asistentes, o para ceremonias específicas como puede ser una corrida de toros.

La celebración de las fiestas en el Perú y en la zona andina es tan antigua como la presencia de otras manifestaciones culturales, como el arte rupestre y la cerámica, donde encontramos representaciones de grupos de personas con instrumentos musicales, haciendo rondas que presentan una actitud festiva. Los pueblos desde tiempos inmemoriales han desarrollado su carácter festivo y fantástico, no solamente con fines de producción, conmemoración, celebración o ritualidad, sino también como catarsis social, puesto que la fiesta aglutina, ritualiza, resuelve conflictos, democratiza la participación, genera obligaciones y derechos asumidos no de forma obligatoria sino de manera ceremonial.

Cuando los europeos llegan a América encuentran un grupo humano que dentro de su concepción occidental de ver el mundo realizaba una serie de ritos “paganos”

que debían ser eliminados. Ellos no se dieron cuenta de que la manera de manejar sus actividades diarias y ver el mundo se realizaba a través de estas fiestas, porque cantando y bailando se sembraban los campos, cantando y bailando construían caminos, cantando y bailando se construían estructuras públicas y religiosas; es decir, la naturaleza y las actividades de la vida diaria no estaban separadas de la sacralidad en la mentalidad andina.

Entonces, respondiendo a esta situación se realizan las campañas de extirpación de idolatrías que tenían como propósito desterrar estas creencias paganas y se fueron reemplazando santuarios y ceremonias relacionados al ciclo de la naturaleza y la producción por las fiestas que conmemoraban a Cristo, la Virgen y los santos. De este modo las fiestas tradicionales andinas se cristianizan. Ejemplo de esto es el caso de Pachacamac, que es reemplazado por el culto al Señor de los Milagros; Illapa es trocado por Santiago Apóstol; la Virgen María relacionada al culto al agua y de ahí surge el culto a la virgen de Cocharcas. En otros casos se trastocan mitos fundacionales como es el caso del Señor Cautivo de Ayabaca, el Señor Cautivo de Monsefú, el Cristo Cautivo de San Miguel de Cajamarca, el Señor de Huamantanga de Jaén, que son relacionados con los Hermanos Ayar que, según el imaginario andino, fundaron el Tawantinsuyo. Es decir, se producen recreaciones y reinterpretaciones y dentro de estas últimas se tienen nuevas mitologías sobre la aparición de imágenes católicas, cruces y rituales. Existen panteizaciones de símbolos religiosos del santoral católico, así como procesos de catolicismo incompleto de los símbolos del panteón andino.

Una fiesta religiosa, sea patronal o devocional tiene dos percepciones: la primera es la andina que nos remonta a una raíz prehispánica y la segunda es la occidental que nos lleva al pasado colonial.

La fiesta popular y su relación con el turismo, el mundo global y el desarrollo sostenible.

Como se menciona, las fiestas populares andinas tienen un componente religioso, otro profano y un complejo sistema de organización y actividades. Desde su origen, ya sea en la época colonial, en la republicana o en los inicios del siglo pasado, estas fiestas han tenido un desarrollo, otras han desaparecido, se han mantenido y finalmente, otras han recibido la influencia del exterior en este mundo globalizado.

Actualmente, este proceso de choque de culturas es inevitable, pues la comunicación está al alcance de más gente. En el caso peruano estas nuevas redes son las que se encargan de difundir estas fiestas: existen programas en la televisión estatal y privada cuyo tema es mostrar las fiestas de las diferentes regiones del país, su origen, desarrollo y estado actual. Este acercamiento hace que nuevos viajeros decidan emprender la travesía hacia un determinado pueblo para asistir a una celebración popular.

Estos nuevos visitantes son elementos extraños dentro de la celebración de una fiesta tradicional; pero, a la vez son elementos que nos hacen ver las posibilidades que las ceremonias populares, como generadoras de desarrollo social y económico tienen al interior del país, en este mundo global cuyos turistas y viajeros están interesados cada vez más en el turismo cultural y vivencial. Es aquí donde una adecuada planificación y

desarrollo de programas turísticos va a jugar un rol trascendental, pues se pueden acondicionar espacios para que las fiestas populares sean visitadas por gente que difundirá en otros lugares su experiencia.

Pero esta difusión no sólo es realizada por extranjeros. Los que migraron y que ahora viven en Norteamérica y Europa, quienes han extrapolado las redes de organización de fiestas de carácter religioso, en su mayoría a sus actuales lugares de residencia, como es el caso de las procesiones del Señor de los Milagros en Estados Unidos, España e Italia, donde existen cuadrillas, los devotos visten el hábito morado y se degustan las comidas tradicionales de dichas fiestas. Sin embargo, no solo se reproducen las fiestas en el exterior. En muchos casos los pobladores de un determinado pueblo que emigraron y tienen una buena situación económica, regresan a sus comunidades de origen por los días que dura la fiesta y ocupan los cargos de mayordomos y alferados.

Ocupar estos cargos representará para el mayordomo, una vez concluida la fiesta y si esta fue fastuosa, el incremento de su prestigio social dentro de su comunidad de origen, y en algunos casos dentro de las organizaciones sociales que existen en el lugar del que migraron. Este prestigio social es uno de los puntos que más satisfacen el modo de pensar en los Andes. Es decir, para los occidentales el dinero y las cuestiones materiales son signos de prestigio; para la cosmovisión andina, el prestigio social que uno pueda obtener en la organización de una fiesta patronal: si se hizo con una gran banda de música, la cantidad y variedad de comida y bebida repartida, la calidad del ropaje y los accesorios del santo patrón, son elementos que elevan el prestigio social al interior de las comunidades andinas.

Que la interculturalidad y la globalización “afectan” estas fiestas es un hecho del cual no se puede escapar, ya que en la actualidad, los medios de comunicación y las nuevas tecnologías cubren casi todo el orbe, pero la idea es que las organizaciones sociales como parroquias notables de un determinado pueblo, autoridades y mayordomos, sepan utilizar estas influencias en beneficio de sus ceremonias. Estas fiestas al ser parte del patrimonio inmaterial son un ente vivo, que se desarrolla en el día a día, por lo que los cambios se van a producir. Lo que se tiene que lograr es que los cambios sean equitativos y que no afecten la matriz de la fiesta. Así, por ejemplo, en el caso de la fiesta de la virgen de la Candelaria de Puno, se está dejando de lado la adoración a la virgen, dándole mayor importancia al encuentro de danzas que se da en el estadio de dicha localidad. Este encuentro recibe la visita de comparsas de Bolivia inclusive. Del mismo modo, las vestimentas de las comparsas han sufrido cambios con el paso de los años. Pero la posibilidad de repetición, de esta y otras fiestas, es la garantía de la supervivencia de éstas; además, no existe una manera oficial de realizar las fiestas, ya que al ser un patrimonio vivo, se amoldan a lo que el grupo humano que las conserva, organiza y lleva a cabo, decide cada año.

No debemos olvidar las posibilidades que para el desarrollo social y económico de un país, así como para la conservación y difusión de las fiestas tradicionales, representa el turismo cultural y la inserción de estas celebraciones en las redes de comunicación que existen a nivel global, a manera de un intercambio cultural con las otras naciones del mundo, en el cual nuestros

pueblos serán los mayores beneficiados. Si es que estas acciones se realizan dentro de programas bien estructurados, que protejan la fuente del recurso, es decir, nuestro patrimonio inmaterial; a la vez que sea apreciado por otros habitantes del mundo.

Características de las fiestas en los Andes

- a) *Naturalidad y sacralidad*: para el habitante andino la vida diaria y sus actividades están envueltas en un carácter simbólico y festivo, pues todas las acciones que realiza como la siembra, la construcción de una casa, los trabajos artesanales, son relaciones sociales que tienen gestos rituales, en algunos casos mínimos, pero que a la larga dan sentido a su lógica de vida.
- b) *Comunidad y familia*: las fiestas y ceremonias andinas responden a una mentalidad colectiva que comprende a todo el grupo social, desde la familia hasta el grupo comunal y a sus organizaciones, por lo que constituyen un nexo entre el campo y la ciudad. Si el grupo migra hacia otros países, las fiestas articulan la tradición con la modernidad. Es el caso del Señor de los Milagros, que poco a poco ha ido alcanzando a los distintos niveles del grupo social y ahora se reproduce y relaciona con los grupos de peruanos que viven en Estados Unidos o Italia.
- c) *Cánones profanos y sagrados*: la fiesta religiosa como ya dijimos se puede ver desde un componente natural y sacro, representado por las danzas, las comidas, las ferias que se llevan a cabo durante las fiestas. Lo sagrado está representado a su

vez por dos componentes: el religioso, la secuencia de ritos: las misas, las procesiones, las plegarias; y la sacralidad andina, que son las reinterpretaciones de la simbología católica de manera sutil en la mayoría de los casos.

Etapas del desarrollo de una festividad

Las fiestas se realizan mediante un proceso que es común a la mayoría de ellas. Estos procesos se inician cuando un nuevo responsable recibe un cargo de manos de los anteriores.

Asunción del cargo. Es la elección y la entrega a los nuevos responsables del “mandato” de realizar la fiesta; en algunos casos estos procesos son registrados a nivel jurídico.

Preparación de fiesta. Esta fase dura un año en el que se busca y se recibe las “obligaciones” y donaciones de los participantes, se reciben los bienes y servicios que se prometieron como ofrendas. Se prepara el programa de la fiesta y se elaboran los trajes de los Cristos, vírgenes y santos o de las comparsas que participarán en las ceremonias.

Celebración de la fiesta. De acuerdo con la duración de las ceremonias se preparan comidas, se celebran novenas, se realizan ferias, se realizan danzas, se llevan a cabo procesiones. Al final un nuevo responsable tendrá que asumir el cargo y será la garantía de que el proceso continúe un año más.

Fiestas con raíces andinas Virgen de Cocharcas

El culto a la virgen de Cocharcas es una celebración que abarca casi toda la

sierra central y sur del Perú. El culto se inicia en el distrito del mismo nombre de la provincia de Chincheros, región Apurímac. El nombre de esta virgen está relacionado al agua. Cocharcas proviene de *cocha*, palabra quechua que significa laguna, ciénega. El agua es un elemento muy importante dentro de la cosmovisión andina y en muchos pueblos se celebra la “fiesta del agua”, que es el momento en que se limpian canales o acequias para tener un año agrícola mejor. Es por esto que el culto a la virgen está muy enraizado en la mentalidad del poblador andino.

El culto a esta imagen se propagó hacia Junín y los pueblos de Orcotuna, Apata y Sapallanga y se celebra el día central el 8 de setiembre. En estos pueblos la fiesta es acompañada como en otras regiones del Perú, con comparsas y danzas como la “chonguinada”, las coyas de Sapallanga, los “avelinos”, entre otras.

La fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo

La fiesta en honor a la Virgen del Carmen se celebra todos los años, desde el 15 hasta 19 de julio en Paucartambo, Cusco, que desde tiempos prehispánicos ha sido un centro importante de tránsito comercial entre la selva de Q’usñipata y el Cusco. La población mestiza, inicia el culto a la Virgen del Carmen en contraposición a la población indígena que se vinculaba al culto a la Virgen del Rosario.

En este conflicto entre mestizos e indígenas, las danzas han desempeñado un papel fundamental, ya que constituyen uno de los elementos de competencia más

importantes. La vistosidad de sus trajes, la música, la complejidad de sus coreografías hacen de esta una fiesta muy importante en la región.

Los Cápac Chunchos, los Cápac Negros, los Majeños, los Panaderos, los Auca Chilenos, los Sicllas, los Chucchos, Contradanza, Cachampa, los Cápac Colla, son algunas de las comparsas que participan año tras año.

Virgen de la Candelaria

Según los historiadores en 1583 empieza el culto a la virgen, pero las raíces de su devoción se introducen en la época prehispánica, sólo se cambian fechas, iconografía y otros elementos; de este modo, la imagen traída de España no es más que la “Pachamama” redimida, ya que la virgen sigue relacionada a la protección de la agricultura de la zona frente a las inclemencias del tiempo.

Durante la fiesta se mezclan el fervor y el espíritu festivo y carnavalesco propios de los pueblos de nuestro país: lo sagrado y lo profano al mismo tiempo; la festividad de la Virgen de la Candelaria moviliza e integra a toda la comunidad puneña.

La fiesta de las Cruces

La cruz es un elemento traído por los españoles que, junto con otros, arraigó dentro de la cultura popular andina. No hay pueblo de la serranía, incluso de la costa, que no tenga una cruz en la entrada o en la salida de sus hogares; además, casi siempre está presente en la parte alta de los cerros tutelares, que son considerados seres vivientes y protectores de cada pueblo.

Así, desde los primeros días de este mes los mayordomos organizan grandes fiestas para adorar a la cruz del pueblo. En la cumbre del cerro tutelar se viste a la cruz con ropaje multicolor; luego se procede a la adoración, velándola en la pequeña capilla que

la guarda. Posteriormente, se lleva la cruz en procesión hacia el pueblo, siendo cargada por los fieles con gran esfuerzo hasta la iglesia principal donde se deja para los festejos durante todo el mes. Al finalizar la fiesta se lleva la cruz a su lugar de origen.



Identidades globalizadas: Resistencia y creación intercultural

JOSÉ ANTONIO MAC GREGOR

A mayor globalización, mayor es la emergencia de movimientos reivindicativos de sus propios sellos, aquellos que los caracterizan y diferencian de los otros... esa alteridad a partir de la cual se definen las identidades.

En lo puro no hay futuro
El futuro está en la mezcla
En la mezcla de lo puro
Que antes que puro... fue mezcla

Pau Donés

Sentido de pertenencia
Sentido de diferenciación
(Con el otro/alteridad)

Cultura

“Una forma integral de vida creada histórica y socialmente por una comunidad a partir de su particular manera de resolver –desde lo físico, emocional y mental– las relaciones que mantiene con la naturaleza, consigo misma, con otras comunidades y con lo que considera lo sagrado, con el propósito de dar continuidad y sentido a la totalidad de su existencia.” Ricardo Santillán.

Sistemas simbólicos de alto impacto

(Radio de significación colectiva)

- 1.- lengua
- 2.- historia
(Memoria)
- 3.- cosmovisión
- 4.- artes
- 5.- tradición
- 6.- innovación (creatividad)
- 7.- vida cotidiana
- 8.- patrimonio

Cultural

Todas las culturas forman parte del patrimonio común de la humanidad. La identidad cultural de un pueblo se renueva y enriquece en contacto con las tradiciones y valores de los demás. La cultura es diálogo, intercambio de ideas y experiencias, apreciación de otros valores y tradiciones, se agota y muere en el aislamiento. (Mundiacult 1982).

Patrimonio Cultural

El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos,

músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan un sentido a la vida. Es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo: la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas.

Todo pueblo tiene el derecho y el deber de defender y preservar su patrimonio cultural, ya que las sociedades se reconocen a sí mismas a través de los valores en que encuentran fuente de inspiración creadora. (Mundiacult 1982)

Artesanía de los indígenas huicholes

Las identidades "acechadas" sufren derrotas y pérdidas culturales; eliminan, adaptan y recuperan; imitan, innovan y desarrollan nuevas alternativas y opciones para crecer.

La modernidad sin tradición es tan vacía como la tradición sin innovación.

Un poder globalizador que enviste a lo local con afanes hegemónicos y lo local que se resiste a desaparecer mediante mecanismos de resistencia y a veces, de embate movilizador reivindicativo, producen una complejización de los modelos identitarios: universalización de los particularismos": indígenas, derechos humanos, mujeres, gays, artistas, ambientalistas, deudores, jóvenes.

Cultura y desarrollo

No es viable el desarrollo integral, equitativo, sustentable y autogestivo, si no parte de la cultura de la comunidad: su historia,

experiencias, conocimientos, técnicas, formas de producción material, lenguaje, formas de organización, fiestas, creencias y todo aquello que da sentido y rumbo a un pueblo.

Lo que importa, desde el desarrollo humano y cultural, es la generación y el fortalecimiento de vínculos, de redes, así como la configuración de sentido.

Respeto a la democracia; protección a las minorías; asunción a los derechos humanos; igualdad y equidad; promoción de los derechos culturales; lucha contra la pobreza; resolución pacífica de conflictos que involucran la violencia extrema y negociación equitativa, son algunos rubros que son competencia de la ética global y del desarrollo cultural de los pueblos.

La libertad cultural implica permitir a las personas la libertad de escoger sus identidades —y de llevar la vida que valoran— sin ser excluidas de otras alternativas que les son importante (como las correspondientes a la educación, la salud o las oportunidades del empleo).

(Informe PNUD 2004)

El pluralismo cultural
El multiculturalismo
La interculturalidad

Décimas de Guillermo Velázquez

Soy trovador juglar, soy trashumante
de fin de siglo en México el país
que ríe como elote de maíz
y muere bajo el sol como un danzante...
casado por la iglesia y con su amante
a nancas del caballo en estampida

hacia donde lo bíblico se olvida
y desmiente el folclor de panza y boca
un "kentucky fried chicken" y una coca...

Pertenezco a este siglo claroscuro
y entre iconografías que se me apilan
Soy hijo de John Lennon y Bob Dylan,
de la pirecua el son y el rock más duro;
de mi abuelo en la mina y del carburo
soy flama persistente, veta hundida
soy zapatista en Chiapas y escondida
hay una foto en mí -¡qué maravilla!-
con Marcos entre "el Santo" y Pancho Villa...

Soy huapanguero -¡amén!- y no me apena
el sombrero y la quinta decimista
pero no soy "un folk" oscurantista:
puedo jugar nintendo y matatena...
yo les toco "el querreque" y "la azucena"
ó "like rolling stone" (mi preferida)
cuanto se junta en mí tiene cabida:
luna y sol, dios y diablo, risa y llanto
porque yo mismo soy ¡fiesta y quebranto!.





Campesinas bolivianas

Diversidad cultural: Entre conflictos y diálogos, caso Bolivia

NORMA CAMPOS VERA

Antecedentes

Cuando nos referimos a diálogos y conflictos, éstos están implícitos en el acontecer de las relaciones humanas y sociales, y por ello, antes de abordar el tema, es necesario referirnos a la diversidad cultural como la multiplicidad e interacción de las culturas que coexisten en el mundo. Implica por un lado, la preservación y promoción de las culturas existentes, y por otro, la apertura de otras culturas.

Haciendo referencia a lo enunciado en el Fórum de las Culturas, realizado en Barcelona, la cultura no sólo es la referida a un pueblo o a una civilización, sino más bien, es la que se la relaciona con los diferentes actores colectivos, con el surgimiento de nuevos agentes sociales y políticos, es decir, pueblos indígenas, movimientos ecologistas, de género, campesinos, etc. Vemos que el término cultura se amplía al concepto enunciado por la UNESCO, se amplía en el marco de un proceso de transformaciones de las sociedades.

Comprendemos así que la diversidad cultural es un concepto en permanente construcción, es decir, implica un proceso de reconocimiento de la diversidad humana y de las formas en que ésta se representa: estilos

de vida, diferentes formas de pensar, religiosidad, sexualidad y etnicidad.

Vemos por otro lado, que el conflicto se percibe con la incompatibilidad de valores, expectativas, procesos y resultados entre dos o más partes, pudiendo ser ésta entre culturas o dentro de una cultura. El conflicto empieza usualmente con un episodio de confusión en la comunicación, que luego lleva a la interpretación errónea y al comienzo de un proceso de desconfianza mutua, que genera en la confrontación interpersonal o grupal.

Se encuentran en el marco de conflictos entre pueblos y grupos culturales, las diferencias, sus expresiones identitarias, religiosas, lingüísticas, entre otras, que requieren de espacios de diálogos y concertación. Este aspecto ha dado lugar a que los pueblos indígenas exijan el reconocimiento de sus derechos.

- 1) Contribuir a la cohesión de una sociedad nacional y favorecer la creación de nuevas relaciones sociales.
- 2) Proteger y promover las identidades culturales, fomentando las expresiones de las culturas y el diálogo intercultural en las sociedades y comunidades.

- 3) Facilitar la comunicación entre grupos, a partir del conocimiento, el entendimiento y la comprensión, asentando valores de tolerancia y convivencia, en función de estructurar una identidad común en un marco de multiculturalismo e interculturalidad, construyendo nuevas relaciones sociales.
- 4) Se debe trabajar conjuntamente con sectores educativos con el fin de afianzar la interculturalidad desde los comienzos mismos de la formación de individuos en la sociedad.
- 5) Es necesario trabajar en busca de consolidar los derechos culturales, de forma que se garantice la libertad cultural en todos los ámbitos sociales, impidiendo que éstos puedan ser manipulados para generar estados de conflicto y violencia.
- 6) Apoyar el desarrollo de políticas culturales, a través de diálogos, reflexiones y participación de la sociedad civil en la estructuración de éstas.
- 7) Es importante lograr la integración de las culturas étnicas en una cultura nacional, en una integración de las culturas nacionales en el marco de una identidad concordante con valores humanos diversos y que respeten la diferencia del otro, sin prejuicios ni asimetrías sociales ni culturales, con derechos y obligaciones.
- 8) Tarea importante es la sensibilización en la ciudadanía, mediante acciones educativas y comunicativas, en busca de la convivencia pacífica y el diálogo intercultural.

Estos elementos debieran ser parte de una estrategia de trabajo en la cual las

autoridades, los actores de la cultura, la sociedad civil, los gestores culturales, entre otros, deben trabajar para establecer líneas de acción que coadyuven al logro de una cultura basada en la paz, la comprensión y el entendimiento de los demás, no permitiendo el avance de la intolerancia, el abuso y la inequidad.

Esta festividad también se constituye en una clara dicotomía donde se combinan ritos indígenas y la religión católica.

En esta festividad participan desde autoridades hasta estudiantes, es decir, integra a todos los grupos y niveles sociales del país. En ese contexto existía la posibilidad de que la demostración folklórica sea afectada o postergada por las amenazas de los movimientos sociales, que estaban —como dije anteriormente— en su más alto momento de conflicto. Sin embargo, la presión de los sectores culturales ha sido tan fuerte que todos estos movimientos sociales aceptaron un intermedio. Es decir, todos bailaron, autoridades, manifestantes y el pueblo en general. Se dio la tregua.

Sin embargo este sólo es un ejemplo de cómo la cultura influye en el conflicto; existen otros, como los carnavales, donde cualquier conflicto social, político y hasta económico puede esperar y todos entran a un afán de alegría, festejo y reconciliación, dejando de lado cualquier animadversión u odio y por unos días se entra en espacio de comprensión e interacción, en un ambiente multicultural y de integración.

Estos dos ejemplos demuestran la importancia que tiene la actividad cultural en la ciudadanía y en el pensamiento de todos los actores que participan en las expresiones del patrimonio inmaterial en este caso. Se vio cómo un elemento cultural puede tener

importancia en la generación de diálogo, o mejor dicho, en la búsqueda de un elemento común, como es el respeto a la expresión cultural, y como a partir de ello, se puede generar una apertura al diálogo y aminorar las tensiones existentes entre los diferentes grupos sociales. Porque, definitivamente, las expresiones culturales deben constituirse en elementos aglutinantes, espacios de diálogo, de información, conocimiento y re-encuentro en la polarización, tal como muestran estos ejemplos.

Los gestores y promotores culturales en el conflicto y el diálogo

A manera de conclusión y con el fin de tomar un elemento para ver cómo la cultura puede incidir en la prevención, en bajar los niveles de tensión y conflicto, tomamos el rol del gestor cultural como apoyo a la generación de la cultura de paz. Si bien el conflicto es inherente a las sociedades y está presente en casi todos los ámbitos de la vida social, se debe trabajar en diferentes ámbitos y estructuras.

En ese sentido, creemos que los siguientes puntos se constituyen en elementos fundamentales a considerarse para lograr este objetivo. La falta de información y conocimiento sobre los pueblos, es decir, los unos y los otros, que habitan el territorio nacional. La aparición de posiciones de intolerancia hacia el pensamiento diferente o no coincidente con los propios; este proceso va acompañado por actitudes de imposición de poder e involucran factores culturales, ahondando el sentimiento de rechazo hacia quienes son o piensan diferente.

La falta de educación en la población, lo cual determina bajo nivel de comprensión e interpretación de los problemas que atañen a sus pueblos.

La cultura como factor de diálogo

Indudablemente, la cultura juega un papel importante en la mediación de conflictos y en un acercamiento al diálogo. Y para ello, quiero referirme a una expresión cultural como es la fiesta, concretamente al carnaval y las festividades folklóricas, como expresiones del patrimonio inmaterial que reúnen a miles de habitantes de todos los estratos sociales del país, integrándolos y logrando acercamientos que no se dan en ningún otro escenario.

Durante los conflictos que se dieron en el año 2003, donde existía un gobierno que no lograba resolver las exigencias de la población, surgieron muchos movimientos sociales con carácter reivindicacionista; estos hechos tuvieron su cúspide en octubre de ese año, momento en el cual debido a presiones sociales, el Presidente de aquella época renunció.

En mayo del mismo año, las presiones sociales empezaron a sentirse con mayor fuerza en la ciudad de La Paz, que estaba prácticamente paralizada por marchas de sectores populares, entre ellos campesinos provenientes de varias regiones del país, comerciantes informales, obreros, sectores relacionados a los servicios de educación y salud.

Y es precisamente en mayo cuando se realiza la importante Festividad del Señor del Gran Poder, expresión cultural del folklore que se desarrolla anualmente en las calles

de la ciudad de La Paz, capital política de Bolivia.

Esta actividad, con el pasar de los años, se fue apropiando con más fuerza de los espacios públicos, calles y avenidas, con la participación de alrededor de 20.000 bailarines y músicos de los diferentes sectores sociales de la ciudad. Otro factor más para mencionar es el sentimiento de pérdida de identidad, es decir, en un marco de globalización, donde la información transita en varias direcciones y existen presiones culturales poderosas hacia las culturas locales, con traspaso permanente de información a los grupos sociales, han surgido liderazgos que proponen un frente común en contra de esta tendencia, con la finalidad de fortalecer la identidad cultural.

Todos estos elementos están planteando tejidos políticos, sociales y culturales sumamente complejos, los cuales están en permanente dinámica y constante cambio, por lo cual es difícil prever el futuro, pero es necesario trabajar en función de conocer los puntos neurálgicos que atañen al conflicto.

Se espera abrir espacios o escenarios de diálogos a partir de la tolerancia, el reconocimiento al otro, aceptar lo diferente dentro de cada comunidad, que permitirá fortalecer la identidad nacional y permitirá mejorar la convivencia entre pueblos y culturas. Definitivamente este no es un proceso de corto plazo, por lo cual todos los sectores, incluido el cultural, deben jugar un rol en el proceso.

Los elementos fundamentales del conflicto cultural en el país

Existen factores generales en el inicio del conflicto; a continuación menciono algunos.

Se generan las tensiones culturales a partir de las diferencias raciales, de pensamientos, de ubicación en la sociedad, de la relación del individuo con la naturaleza, de la forma de organización, las sociedades involucradas con la identidad de los pueblos.

Dentro de los segmentos dominantes de la población, en el pasado han existido actitudes en desmedro de las poblaciones indígenas; estas actitudes aún prevalecen y se convierten en motivos que reavivan las tensiones y resentimientos entre unos y otros segmentos sociales.

Las poblaciones indígenas también han generado discursos de reivindicación, que también son factores que alimentan las tensiones, particularmente frente al pensamiento predominante en el oriente boliviano.

Existen procesos migratorios de tierras altas a tierras bajas; estos procesos incluyen demandas de territorio y acceso a los recursos naturales, los que se convierten en generadores de tensión. Tensiones generadas por décadas en el tratamiento diferenciado de las necesidades sociales en ambos sectores, dieron lugar, a que la parte más deprimida presionara para obtener la posibilidad de aprovechar los recursos naturales, directa o indirectamente.

Evidentemente, existen dos visiones diferenciadas sobre cómo deben aprovecharse los recursos; la visión de tierras altas, que tiene más relación con el manejo comunitario y la distribución equitativa, con un factor de protectorado estatal claramente definido. Sus liderazgos son diferentes a los de las tierras bajas, donde tienen mayor afinidad con factores del mercado, y prefieren el individualismo como factor de desarrollo, confiando más en la iniciativa de los sectores privados, para generar procesos

de desarrollo económico y social. Como puede verse, estas dos visiones tienen puntos de choque, que desembocan muchas veces en conflicto y violencia.

Se debe considerar también que los puntos geográficos o escenarios donde se desarrollan los conflictos, presentan espacios de incertidumbre sobre el futuro, debido a que se propician cambios sociales, pero estos son poco claros y dejan espacio a la duda sobre el devenir de los acontecimientos.

También se observa que los grupos que caen en el conflicto, son sectores con bajo nivel educativo o educación incompleta. En otros casos, tienen fuerte tendencia a la intolerancia con personas o grupos que no piensan igual que ellos.

Los conflictos pueden afectar a las estructuras del estado hasta convertirse en instrumento fragmentador e incluso desintegrador. En cuanto a conflictos relacionados a la cultura, mencionaré a continuación un ejemplo.

La práctica intercultural en las tierras bajas u orientales, hasta el año 2005 inclusive, eran toleradas y hasta cierto punto, practicadas por éstos. Así por ejemplo, en las tradicionales entradas de carnaval, los bailes collas y aymaras eran incluidos en diversos programas. Empero, desde el año 2006, los residentes altioplánicos han sido excluidos de la programación cultural de carácter oficial. De este modo, el diálogo intercultural hasta cierto punto armonioso y dinamizado también por aquellas uniones matrimoniales entre collas y cambas, sufrió una ruptura. Esta sólo es una muestra de los elementos fragmentados que se están generando en la sociedad boliviana.

En entornos urbanos, el tema pasó a ser diferente, porque las fuertes migraciones campo –ciudad generaron nuevos barrios e incluso ciudades, con poblaciones de bajos niveles educativos, bajos ingresos y con escaso acceso a los servicios básicos; este proceso generó también la aparición de conflictos en el entorno en el que se desarrollan estos procesos, por ejemplo los relacionados entre la ciudad de La Paz y el Alto, dos espacios continuos, interdependientes, pero que en sus características sociales presentan profundas diferencias y en la que se generan tensiones permanentes.

El conflicto en tierras altas y tierras bajas

El país ha sido, durante la última época, un generador permanente de conflictos, desde aquellos ligados directamente con reivindicaciones salariales, pasando por aquellos que se identifican más con luchas por el dominio de los recursos naturales, autonomías departamentales, hasta aquellos que tienen que ver solamente con disputas territoriales.

El sector occidental del país, con predominio de población indígena y campesina (principalmente Quechua y Aymara) es la más poblada del país, principalmente caracterizada por la pequeña agricultura, la comunidad como forma de organización.

El sector oriental del país (Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando) es el que en los últimos años ha generado mayores niveles de desarrollo, apoyado en el aprovechamiento de los recursos naturales (hidrocarburos, agricultura intensiva e industria), y donde mayor cantidad de individuos se identifican como blancos.

Estas realidades diferenciadas van generando procesos de conflictividad en los puntos de choque, tanto en las ciudades como en el área rural, el componente cultural ha empezado a tomar cuerpo hasta llegar a involucrar los elementos raciales. Es decir, los conflictos de valores y la multiplicidad étnico cultural para dar apertura a la reivindicación de los grupos étnicos.

El elemento fundamental está siempre sustentado en las visiones diferentes de cómo abordar la vida, particularmente en aquellos que tienen que ver con los grupos culturales que habitan tierras altas y tierras bajas, el choque y el contraste que se genera cuando habitantes de ambas regiones compiten por factores, como los económicos, sociales o culturales.

En ese contexto, durante los últimos años ha empezado un proceso de distanciamiento entre las dos posiciones, la de oriente y la de occidente, o alternativamente, la población de las tierras altas y de las tierras bajas. Estas con alguna cultura originaria del país. (Encuesta Nacional de Diversidad 2008, Fundación Unir).

Uno de los mayores problemas del país, ha sido y es la falta de integración entre campo y ciudad, además de un elevado grado de inequidad entre los dos espacios poblados. A partir del siglo XX se generan transformaciones, iniciándose con la revolución de 1952. Los cambios en las estructuras económicas y sociales que se dieron, generó una fuerte migración del campo a la ciudad. Es bueno aclarar que el campo se caracterizó principalmente por albergar a los segmentos indígenas originarios de la población, este proceso ha continuado hasta el presente siglo. Sin embargo, estos movimientos durante finales del siglo pasado cambiaron

de dirección, las migraciones empezaron a dirigirse hacia el oriente del país, es decir a las tierras bajas, atraídas por el desarrollo económico de la zona y también por políticas de repoblamiento, especialmente en el Departamento de Santa Cruz.

Precisamente en función de estos movimientos, en los últimos años se acentuó la lucha por los recursos naturales y la tierra; la generación de tensiones ha ido creciendo con el tiempo en la medida en que mayor población de las tierras altas se asienta en las tierras bajas y van enfrentando a los propietarios de tierras, exigiendo además mayores oportunidades y beneficios. Y es así, como este cambio en el equilibrio, genera la aparición de posiciones políticas de extremo.

Durante la historia siempre han existido tensiones entre las diferentes culturas que habitan el territorio boliviano, pero debido a que la dinámica de movilidad de las poblaciones era más bien limitada por la falta de infraestructura, medios de comunicación y posibilidades económicas, las migraciones eran muy reducidas y prácticamente se centraban en el traslado de pequeñas poblaciones hacia los centros urbanos cercanos; por tanto, la mayor parte de los pueblos tendían a permanecer en sus territorios de origen.

En ese sentido existían tensiones, pero las mismas tendieron a ser absorbidas por las dinámicas locales. Sin embargo en el último tiempo, estos movimientos, tanto campo –campo, como campo– ciudad, generaron un incremento de tensiones. En el primer caso, debido a la necesidad de tierras por parte de los campesinos, que dicho sea de paso por lo general provienen de pueblos indígenas originarios- han llevado al

incremento de conflictos y en las ciudades, con la aparición de la marginalidad, la delincuencia, el comercio informal, entre otros.

Koichiro Matsuura, sostuvo que “la diversidad y el diálogo de las culturas debe ser el centro del rol de la convivencia societaria y del desarrollo de la creatividad humana”, esto entendido desde la línea del pluralismo cultural para alcanzar la unidad en la diversidad.

Quiero en esta oportunidad referirme expresamente al caso de Bolivia, donde vivimos intensos conflictos en un vasto escenario de diversidad cultural. Bolivia es un país de grandes contrastes, presenta diferencias tanto a nivel geográfico, social y cultural. Su configuración geográfica también determina la existencia de variedad de culturas y visiones, esta diversidad genera múltiples tensiones en varios escenarios que van conformando la realidad socio cultural del país.

En general, en el territorio de Bolivia se pueden distinguir aspectos que diferencian muy claramente amplias zonas de su geografía. Por una parte, la cordillera de Los Andes que cruza de norte a sur por el sector occidental del continente sudamericano. Comprende también al llamado “Altiplano” o meseta andina, que es una gran planicie que se encuentra entre Los Andes y que presenta un promedio aproximado de 4.000 metros sobre el nivel del mar. Por otra parte, también comparte territorio de la cuenca del Amazonas con

Brasil y Perú. Así como con Paraguay y Argentina, la Cuenca del Plata.

Bolivia es un país de amplia diversidad cultural, existen alrededor de 36 pueblos originarios, donde los de mayor peso demográfico son los pueblos Aymara y Quechua, y en menor medida Guaraní. Existen otros 33 pueblos que se encuentran diseminados por todo el territorio y que no presentan grandes grupos humanos entre sus poblaciones. La mayor parte de estos pueblos se encuentran en zona bajas o tierras que se encuentran por debajo de los 1000 metros sobre el nivel del mar. Los pueblos de tierras altas son los que tienen mayor presencia de población en el país. Su crecimiento ha llevado con el tiempo a generar migraciones incluso a las zonas bajas del país; así, su presencia se extendió casi a todo el territorio boliviano, presencia que se nota particularmente en los centros urbanos.

En algunos estudios que se realizaron durante los últimos años, con relación a la identificación de la población con segmentos como el mestizo, indígena y blanco, se obtuvieron resultados interesantes para el análisis. Del total de personas consultadas sobre cómo se identifican, el 73,3% de la población se autoidentifica como mestiza, pero al mismo tiempo, los entrevistados afirman pertenecer en un 67% a algún pueblo indígena; al parecer estos resultados muestran la afinidad de los individuos que se autocalifican como mestizos.





Raúl Ricardo Alfonsín

Diversidad cultural, una práctica.

La experiencia del Centro Cultural San Martín

MARÍA VICTORIA ALCARAZ

La diversidad cultural es conflicto

Movilizador, estimulante, inspirador de iniciativas que motorizan un mundo mejor. Sí, pero en su núcleo anida el conflicto latente de las diferencias que nos obligan a trabajar tras el objetivo de la convivencia.

La diversidad cultural no es un paseo ameno para tranquilizar conciencias ni un concepto para barrer desigualdades bajo la alfombra. Es una meta superadora a la que podemos y debemos aproximarnos por medio de una práctica cotidiana, continua e intensa.

¿Cómo hacemos para diseñar la política cultural de una institución, guiados por el concepto de diversidad?

¿De qué herramientas podemos valer-nos a la hora de enfrentar las dificultades que se nos presentan para aplicar en la vida real valores que sostenemos y defendemos, como es el caso de la defensa de la diversidad cultural?

Mi experiencia tras casi siete años al frente del Centro Cultural San Martín tal vez brinde algunos indicios en la búsqueda de respuestas para estas preguntas.

Reinventando el modo de convivir

Como señalara Jesús Martín Barbero:

(...) la primera modernidad declaró muy rápidamente que ser ciudadano estaba por encima de toda diferencia; eran igualmente ciudadanos las mujeres, los negros, los indígenas, los homosexuales; en principio todos sin diferencias de sexo ni edad. Pero era mentira. Eso de que no había ninguna diferencia significaba, en realidad, que las diferencias no fueron tomadas en cuenta: las mujeres siguieron siendo excluidas, los negros siguieron siendo excluidos, los indígenas siguieron siendo excluidos, porque la ciudadanía estaba por encima. Porque una cosa es asumir la diferencia y otra cosa son los modos de representación institucional de la diferencia.

La construcción de ciudadanía, tan emparentada con el resguardo de la diversidad cultural, implica una complejidad que no puede agotarse en la retórica. Su capacidad de modificar condiciones adversas a la vida humana es directamente proporcional con la fortaleza de su esencia y la vigencia

de su significado. Por eso, cuando decíamos que la diversidad cultural es conflicto nos referimos al desafío con que nos interpela la necesidad de cambiar nosotros mismos, de crecer, para alcanzar nuevas maneras de la convivencia.

Barbero plantea “el concepto de alteridad radical: la alteridad de la pobreza, la alteridad sexual, la alteridad étnica” y postula que cuando el otro “simplemente me parece interesante que sea distinto”, nada está ocurriendo en realidad. “Hay que dar un paso más allá. El otro que me interesa es el que me para la digestión, el que me desestabiliza; no el otro que está ahí y yo lo veo y digo –¡Qué lindo!–.”

El filósofo y politólogo argentino Oscar Landi se preguntó alguna vez “¿Hasta dónde llega la afirmación de la diferencia sin que se rompa la sociedad?” Y Barbero se responde que “si la diferencia no es alteridad, si no me desestabiliza, si no relativiza mi tendencia a creer que mi modo de ver el mundo es el mundo, no sirve para nada. Hay que reinventar el modo de convivir.”

La diversidad cultural no es un manto de piedad que tendemos sobre otros. Implica una construcción que nos cuestiona y cuya entidad nos deposita en una realidad diferente de la que habíamos partido inicialmente.

La historia del Centro Cultural San Martín

El Centro Cultural San Martín (CCGSM) surgió en Buenos Aires, Argentina, como un organismo para la realización de congresos, conferencias y actos culturales. Sin embargo, desde su primer día de vida, en mayo de 1970, comenzó a trascender sus objetivos originarios en

virtud de la multiplicación de su potencialidad en la acción cultural puesta en marcha y la inmediata aceptación del ávido e inquieto público porteño.

Con el tiempo, se convertiría así en formador de varias generaciones de público, en uno de los principales escenarios para la consagración de artistas y, por su ubicación y la amplitud de sus salas, en contenedor de destacados hechos artísticos, culturales, políticos y sociales.

En síntesis, el CCGSM es un referente insoslayable de la cultura de la ciudad de Buenos Aires.

Libertad y respeto por la creatividad

Figuras de la talla de Juan José Saer, Darcy Ribeiro, Mario Benedetti, Luc Montagnier, José Donoso, Rigoberta Menchú, Ernesto Cardenal, Mercedes Sosa, Antonio Skármeta, Adolfo Pérez Esquivel, Carlos Fuentes, Alicia Moreau de Justo, Gregorio Klimovsky, León Ferrari, Juan Carlos Portantiero, Luis Felipe Noé y Marta Minujin son apenas un puñado, enumerado al azar, de grandes referentes de todas las disciplinas de la cultura que conforman el universo, tan extraordinario como inabarcable, de artistas, científicos, líderes e intelectuales que atravesaron la historia del Centro Cultural San Martín.

A pesar de su inauguración en los inicios de la turbulenta década de los años '70, el retorno de la libertad y la democracia a la Argentina marcó un punto de inflexión en su historia. “El Centro no existía antes de la gestión de Torre. Abrió las salas a todos, sin censura, y ha creado realmente un lugar de encuentro y diálogo permanente” declaraba

el narrador Jorge Manzur en 1986. El escritor y cineasta Javier Torre asumió la Dirección del CCGSM durante la gestión de Mario "Pacho" O'Donnell al frente de la Secretaría de Cultura de la Ciudad en el regreso de la democracia a fines de 1983. En estos años, el Centro vivió una explosión de actividad que sintetizaba la efervescencia de la época en Buenos Aires y en el país, caracterizada por el acceso de la población a múltiples disciplinas artísticas y propuestas socioculturales.

"El Centro cambió su cara porque fue el ámbito de convocatoria, de plenas libertades intelectuales y de movilización personal para la gente (...) cambió su cara porque en el país se dio libertad de expresión absoluta" afirmaba Torre y definía: "La clave de la política cultural es dar espacio, no interferir", proclamando la necesidad de priorizar a la gente joven.

Las cifras de los medios periodísticos de entonces exhibían el crecimiento de público. Según el matutino Página 12, sólo 22.000 personas habían concurrido al CCGSM en 1982, aún bajo gobierno militar. En 1984, las estadísticas indican la realización de 2.129 actos culturales con la asistencia de 410.000 personas. En 1985, la concurrencia alcanzaba el millón de espectadores.

La composición de la multitudinaria asistencia también era característica. "Es un ámbito absolutamente pluralista, donde el lenguaje común es la tolerancia y el respeto por la creatividad", decía Javier Torre. En idéntico sentido pero con mayor lirismo se expresaba el poeta y periodista Julio Huasi: En el Centro Cultural San Martín discurre un mundo bruegheliano, abigarrado, popular, de artistas y cesantes, pedagogos y rockeros,

bailarines de tango y muchachas morenas de pensiones aldeanas que agitan pestañas ansiosas o lloran a solas, lectores de folletos hípicos, de Mariátegui o de Hernández Arregui.

En clave democrática

Como señalamos en el punto anterior, la recuperación de la democracia en Argentina en 1983, hecho del que celebramos hace pocos días el 25º aniversario, abriría las puertas de un nuevo país y, en ese contexto de libertad y euforia participativa, el Centro Cultural vivió una de sus etapas más fructíferas, transformándose en activo protagonista de la primavera cultural que oxigenó a la Argentina.

Tan estrecho es el vínculo con aquella etapa que el 30 de octubre de 1983 se celebraron las elecciones nacionales que erigieron al Dr. Raúl Alfonsín como Presidente de la Nación y el CCGSM funcionó ese domingo histórico como centro de cómputos de los millones de esperanzados votos argentinos. La sala AB fue equipada especialmente con televisores a color y computadoras para albergar a los más de 1.200 periodistas nacionales y extranjeros acreditados de EE.UU, Brasil, Uruguay, Paraguay, Chile, Japón, Francia, Italia, Perú, México y Holanda.

A partir de esta significativa fecha, una sucesión de hechos fue consolidando al Centro como uno de los iconos de la vuelta de la democracia. Se instaló como un lugar de entrada al mundo de la cultura, como un espacio donde se formaban públicos, donde los artistas emergentes podían mostrar sus producciones y consolidar nuevas tendencias. La vida ciudadana comenzó a fluir

en un diálogo mágico, entre el público y el centro cultural, que se fue transformando en la casa de todos. Una verdadera ágora porteña, ya que a las múltiples actividades culturales se sumaron acontecimientos de alto valor simbólico como el Primer Encuentro de Democratización de la Cultura, que convocó representantes de los más diversos campos de la vida nacional (deportes, justicia, seguridad, arte, ciencia, salud, educación) o el 76 Congreso Interparlamentario Mundial, que sesionó por primera vez en América Latina con la participación de más de 1.600 parlamentarios de todo el mundo. Sin embargo, si hubiera que seleccionar un suceso que por sí sólo evidencie el papel jugado en este período, bastaría con mencionar la designación como sede de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP).

El compromiso con los derechos humanos

Apenas cinco días después de asumir el cargo, el presidente Alfonsín creó esta Comisión con el objeto de esclarecer los hechos relacionados con la desaparición de personas ocurridos en la dictadura. Este decreto, del 15 de diciembre de 1983, en su artículo 8 señala que su sede “será el Centro Cultural General San Martín de la Ciudad de Buenos Aires.”

Dentro de las funciones específicas que le fueron trazadas estuvieron las de recibir denuncias y pruebas y remitirlas a la justicia, averiguar el destino o paradero de las personas desaparecidas, determinar la ubicación de niños sustraídos a la tutela de sus padres o guardadores, denunciar a la

justicia cualquier intento de ocultamiento, sustracción o destrucción de elementos probatorios y emitir un informe final, con una explicación detallada de los hechos investigados.

La convocatoria de personalidades para integrar la CONADEP incluyó al jurista Ricardo Colombres, al cardiocirujano René Favalaro, al abogado Eduardo Rabossi, al ingeniero Hilario Fernández Long, al pastor metodista Carlos Gattinoni, al científico Gregorio Klimosky, al rabino norteamericano Marshall Meyer, al obispo Jaime de Nevares, a la periodista Magdalena Ruiz Guiñazú y al escritor Ernesto Sábato, por unanimidad elegido presidente.

El aluvión de denuncias y testimonios tornó indispensable ocupar todo el segundo piso del Centro Cultural y sus dependencias anexas. Durante los duros y tensos nueve meses de trabajo, los integrantes de la CONADEP fueron criticados, insultados, espiados y amenazados. Hubo intimidaciones, trampas y pistas falsas. “Inexplicablemente, los servicios de inteligencia entraban de noche a nuestras oficinas en el Centro Cultural San Martín. No se llevaban nada, pero dejaban los ficheros abiertos y nos desparramaban las carpetas, para demostrar que la extrema reserva con la que trabajábamos a ellos no les afectaba”, relató Magdalena Ruiz Guiñazú.

“Esto es como sacar agua del mar con un balde. Sólo recibimos amenazas e insultos”, se quejó Sábato.

El 20 de septiembre de 1984, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas entregó al presidente Alfonsín el Informe Final de sus labores. Este documento de más de 50.000 fojas recoge miles de testimonios y denuncias recibidas. Adjunto, un libro de más de 300 páginas resume los

principales aspectos del trabajo de la Comisión y destaca los casos más sobresalientes. Su título trascendería su modesto contenido gramatical: "Nunca Más", convertido a lo largo de los años en el documento histórico más importante en la lucha por los derechos humanos en el país. Desde ese momento, la CONADEP cesó sus funciones y la municipalidad creó la Subsecretaría de Derechos Humanos que, en sus comienzos, también funcionó en el CCGSM.

Pluralismo y diversidad

Un veloz repaso por la historia del Centro Cultural San Martín, desde el regreso de la democracia, lo confirma como una institución inobjetablemente plural y multicultural. Las programaciones anuales explotan en una caleidoscópica diversidad. Allí, en una muestra parcial y aleatoria, conviven encuentros de comunidades aborígenes; las conmemoraciones de la independencia de naciones como Bolivia, Paraguay, Honduras, Canadá y Colombia; el homenaje a las víctimas del atentado a la AMIA; actividades de las embajadas de Nigeria, México, Líbano y Cuba; festivales como Porto Alegre en Buenos Aires o el Italo Argentino de Teatro; encuentros de culturas afroamericanas, eslovena, peruana, armenia, venezolana, croata, japonesa, rusa, guatemalteca, dinamarquesa, coreana, árabe y palestina.

Esta multiplicidad se fue transformando en un rasgo distintivo del CCGSM. Con el correr de los años, los desafíos de la actividad cultural fueron cambiando y haciéndose más arduos. Los nuevos escenarios planteados por la revolución tecnológica, a nivel global, y la crisis socioeconómica, en

el ámbito local, se combinaron con la declinación de la infraestructura edilicia y la obsolescencia del equipamiento.

El objetivo de la diversidad cultural requería de nuevos instrumentos y de un modelo de gestión innovador.

Productor de contenidos, generador de diversidad

En 2002, el Centro Cultural San Martín inició un proceso de transformación técnica y de gestión. El enfoque político cultural de la Dirección General a partir de 2002 consistió en reposicionar al Centro como un espacio prestigioso, donde la calidad y la experimentación no atentaran contra el pluralismo, y donde la cultura fuera una herramienta integradora y no un elemento que profundizara el abismo de la fragmentación social.

Su objetivo esencial, sin desmedro de la multidireccionalidad de acciones necesarias para llevarlo a buen puerto, radicó en superar el propósito de espacio contenedor, de edificio destinado a eventos de terceros con el que se encontraba identificado, para posicionarse como productor de contenidos innovadores.

En este contexto nació el Plan de Reconversión Integral, que sumó a una histórica remodelación edilicia la voluntad de modernizar las gestiones administrativa y cultural. De esta manera, la obra se convirtió en el motor de una iniciativa superadora, integral e innovadora. Aprovechar este impulso para producir un abordaje sistémico de las problemáticas del CCGSM constituyó la plataforma para afrontar el desafío de posicionarlo a la altura de los grandes centros culturales del siglo XXI.

Mayor cantidad de metros cuadrados (hasta alcanzar un total de 35.000), mayor volumen espacial y mayor flexibilidad fueron la fórmula elegida para obtener como resultado más servicios y más diversidad de ofertas culturales.

Formación de públicos

A partir de 2002, el CCGSM implementó ciclos de coproducciones en todas las artes, orientados a promover proyectos de artistas nuevos y consagrados, destinados a una creciente y amplia corriente de público. Los espectáculos, según la especificidad de cada caso, fueron de entrada gratuita o de entrada paga, en la convicción de que gratuidad y éxito no son inevitablemente sinónimos y de que cada actividad merece una estrategia puntual al respecto.

La continuidad generó confianza en la audiencia debido a la constancia y calidad de las propuestas y la incorporación del cobro de servicios contribuyó a la fidelización del público. Su adhesión a las innovaciones en la programación se comprobó en las salas colmadas en los ciclos de música (jazz, tango, folklore, pop, rock, infantil), teatro y danza. Vencida la primera barrera para captar su atención, el público descubrió novedosas propuestas artísticas y culturales.

En este punto, cabe destacar la creación del ciclo "Nuevo!" en 2003, orientado a los gustos musicales de los más jóvenes. Su mayor éxito se graficó en la incorporación masiva de la juventud al público del CCGSM. "La larga fila que los viernes y sábados se forma en la puerta del Centro Cultural San Martín, dobla por Sarmiento y sigue por Paraná, no miente: el ciclo Nuevo! es un éxito

por la propuesta musical que plantea, pero también por la respuesta popular que obtiene" señalaba el periodista Javier Aguirre en el diario Página 12 en octubre de 2004. No obstante, este resultado cuantitativo estuvo acompañado de un proceso igualmente rico que demuestra cómo la participación genera cultura a través del hábito y el vínculo con el centro cultural, más allá del hecho artístico que se produce sobre el escenario. Su descripción oficial de ejemplo en la formación de nuevos públicos.

Fuertemente condicionado por la imprevista estética setentista, el CCGSM acondicionó sus instalaciones a partir de una ambientación amigable con la audiencia juvenil. Inclusive, poco a poco fue incorporando personal que favoreciera el diálogo con este público. Creado el ámbito propicio, la calidad de la programación fue la clave. También el costo accesible de la entrada: un peso, cifra mínima pero no simbólica, ya que con lo recaudado se cubrían todos los gastos de contrataciones artísticas del ciclo. A la vez, se impusieron condiciones que, en primera instancia, parecían contraproducentes para este tipo de público. Una, el horario de las 21 horas, aparentemente desligado de la práctica noctámbula de los recitales de rock. Otra, la sala con butacas, toda una rareza para este tipo de propuesta.

Los primeros conciertos registraron la sorpresa del público por la puntualidad del inicio. Rápidamente, los jóvenes y adolescentes empezaron a venir a horario, así también a hacer la previa de su salida nocturna, a copar la plaza seca y el hall hasta bastante después de terminado el concierto, a disfrutar un show de gran nivel, sentados cómodamente, con artistas contratados por el Gobierno de la Ciudad.



SICRISTIA
ARCEV. ARCEV.
DE S. MARIA DELLA GROTTA
ROMA



José Ramón Medina

La hibridación subliminal en la cultura dominicana contemporánea

MARTHA ELLEN DAVIS

En el presente congreso sobre cultura, diversidad, diálogo e hibridación en Iberoamérica, enfocamos la República Dominicana como un caso de estudio. La cultura de la Cuna de América es el caso de hibridación por excelencia, como producto de más de quinientos años de contactos socioculturales y estrategias para la supervivencia.

Ser portador cultural no significa conciencia ni conocimiento

El portador cultural es, por lo general, inconsciente de su cultura —sus orígenes y el significado— porque vive la vida sin analizarla. Es decir, el hecho que un rasgo cultural sea etnográficamente observable no indica el grado de conciencia que tenga el portador sobre su origen, desarrollo o significado cultural. De hecho, hay un déficit en el país de conocimiento de etnografía, sea taína, europea, africana u otra.¹ Por lo tanto, el público en realidad no conoce qué de su cultura es de cuál origen. Por eso, la hibridación que caracteriza la cultura

dominicana es subliminal en la mayor parte de dominicanos, o sea, queda por debajo de la consciencia y el conocimiento.

Por ejemplo, elementos de la comida típica representan artefactos de la cultura material perecederos, a diferencia del hueso o la piedra, por ejemplo, de las piezas arqueológicas, pero de igual importancia como huellas de la historia. Vamos a analizar lo que almorzamos hoy, la llamada “bandera dominicana”, llamada así porque es considerada hoy día emblemática de la cultura dominicana y por ende símbolo de la identidad. Comprende el arroz, las habichuelas rojas y la carne —blanco, rojo y “azul”—, con un poco de ensalada y un frito o guineo, o bien un pedazo de yuca o de casabe; se sirve en platitos que rodean un plato grande. La comida en sí y su forma de servir representan una herencia africana con elementos de América: El arroz no es sólo de China sino de África occidental, donde se come con guandules, llamados en créole *pois congó* —habichuela del Congo— cuyo nombre dice su punto de origen: África central. La habichuela, sea

¹ A pesar del esfuerzo de la pionera de la antropología académica dominicana, June C. Rosenberg, en introducir el estudio y conocimiento de la etnografía africana y su diáspora (véase 1973) en la Universidad Autónoma de Santo Domingo y en la consciencia pública.

roja, negra o blanca, domesticada en la costa de lo que hoy es el Perú, se puede considerar la sustitución del guandul por un grano de origen indígena americano. El guisar la carne en un poco de aceite es un proceso de cocción africano. La ensalada como guarnición podría ser un toque mediterráneo pero la agregación de un frito o guineo aporta cultivos africanos del género *Musa*, cuyo origen es también revelado por el nombre “guineo”, o sea, de Guinea (África occidental). La yuca –y el casabe, producto de la yuca– es la base de la dieta amazónica y por ende de la población indígena de las Antillas, de origen amazónico.

En conclusión, el origen, evolución e hibridación de los componentes que hoy forman la cultura dominicana se pueden percibir en la comida: en los ingredientes, la mezcla de los ingredientes (o sea, recetas), los condimentos, los procesos de cocción y las formas de servir o presentar la comida.

Las aportaciones de etnias minoritarias a la cultura dominicana se ven representadas en la comida de merienda. Por ejemplo, el gofio es una reminiscencia de la gran aportación canaria en la fundación o refundación de una docena de pueblos de La Española, mayormente desde fines del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII. El gofio es la base de la comida de las Islas Canarias, como es la yuca para la región amazónica. En Canarias el gofio se hace actualmente de maíz (una agregación a la dieta canaria después de la conquista de América), trigo y centeno tostados. Se come de varias formas: como un cereal con leche de cabra, en polvo para espesar los potajes (o sea, sopas), amasado como una hogaza de pan y cortado en trozos y, como un dulce, hasta con

miel de abeja y almendras. En la dieta actual de la capital dominicana, el gofio es hecho sólo de maíz, mezclado con azúcar y comido seco, vendido en conitos de papel como merienda para los niños.

El “quipe” (pronunciado en algunos otros países “quibi”) es otra comida de merienda que representa una pequeña huella comestible de la importante inmigración árabe (libanés, sirio y palestino) en el siglo XX, una población que ha contribuido significativamente a la economía no sólo de la República Dominicana sino de Iberoamérica en general.

Así es que lo que hoy se come refleja aportaciones culturales de varios continentes, etnias y períodos históricos, aunque el consumidor lo ignore. Tal ignorancia etnográfica explicaría cómo Trujillo podría pontificar sobre la “hispanidad” como política cultural oficial, seguramente entre bocados de arroz con guandules, y cómo podría promover manifestaciones de la cultura criolla, o sea híbrida como el merengue al mismo tiempo que sostenía una política cultural de “hispanidad”.

Lo que parece culturalmente uniforme en Iberoamérica es el resultado de un proceso histórico de hibridación.

De la misma forma se pueden analizar otros aspectos de la cultura y sociedad dominicana y de Iberoamérica como indicadores de su composición cultural, cuyos componentes son producto de trayectorias históricas que han resultado en las culturas contemporáneas.

La “cultura expresiva” ofrece rasgos aptos para el análisis tanto formal (o sea,

estructural) como social. Comprende el lenguaje, la música, el baile, las artes plásticas, el arte teatral y el ritual, sea religioso o profano. Otros aspectos culturales que se prestan para análisis formal son la mitología, clave de las estructuras mentales más fundamentales (como plantea el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss) y estructuras sociales, especialmente el parentesco (el enfoque tradicional de los antropólogos sociales británicos) y la organización familiar. Todos estos y otros componentes de la cultura (las costumbres y sus bases conceptuales) y la sociedad (las estructuras y relaciones entre personas) contienen huellas de sus orígenes y su desarrollo.

Otro elemento emblemático de la identidad como la “bandera dominicana” se encuentra en la música, específicamente en el “merengue típico” o “perico ripiao”, un ejemplo por excelencia de la hibridación que caracteriza la cultura dominicana. Se presta para análisis de su aspecto material, o sea, la instrumentación, el estilo y la estructura de su música y letra, el aspecto semántico de la letra y la dimensión social en cuanto al medio en que se ejecuta y se baila, abarcando las relaciones entre músicos, entre músicos y bailadores, entre la pareja que baila, y económico en cuanto a las relaciones entre patrocinador y los músicos y los bailadores y el público como consumidores.

Para no lanzarnos en una análisis completo, basta considerar la composición de la instrumentación: La tambora—un membranófono (tambor) de doble parche tocado en posición horizontal sobre las rodillas, con una mano en un parche y la otra tocando el otro con un palito—, es de *ascendencia* o bien

influencia africana. (Hay que tener cuidado y no decir que *es* africano porque probablemente habrá evolucionado, tal vez simplificado o bien profanizado, o sea, cambiado de simbolismo y función social). El instrumento melódico, el acordeón—característicamente de la marca Hohner, variedad Erica,² “afinado”, o sea, adaptado, para tocar merengue dominicano— es de origen europeo central y oriental, de manufactura alemana. A fines del siglo XIX sustituyó, sobre todo en el norte del país, otro tipo de instrumento melódico, específicamente instrumentos de cuerda (tres, guitarra), que también eran de origen europeo (aunque precisa señalar que la difusión de la cultura material de la música, o sea, los instrumentos, no necesariamente co-varía con la difusión del *estilo musical*, o sea, el tipo de música, que se toca en dichos instrumentos).

Continuando, la marimba (conocida en Cuba y Puerto Rico como *marímbula*) es otro instrumento de ascendencia africana, una versión gigante de un pequeño instrumento de mano, la *mbira*, un instrumento personal ampliamente conocido en el continente africano al sur del Sahara, que aparece como una cajita a veces introducido dentro de una calabaza o higüero como cámara de resonancia. En el Hispanocaribe, probablemente en Cuba, fue adaptado al papel de bajo en los conjuntos de música de baile social. En el Hispanocaribe, las lengüetas con mucho menos en número y la caja como cámara de resonancia es cerrada y se ha ampliado al tamaño de un banquito donde el tocador se sienta encima para tocar. Finalmente, la güira es una versión moderna y metálica del güiro tradicional de

² Información facilitada por la etnomusicóloga Sydney Hutchinson.

higüero, un raspador que podría representar un punto de sincretismo —o sea, rasgo cultural común entre dos culturas en contacto, que así tiende a reforzarse— entre lo indígena taíno y lo africano sub-sahariano en sentido amplio.

Las mismas raíces de las culturas híbridas tampoco son homogéneas ni estáticas

Hemos hecho referencia a lo indígena, lo africano y lo europeo como si fueran grandes bloques geográfico-culturales homogéneos y no lo son. Primero, hay que tomar en cuenta la inmensidad y diversidad, hoy como ayer, del continente africano y también del europeo. Para fines de indagar sobre orígenes, hay que ser lo más preciso posible en el sentido geográfico.

Segundo, cada cultura, cada lugar ha sido sujeto a una trayectoria en que lo de hoy es el cúmulo de un proceso histórico. Por ejemplo, según la historiadora y antropóloga Lynne Guitart, los taínos reunían de cuatro a siete “naciones” (etnias) con diferentes idiomas; pero para el 1492 todos hablaban taíno. Como otro ejemplo, hemos planteado que los instrumentos de cuerda del merengue arcaico eran de origen español. Pero en realidad la presencia de tales instrumentos en Iberia se debía a la ocupación “mora” (árabe y musulmana) en España entre los años 711 y 1492 y la influencia pérsica en la corte española.

Para ilustrar un caso de diversidad geográfica y cambio cultural a través del tiempo, usando la lingüística histórica, “castellano” es un término más correcto que “español” para el idioma oficial de España de hoy

porque es de hecho el dialecto de la región de Castilla que, para fines políticos se hizo nacional. Como arma de una iniciativa de unificación regional de una buena parte de la península ibérica, este dialecto fue impuesto en los que hablaban leonés, aragonés, extremeño y los demás dialectos e idiomas que se hablaban en lo que es hoy el territorio de España. La escuela impartida en castellano fue un arma de conquista. El resultado fue la extinción de estos dialectos. De la misma forma la imposición de un elemento cultural como símbolo patrio —sea la sardana en Cataluña o el “perico ripiao” del Cibao en Dominicana—, opaca la diversidad de cultura expresiva de un país o una región, como el merengue redondo del este, asimismo los otros bailes sociales de varias regiones, como el sarambo, el guarapo, y el complejo de carabiné-mangulina-valse.

La hegemonía europea se refleja en una sobre-representación y dominación europea en la cultura popular iberoamericana

En nuestro análisis de la composición de la cultura criolla, dominicana e iberoamericana, se puede observar que la cultura europea ocupa un estatus superior a los otros componentes, sean de ascendencia indígena o africana, o sea de los dominados. En algunos rasgos culturales se revive a diario la conquista europea de América, una conquista militar y eclesiástica en que la Reconquista de España de los moros y judíos se extendió a la conquista de los indígenas de América.

Volviendo a la comida como símbolo cultural, una variante del arroz y habichuelas

es un plato que se combinan los dos ingredientes en uno se llama "moro", en Cuba "moros y cristianos"; las habichuelas oscuras representan a los moros y el arroz blanco a los cristianos. A diario se come esta historia de dominación por los conquistadores, pero una historia representada, irónicamente, a través de un plato de ascendencia africana.

Esta misma historia también está representada en una danza dramática, o sea, teatro popular danzado, la "danza de los moros y los cristianos", una batalla representada teatralmente con música y baile. En Iberoamérica, los moros han sido transformados en indios, los trajes asimilados modificados, pero sean moros o indios, los cristianos siempre son victoriosos. Año por año, el arte popular es arma para recordar y reafirmar la conquista y la hegemonía europea.

Por otra parte, considerando la composición demográfica por raza de la República Dominicana actual, la cultura europea es, en general, sobre-representada relativa a la composición racial y ascendencia étnica. Recurriendo a otro aspecto de la cultura expresiva, es obvia en la vestimenta, sea del sector rural como urbano. El saco y corbata, la indumentaria masculina europea, es la norma para ocasiones formales y las altas esferas comerciales, políticas y académicas. La mujer que opera en tales medios tiene que adoptar la vestimenta masculina, fenómeno que señala la hegemonía, además, del hombre.

Considerando expresiones culturales más complejas, se observa en los rituales del catolicismo popular del sector rural que la cultura europea ocupa una posición privilegiada en la dimensión temporal del

procedimiento ritual. En las fiestas de los santos de promesa particular (*velaciones, veladas, noches de vela, velorios de santo*), el núcleo litúrgico es el rosario del catolicismo dividido en tres "tercios" rezado para iniciar, concluir y en medio del evento. Cada tercio comienza con el rosario católico, seguido por tres oraciones, la *Salve Regina* ("Dios te salve, Madre de la Misericordia, Dios te salve..."), cantadas. Es sólo después de cumplir con lo europeo que se pueden tocar tres piezas sagradas de *palos* (tambores largos), en las regiones en que se usan los palos, y luego piezas menos sagradas y más criollas. Este patrón parece ser de África occidental, donde (por lo menos en Ghana moderno) dicen que hay que poner lo "necesario" antes de lo "importante", es decir, lo obligatorio antes de lo que le gusta a la gente. Este patrón permite, entonces, una inserción de lo europeo en una posición temporal privilegiada.

De modo que los instrumentos musicales que en África son sagrados están introducidos en una estructura ritual en la que domina lo europeo. Es más, los palos están legitimados (aceptados como parte del ritual cristiano) a través de someterse a un sacramento católico: el bautizo. Pero huellas de su significado africano quedan sutilmente inmersas en este ritual. Por ejemplo, en Las Matas de Farfán (provincia San Juan), el bautizo de los palos requiere a un padrino y una madrina para cada uno del conjunto de tres palos y el rezador que lleva el ritual de bautizo también se considera padrino. Así el dueño/la dueña de los palos adquiere cuatro compadres y tres comadres. Los matices africanos se ven en el concepto que los palos son sagrados y que el lazo de compadrazgo a través de un bautizo de

palos es siete veces más poderoso que el establecido por el bautizo de un niño.

Iberoamérica se está apartando de la concurrencia entre raza y cultura

Hemos planteado que, dentro del panorama de la cultura popular dominicana, rige la cultura europea por encima de lo que indicaría la composición racial actual. Otra dimensión de estas mismas consideraciones es la no-correspondencia, cada vez mayor, entre raza y cultura (o sea, costumbres). En lugares de una larga trayectoria de desarrollo sin estorbos, los rasgos físicos y los rasgos culturales se van desarrollando como covariantes, de modo que se pueden asociar ciertos atributos culturales con ciertos atributos físicos de poblaciones que los practican.

Pero en casos de grandes movimientos de población, como el movimiento forzoso de africanos al Nuevo Mundo como esclavos, la concurrencia entre raza y cultura es cada vez menor. En el nuevo entorno, costumbres de varias etnias africanas se han encontrado entre sí y con lo indígena y lo europeo, dentro de un marco de dominación político, económico y por lo tanto sociocultural. Los indios y africanos se han visto obligados a asumir aspectos de la cultura europea, a veces inconscientemente y a veces conscientemente como estrategia para la supervivencia. Este proceso, con todas sus variantes y vicisitudes, ha dado a nacer la cultura criolla de esta isla y de Iberoamérica.

Ha resultado en el hecho que algunos portadores de los rasgos culturales más puramente europeos, como algunas *Salve*

Regina de estilo musical muy arcaico con escalas modales, son negros, o sea de fenotipo (aparición racial) africano. Al mismo tiempo pueden ser portadores también de rasgos muy o algo africanos, de nuevo sin consciencia de la composición de su cultura en total. Pero no sucede lo contrario, considerando la hegemonía cultural europea desde los primeros días de la Conquista. Los blancos (de fenotipo caucásico) no suelen ser los portadores de las costumbres más fieles a la herencia africana, mucho menos lo ritual o musical. Pero sí son portadores de costumbres criollas, o sea productos de mezclas con algún componente africano. Asimismo, todas clases sociales y sectores raciales del país disfrutaban “la bandera” al mediodía.

La “hibridación” no significa mezcla total: el fenómeno del bi-culturalismo dentro de una cultura criolla

Aunque se puede caracterizar la cultura dominicana actual como una cultura criolla —o sea, producto de una mezcla cultural con un componente africano—, los ejemplos citados arriba indican que la mezcla no es siempre una fusión, sino en algunos aspectos de una cultura criolla, se puede discernir elementos de orígenes específicos. Por ejemplo, en el idioma “créole” del Caribe francófono se pueden identificar elementos de gramática, vocabulario, pronunciación, entonación y gestos que son de un origen u otro, que juntos han formado un nuevo idioma. Asimismo es el caso de ciertos géneros musicales como el merengue típico tratado brevemente más arriba.

Pero también se da el caso que, en vez de combinaciones de rasgos para formar expresiones nuevas y criollas, se encuentran elementos de diferentes orígenes culturales que no se combinan, sino que simplemente coexisten intactos dentro de un medio multicultural. Así es en los rituales del catolicismo popular dominicano, tal como he descrito más arriba. Al formar parte de la liturgia sagrada, elementos—sean europeos (cristianos) o africanos (genéricos de África occidental y central)—no se prestan al cambio, diferente que en el medio social profano. Hemos denominado tal fenómeno “bi-culturalismo nativo.”²

La cultura de Iberoamérica no es estática

El concepto de “tradición” en un medio cultural criollo, entonces, no es de origen homogéneo, tampoco es inmutable. El cineasta Woody Allen en la película “Desmontando a Harry” (1997) dijo: “‘Tradición’ sólo da una *ilusión* de permanencia” (trad.: M.E. Davis). En el Nuevo Mundo y particularmente en la región afro-antillana, criolla por definición, “tradición” sólo significa viejo, no fijo. La cultura sigue evolucionando. Por ejemplo, entendemos que en el siglo XIX aquí se comía más maíz que arroz. ¿Cómo será “la bandera” a cien años en el futuro?

Por eso, tanto para fines científicos como de identidad nacional, es importante documentar y promover lo que es viejo aquí. Porque del compás actual de cambio está resultando la pérdida repentina de casi

todo lo “tradicional”. El folklorista autodidacta René Carrasco (1978†), preocupado hace décadas, titulaba sus escritos y discos documentales y recreativos “Lo que se pierde en Santo Domingo”. Esta pérdida es paralela a, y parte de, la pérdida mundial de especies. Urge primero un inventario de las costumbres “tradicionales”, o sea, viejas, y luego un programa hacia su valorización y conservación, preferiblemente dentro de su matriz sociocultural.

Oportunamente, gracias a la visión e iniciativa del músico Roldán Mármol, el 19 de febrero, 2009, se inauguró la Red Nacional de Culturas Locales, una iniciativa polifacética con apoyo de muchas instituciones e individuos claves, con apoyo de, pero no manejado por, la Secretaría de Estado de Cultura. Como dijo el subsecretario Avelino Stanley, el gobierno no puede hacer todo.

Al mismo tiempo, ha habido un cambio de consciencia a nivel nacional, en que la nueva generación, herederos de las tradiciones de la cultura expresiva dominicana, están conscientes de una misión de conservación al mismo tiempo que dan seguimiento a sus costumbres ancestrales. Este despertar se está sintiendo a nivel mundial, a medida que las tradiciones milenarias se encuentran cada vez más en peligro de extinción. Es la dimensión de cambio que hoy se está sintiendo en la evolución cultural constante de Iberoamérica: Hay una sed por conocer las raíces anteriormente ocultadas por la política cultural de “hispanidad”. Y la práctica de las tradiciones—de culinarias a rituales—está en proceso de pasar desde subliminal a consciente.

² 2006. “La ‘bi-musicalidad’ en la música tradicional del Caribe” en Darío Solano, ed., *La ruta del esclavo*. Santo Domingo: Comisión Nacional Dominicana de la Ruta del Esclavo, UNESCO, págs. 243-252. Rosenberg, June C.



 **Mulata,**
fotografía de Jonny Gómez

Estrategias para entrar y salir de la *mulatidad*: El concepto de “poesía mulata” en Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco

MÉDAR SERRATA

El título de este trabajo encierra por lo menos dos alusiones: la primera tiene que ver con el libro de Néstor García Canclini: *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*; la segunda, con la advertencia que hace el crítico peruano Antonio Cornejo Polar acerca de las teorías de la hibridez en su artículo póstumo “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”. En ese artículo, Cornejo Polar sugiere que así como García Canclini habla de “entrar y salir de la modernidad”, también deberíamos plantearnos la posibilidad de entrar y salir de la hibridez, es decir, de reflexionar sobre las limitaciones de la noción de hibridez como herramienta teórica para el análisis de la realidad latinoamericana. Según Cornejo Polar, este cuestionamiento es necesario por el peligro que conlleva la práctica de trasladar

conceptos de una disciplina a otra. La palabra “hibridez”, por ejemplo, trae del campo de la biología inevitables asociaciones con el concepto de esterilidad.¹ Por otra parte, la hibridez, al igual que la noción de “mestizaje”, sugiere la idea de síntesis, de resolución feliz de todos los conflictos, lo que para Cornejo Polar constituye una distorsión de la realidad y la literatura latinoamericanas. El mestizaje, dice Cornejo Polar, lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia.² Y lo mismo puede decirse de la transculturación, a la que llama la cobertura más sofisticada de la categoría del mestizaje.³ Creo que los comentarios de Cornejo

¹ Cornejo-Polar, Antonio. “Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas”. *Revista Iberoamericana* 63.180 (1997): 341-44.

² Hernández Franco, Tomás. *Apuntes sobre poesía popular y poesía negra en las Antillas*. 1942. 3rd. ed. Santo Domingo: Ediciones Librería La Trinitaria, 1999.

³ Quejas similares han sido expresadas por otros críticos, entre ellos Shalini Puri, quien señala que el término “hibridez” borra la historicidad de los conceptos que sustituye, como los mestizaje, créolisation y jibarismo (Puri 3). Asimismo, Ella Shohat advierte que celebrar la hibridez podría implicar una aceptación de facto de la violencia colonial que la produjo (Shohat 109). (Endnotes).

Polar podrían servir como marco de referencia para una aproximación a las reflexiones de Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco en torno a lo que ambos denominan la “poesía mulata”, con el fin de dilucidar cuáles son sus estrategias para entrar a la mulatidad, y ver si una vez dentro se instalan cómodamente o dejan abierta la posibilidad de una salida.

A rasgos generales, existen dos tradiciones, dos maneras de abordar la cuestión de la hibridez en América Latina: una que la considera un obstáculo para el progreso, y otra que la ve como una senda hacia una modernidad más productiva.⁴ El origen de estas dos tradiciones se remonta al siglo XIX, con el debate sobre el tema de la identidad de los pueblos americanos, en el que predominaban teorías basadas en la influencia de factores raciales y geográficos.⁵ En los extremos del debate se encuentran el indigenismo, que identifica a las naciones latinoamericanas con los pueblos nativos y denuncia sus condiciones de vida, y el hispanismo, que busca los orígenes de las naciones latinoamericanas en los valores de las culturas hispánicas, identificados con la lengua castellana y la religión católica. Una tercera corriente, el hispanoamericanismo, afirma los valores de Hispanoamérica frente a la

hegemonía tanto española como estadounidense, incorporando la ideología del mestizaje como mezcla de europeos e indígenas. El problema es que la noción del mestizaje tiene poco sentido en el Caribe, donde la población indígena fue exterminada en los primeros años de la Conquista y sustituida por esclavos africanos.⁶ De ahí que algunos artistas e intelectuales del Caribe hispano crearan la versión alternativa del “mulataje”, que ve la cultura de la región como resultado de la mezcla de europeos y africanos. Esta versión caribeña de la hibridez encontró su expresión estética en la poesía negrista o mulata.

En la obra de Fernando Ortiz, quien entra a la mulatidad por las puertas de la criminología, la antropología y la estética, se puede seguir el tránsito de una “visión positivista” a una “visión positiva” del negro.⁷ El propio Ortiz habla de haber atravesado varias etapas que van desde la hostilidad y la desconfianza, hasta la transigencia y al fin la cooperación.⁸ En la primera de esas etapas, en la que predomina el enfoque criminológico y el determinismo biológico y social, su interés en las culturas africanas está dirigido a identificar y erradicar las fuentes de la criminalidad en Cuba.⁹ A esa etapa pertenece su libro *Los negros brujos* (1905),

⁴ Hernández Franco, Tomás. ob., cit.

⁵ Pérez Montfort, Ricardo. *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁶ Miller, Marilyn Grace. *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*. Austin: U of Texas P, 2004.

⁷ Arroyo, Jossianna. *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburgh: U of Pittsburgh / Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003.

⁸ Ibid.

⁹ González Echevarría, Roberto. *Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home*. Ithaca / London: Cornell UP, 1977.

en el que la mezcla de blancos y negros produce una sociedad disfuncional, totalmente refractaria al progreso. La sociedad cubana, dice Ortiz, se desarrolla psíquicamente por una gradación insensible desde el *blanco civilizado*, hasta el negro africano que restituido a su país natal reanudaría sus libaciones en el cráneo mundo de un enemigo.¹⁰ A mediados de los 30, Ortiz abandona este enfoque etnocéntrico, que identifica al blanco con la civilización y al negro con la antropofagia y el primitivismo, por una visión de la cultura cubana como síntesis racial y cultural, producto de un proceso gradual de transculturación. El concepto de transculturación, que fue concebido por Ortiz y recibido con beneplácito por Bronislaw Malinowski, no significa sin embargo una ruptura definitiva con las categorías epistemológicas de la modernidad, ya que en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), continúa asociado a la visión de la historia como progreso. La transculturación es para Ortiz una etapa transitoria en el desarrollo histórico de la sociedad cubana, que él interpreta como versión condensada de la historia europea. Sólo que una versión imperfecta, en la que los términos de la progresión se suceden de manera accidental y discontinua: “Lo que fue allí subida por rampa y escalones”, dice Ortiz, “aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos”.¹¹ Aun cuando sugiere que la mezcla de etnias y culturas implicó la yuxtaposición de tem-

poralidades diferentes —de distintos modos de producción, para ponerlo en términos marxistas— Ortiz entiende este proceso como algo transitorio, un “trance doloroso” hacia un estado de armonía racial que permitiría la entrada de la nación en la modernidad.¹² Ese es el proyecto que Ortiz acomete en la *Sociedad de Estudios Afro-cubanos*, que él fundó y desde cuya revista instó a sus compatriotas a emprender un estudio sistemático del fenómeno de la transculturación en Cuba, con el fin de superar la ignorancia mutua entre negros y blancos y de alcanzar la integración nacional definitiva.

Además de su copiosa obra en el campo de la antropología, Ortiz se ocupó del tema de la transculturación en tres ensayos sobre poesía afrocubana: “Los últimos versos mulatos” (1935), “Más acerca de la poesía mulata” (1936) y “La religión en la poesía mulata” (1937), en los que va de un intento de definir la cubanidad a una crítica de la estética negrista. Ortiz identifica dos formas de expresión de origen africano en la sociedad cubana: los cantos seculares y las prácticas religiosas, ambas vinculadas estrechamente a la música. Sostiene que la separación lingüística entre blancos y negros ocasionó que la auténtica expresión oral de las culturas africanas quedara fuera del alcance de los poetas mulatos.¹³ Según Ortiz, los mulatos cultos adoptaron las formas poéticas de la tradición española, a las que

¹⁰ Ortiz, Fernando. *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1995.

¹¹ Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Editio CubaEspaña, 1999.

¹² Ibidem.

¹³ Ortiz, F. “La Sociedad de Estudios Afro-cubanos contra los racismos.” *Estudios Afro-cubanos* 1.1 (1937): 3-6.

podieron acceder por “el conjuro del ritmo”, y perdieron la capacidad de comunicarse con las deidades de sus ancestros africanos.¹⁴ De ahí que la poesía mulata sólo pudiera captar los aspectos externos de la expresión, jamás “la estirpe ni el pensamiento” del negro.¹⁵ La mulatez de este tipo de poesía, según Ortiz, apenas se verifica en el lenguaje: “En los versos mulatos se advierten todos los elementos lingüísticos que han entrado en la estratificación del mestizaje: voces y formas blancas y negras, vocablos pardos y giros amulutados.”¹⁶ Para Ortiz, la poesía mulata puede imitar la forma de hablar de los negros pero ignora el caudal religioso de las religiones africanas, lo que considera un obstáculo para el proyecto de incorporar al negro a la sociedad cubana.¹⁷ Señala que el sentimiento religioso de la población negra de Cuba es incompatible con la razón occidental, que ha pasado a formar parte de la subjetividad mulata. Las deidades africanas se resisten a la racionalización y la intelectualización del lenguaje filosófico y del lenguaje poético. A los poetas mulatos, dice, no les baja el santo.¹⁸ La pérdida de las cosmogonías africanas constituye, en opinión de Ortiz, una “cierta merma en el caudal emotivo del artista y en sus expresiones”. Sin embargo, señala que “desde un punto de vista social no hay que lamentarlo mucho”, ya

que estas formas de cultura están siendo sustituidas por lo que denomina “otros impulsos más purificados y de más estimulante sentido humano.”¹⁹ De este modo su crítica a los que ignoran la presencia de las culturas de origen africano en la sociedad cubana se ve como anulada por una interpretación de la historia y de los procesos sociales que sitúa a esas mismas culturas en el pasado de la sociedad mulata. La pérdida del caudal emotivo del negro se transforma así en una escala necesaria en el tránsito hacia una cultura nacional que terminaría por asimilarla y trascenderla.

La tesis de Ortiz, que va de la antropología a la poesía, tiene puntos de contacto y algunas divergencias significativas con la de Hernández Franco, que va de la poesía a la antropología para ofrecer su propia interpretación de la identidad antillana en sus ensayos “La poesía negra” (1936) y “Apuntes sobre poesía popular y poesía negra en las Antillas” (1942). Hernández Franco además dramatizó el concepto de la mulatez en su poema narrativo “Yelidá”, publicado en El Salvador en 1942. “La poesía negra” puede leerse como un manifiesto a favor de un discurso poético que hiciera realidad el viejo sueño utópico de una conciencia antillana, pero esta vez arraigada en las culturas africanas. En ese texto, que leyó en la presentación en

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ —. “Más acerca de la poesía mulata. Escorzos para su estudio”, en: *Iniciación a la poesía afro-americana*. Eds. Oscar Fernández de la Vega y Alberto N. Pamies. Miami: Ediciones Universal, 1973. 172-202.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ortiz, Fernando. “La religión en la poesía mulata”. *Estudios Afrocubanos* 1.1 (1937): 15-62.

¹⁹ Ibidem.

Santo Domingo de la declamadora cubana Eusebia Cosme, Hernández Franco distingue a la poesía mulata tanto de la mirada externa del blanco como del discurso colonizado del negro culto, y la describe como una forma de expresión nueva en la que una lengua europea sirve como vehículo para transmitir un significado no europeo. Asociando el concepto de “raza” al de “cultura”, Hernández Franco afirma que el poeta antillano ha comprendido que el verdadero significado de su cultura radica en el carácter abigarrado de su composición étnica, de su identidad mulata.²⁰ Esto implica reconocer los aportes de las culturas africanas al surgimiento de la conciencia antillana, algo que muchos poetas dominicanos se empeñaban en negar, debido a “la dominicanísima preocupación nuestra de diferenciarnos de nuestros vecinos haitianos.”²¹

En “Apuntes sobre poesía popular y poesía negra en las Antillas”, Hernández Franco vuelve a colocar a la “raza mulata” en el centro de su visión de una cultura antillana, presentándola como el producto del choque violento entre blancos, negros e indígenas. A diferencia de Ortiz, para quien los aborígenes no dejaron huellas en la subjetividad del antillano, ya que sufrieron una “transculturación fracasada”²² Hernández Franco sostiene que algunos rasgos importantes de la cultura taína permanecieron gracias al

negro, que se convirtió en lo que él llama un “factor de supervivencia” tanto para los taínos como para los españoles: “Compruebo el hecho cierto y agregó: he considerado al negro el más vital, el más fundamental vehículo de supervivencia del indio en las Antillas y, al mismo tiempo y en la misma zona, como el más vital, fundamental, vehículo de supervivencia para el español.”²³ Nótese el énfasis en la vitalidad que Hernández Franco le atribuye al negro, que aparece como el salvador de su propia cultura y de la cultura de los otros. En la visión de Hernández Franco, la cultura mulata surge gracias a ese carácter vital del negro, que es quien recoge los fragmentos de las tres culturas originales y construye con ellos una realidad distinta: la cultura mulata. Hernández Franco considera al mulato superior al blanco, al indígena y al negro, ya que sólo el mulato dispone de los recursos necesarios para la supervivencia en el contexto de las islas, pero atribuye esa superioridad a la capacidad de innovación del negro, a su poder para asimilar otras culturas e incorporarlas a la suya. Los negros trajeron con ellos sus sistemas de valores y de creencias, pero también tomaron de los otros lo que pudieron. Adaptaron la mitología cristiana y el fetichismo de los taínos a sus propios ritos. Del mismo modo, fusionaron los ritmos e instrumentos taínos con los suyos, dando origen a la música caribeña. El

²⁰ Hernández Franco, Tomás. “La poesía negra”. *Obras literarias completas*. Ed. José Enrique García. Vol. III. Colección de Autores Clásicos. Santo Domingo: Consejo Presidencial de Cultura, 2000. 508-15.

²¹ *Ibidem*.

²² Ortiz, Fernando, (1999). p. 60.

²³ Hernández Franco, Tomás. *Apuntes sobre poesía popular y poesía negra en las Antillas*. 1942. 3rd. ed. Santo Domingo: Ediciones Librería La Trinitaria, 1999.

europeo aportó la lengua. Distanciándose de quienes enfatizan la importancia de la lengua para unir la identidad nacional a la cultura de Occidente, Hernández Franco sostiene que el conquistador europeo impuso su idioma a los pueblos vencidos, pero el sujeto antillano usa ese idioma para dar forma a una manera de ser no europea. El pueblo del Caribe hispano, dice, “se expresa en español, piensa en español, aunque ya no puede SENTIR como español”,²⁴ (mayúsculas en el original). Esta separación entre expresión verbal y razón, por un lado, y la capacidad de *sentir*, por otro, ubica al mulato antillano en la frontera entre razón blanca y espiritualidad negra.

El carácter liminal del sujeto mulato, que el discurso de Hernández Franco coloca en el centro de la identidad antillana, sugiere un precario equilibrio entre el colonizado y el colonizador, que se rompe cuando el poeta mulato se rebela contra el poder hegemónico de Occidente para identificarse con los vencidos. Aunque reconoce el aporte de la cultura popular española al patrimonio cultural del Caribe hispano y al surgimiento de una expresión netamente antillana,²⁵ Hernández Franco sugiere que la poesía mulata se nutre del temor que las mitologías africanas despiertan en el hombre occidental, al presentir la inminencia de su muerte: Suda el hombre blanco sin acabar de comprender por qué está

ahí; lo ahoga la sospecha tremenda de su fatal desintegración, lo sofoca el sentido de su impotencia contra algo invisible que escapa a su rabia, a su audacia, a su convicción de dominador: suda y tiembla.²⁶ El hombre blanco suda de impotencia ante lo desconocido, mientras el negro ríe en espera de que el tiempo borre los horrores de la esclavitud. El mulato “ni suda, ni tiembla, ni ríe: el mulato piensa.” El mulato apela a su dominio de la razón para reclamar el fin de las desigualdades sociales a que está sometida la población de color. Esta denuncia que, según Hernández Franco, esgrime el poeta mulato contra la injusticia social, se inscribe en el registro de la alta cultura europea. Se trata, dice, de alta expresión blanca, que se queda anclada en la nocturna ensenada de la pena negra.²⁷ El mulato deviene así espacio de negociación no sólo entre las distintas etnias que se cruzan en las Antillas, sino entre los distintos niveles de lengua y de cultura, entre las manifestaciones de la cultura oral y la cultura letrada, realizando esa maravilla de síntesis que es el alma antillana.²⁸

Esta celebración de la mulatidad es un ejemplo de lo que Cornejo Polar considera el problema de “imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia”. Podría argumentarse, sin embargo, que tanto en Hernández Franco como en Ortiz la imagen idealizada de la cultura antillana como síntesis supone más

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

la expresión de un *deseo* de democratizar la distribución del poder y de construir una sociedad basada en la reconciliación racial, que un intento de representación de la realidad. En este sentido, el discurso de la mulatidad implica un desafío a las definiciones dominantes de la identidad nacional, y constituye una estrategia para incorporar a la población negra y mulata al proyecto de construcción de la nacionalidad. A pesar de ese deseo compartido de integrar al negro a la sociedad antillana, las reflexiones de Ortiz y de Hernández Franco en torno a la poesía mulata como expresión de síntesis cultural revelan una diferencia importante en sus estrategias de entrar en la mulatidad. Para Ortiz, la síntesis que se manifiesta en ese tipo de poesía se produce solamente a nivel del lenguaje, en eso que él llama “mestizaje lingüístico”, porque el mulato no puede acceder a la esencia del negro. Para Hernández Franco, en cambio, la síntesis tiene lugar en la propia subjetividad del mulato, al que concibe como un ser situado en la frontera entre lo negro y lo blanco. Esta condición liminal, que desestabiliza la oposición binaria entre el “yo” y el “otro”, obliga al sujeto mulato a definir su identidad en un proceso de negociación constante.

La síntesis de la mulatidad no se limita entonces a un simple mestizaje lingüístico, sino que surge de la fertilización mutua de elementos procedentes de paradigmas distintos: epistemología y gnosología, tradición y modernidad, cultura popular y cultura letrada.

Esta noción de la mulatidad alcanza su mayor potencial desestabilizador y entra

en crisis en el poema “Yelidá”, un texto alegórico en el que tradición épica y lenguaje vanguardista, tiempo mítico y tiempo histórico, se conjugan para narrar el encuentro entre las culturas europeas y africanas en las Antillas. “Yelidá” podría sugerir otras estrategias para entrar y salir de la mulatidad acaso más eficaces que las que ofrecen los ensayos de Ortiz y del propio Hernández Franco.

Para empezar, el personaje que da nombre al poema, de padre noruego y madre haitiana, se nos presenta como un ser en el que los opuestos se unen no en una síntesis perfecta sino en una relación simbiótica de complementariedad y de lucha:

*negra un día sí y un día no
blanca los otros
nombre de vodú y apellido de kaes
lengua de zetas
corazón de ice-berg
vientre de llama
hoja de alga flotando en el instinto
nórdico viento preso en el subsuelo de la noche
con fogatas y lejana llamada sorda para el rito
("Yelidá").²⁹*

La raza, el nombre, la lengua y hasta la sensibilidad de Yelidá llevan las marcas de sus progenitores, pero en un esquema que rechaza todo intento de reducción a una totalidad indivisible y homogénea. Como representación simbólica de la mulatidad antillana, Yelidá constituye un misterio, un signo indescifrable, para cuyo destino no tuvieron respuesta el gallo y la lechuza / ni sabían nada el más sabio ni el más viejo.³⁰

²⁹ Hernández Franco, Tomás. “Yelidá”, en: *Cuadernos Dominicanos de Cultura* 2.18 (1945): 15-34.

³⁰ *Ibid.*

“Yelidá”, sin embargo, no se limita a entrar en la mulatidad, narrando el origen de la raza mulata. Si el propósito del poema hubiera sido ése, habría terminado con el nacimiento de la mulata, fruto de la mezcla de dos seres racialmente puros, pero el hecho es que el poeta anuncia un segundo nacimiento. La fecundación de la matriz de Yelidá avanza el proceso de desintegración de la identidad racial que había comenzado en ella. La noción de una esencia inalterable pierde todo sentido en esa nueva criatura,

cuya genealogía se vuelve inaccesible porque la identidad del padre *no se nos revela nunca*. El poema tiene un final abierto que resalta la imposibilidad de fijar la identidad antillana y la libera del peso de la historia: “Será difícil escribir la historia de Yelidá un día cualquiera”. Es esta estructura abierta la que, pienso yo, nos permite salir de la mulatidad, puesto que rinde cuenta de la identidad como un proceso continuo de innovación y de cambio que no termina nunca.





Detalle de religiosidad popular

El doble del dictador: Poderes del Estado en la imaginación popular

LAUREN DERBY

La religión es la base del estado.

Karl Marx

Habeas Corpus

En mayo de 1961, Rafael Trujillo, el hombre que gobernó la República Dominicana por tres décadas, fue asesinado en un asalto. Pero aunque fue asesinado, la segunda parte del plan no se llevó a cabo porque los otros colaboradores no podían creer que el dictador había muerto.¹ Yo propongo que el problema de creer en la muerte de Trujillo estuvo relacionado con otro fenómeno. Había un aura alrededor del dictador, como si su autoridad trascendiera límites corporales, dándole un estatus suprahumano.² Esto fue resultado en parte de su habilidad de hacer lo imposible: Trujillo sobrevivió tres intentos de golpe de estado por invasiones de exiliados. También, Trujillo mandó a asesinar a sus enemigos tan lejos como en Nueva York y Caracas. Su imagen sobresaliente fue también resultado de una multitud de títulos, rangos, medallas y premios dados

por sus secuaces y hasta gobiernos y organizaciones internacionales, que lo nombraron como "Generalísimo" y "Benefactor de la Patria." Su imagen de omnipresencia estuvo reforzada por su inscripción en el terreno nacional, porque la ciudad capital fue rebautizada por él mismo como Ciudad Trujillo en 1936. Como si esto no fuera suficiente adulación, un año entero de espectáculos del estado y ritos celebraron a Trujillo y a su régimen en 1955, implementando las docenas de días feriados en su nombre. También, sus numerosos uniformes, incluyendo su bicornio napoleónico, contribuyeron a su carisma extraordinario. Un símbolo para la nación dominicana como tal, el cuerpo de Trujillo se convirtió en el depositario del deseo individual y el vehículo para formas colectivas del valor.³

La persona del dictador se convirtió en el punto central de varias formas de fetichismo en la memoria colectiva dominicana:

¹ Bernard Diederich, *Trujillo: The Death of the Goat*, Boston: Little, Brown and Company, 1978, 154.

² Aunque Claude LeFort habla de la imagen del cuerpo en el totalitarismo; véase LeFort, "The Image of the Body and Totalitarianism," en su *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge: MIT Press, 1986, 300.

³ Vea Eric Roorda, *The Dictator Next Door: The Good Neighbor Policy and the Trujillo Regime in the Dominican Republic, 1930-1945*, Durham: Duke, 1998.

fetichismo, definido por antropólogos como el dar poder religioso o místico a objetos no animados y, por Carlos Marx, como la ilusión del valor y mano de obra oculta que se encuentra en el sistema capitalista. Pero en este caso también el fetichismo de Trujillo se desarrolló en torno a su papel como objeto central de un “estado teatral” (según el antropólogo Clifford Geertz) y como dueño de las altas capas de la economía nacional. Él fue la encarnación de lo que el antropólogo Michael Taussig ha llamado el maleficio, el estado moderno como objeto de magia, como “objeto-poder.”⁴

Por supuesto, Trujillo no fue el único líder latinoamericano que tuvo un aura mágica alrededor de su persona, en parte o enteramente física o de otra manera. Hay muchos otros, por ejemplo el caso de las manos del Che Guevara que, después de ser utilizadas para identificar su cadáver, fueron preservadas para ser mostradas solamente a los dignatarios más ilustres.⁵ O el caso de la piedad del padre de la patria Mexicano, el general y presidente Antonio Santa Ana, que fue exhibida en un altar en la ciudad de México.⁶ Tradiciones católicas de venerar reliquias de

santos y conmemorar milagros a través de signos (íconos) de gracia, ex votos, probablemente nutren la costumbre de santificar miembros corporales de líderes políticos. Pero “los cuerpos de estado” latinoamericanos suelen ser masculinos, y distintos a los signos religiosos de María; no se basan en asociaciones maternas con la fertilidad y la mimesis reproductiva (una excepción importante es el cuerpo de Evita Perón, que fue tratado como un objeto sagrado).⁷

Rafael Trujillo fue un candidato sorprendente para el liderazgo divino. Como un mulato con herencia haitiana, no fue considerado muy atractivo (para eso tendría que ser blanco en el contexto dominicano); ni tuvo una presencia imponente. Con su voz aguda y un poco gordo al final de su vida, no fue muy preponderante ni un hombre de palabra elocuente. Trujillo no tuvo honor social en un sentido tradicional, porque no salió de una familia de la elite tradicional, ni tuvo estatus social a través de su participación en episodios históricos de relevancia nacionalista. Su reputación con el ejercicio de la violencia le dio respeto, pero eso fue un producto, no una precondition de su autoridad.⁸

⁴ Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton: Princeton University Press, 1980. También véanse los ensayos en Emily Apter y William Pietz, *Fetishism as Cultural Discourse*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, especialmente el de Michael Taussig, “Maleficium: State Fetishism,” 217-250.

⁵ Larry Rohter, “Cuba Buries Che, the Man, but Keeps the Myth Alive,” *The New York Times*, 18 October 1997.

⁶ Peter Stallybrass, ensayo en David Hillman and Carla Mazzio, eds., *The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, New York: Routledge: 1997. También ver a Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge: New York: 1993, 21.

⁷ Véase Tomás Eloy Martínez, *Santa Evita: A Novel*, Helen Lane, trans., New York: Alfred A. Knopf, 1996; y Taussig, *Mimesis*, 35.

⁸ Uso el concepto de respeto no en su sentido hegemónico como un índice de autoridad social respetable, más bien en su sentido ilícito como un título dado a quienes detentan poder contrahegemónico como la violencia (aunque la palabra en español abarca a los dos sentidos). Para más sobre la primera definición, véase a Anthony Lauria Jr., “Respeto, ‘Relajo’ and Interpersonal Relations in Puerto Rico,” *Anthropological Quarterly* 37, 2 (April 1964), 53-67. Para más sobre el poder y la autoridad como terminos opuestos, véase Andrew Apter, *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

De todos modos, en la memoria colectiva se lo recuerda como un mesías popular, como se evidencia a través de la circulación de narrativas de sus poderes colectivos. Exploro aquí la memoria popular de los poderes carismáticos de Trujillo como expresión de una comprensión cultural de la autoridad política: uno que se deriva más de una concepción dominicana popular del poder que de un esfuerzo conciente de parte de Trujillo para figurarse como reino divino u oráculo cósmico.⁹ En esto difiere su imagen sobrenatural de, por ejemplo, la de Francois Duvalier, quien se postuló como un dios de vudú para provocar miedo.¹⁰

Este ensayo examina el *corpus mysticum* de Trujillo a través de narrativas de hechicería del dictador. El *locus* de carisma del líder fue visto como localizado no en su cuerpo como tal, pero más bien en su cuerpo doble,¹¹ lo que permitió que Trujillo extendiera su persona de este mundo, al más

allá. Investigo aquí la racionalidad cultural de narrativas que explican el poder extraordinario de Trujillo a través de su muchachito, su asistente sobrenatural. También, se recuerda que Trujillo solicitó asistencia de una serie de curanderas, pero el muchachito tuvo un papel único y mucho más próximo en la vida de Trujillo, formándose una extensión virtual de su persona presidencial.¹² Interpreto el muchachito de Trujillo como un idioma cultural particular de fetichismo del estado en la memoria colectiva, como el encarnamiento de sentidos populares que se les atribuye al estado en un contexto donde la brujería provee una lengua importante para conceptualizar el poder absoluto. Analizo estos relatos de la hechicería de Trujillo como muestra de cómo se concibe el estado en la imaginación popular de varias locaciones sociales.¹³ Mientras que el muchachito como una figura

⁹ Aunque como Benedict Anderson, yo diría que en la imaginación popular dominicana no hay un concepto de poder en el abstracto tampoco; ver su ensayo, "The Idea of Power in Javanese Culture," in Benedict R. O'G. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1990, 17-77. La noción del carisma como reflejo del "inherent sacredness of central authority" es de Clifford Geertz, "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power," in *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Joseph Ben-David and Terry Nichols Clark, eds., Chicago: Chicago University Press, 1977, 150-171. Ve también, Ian Kershaw, *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*, Oxford: Oxford University Press, 1989, 3-5, para un enfoque que hace hincapié en la construcción del culto del liderazgo durante la época Nazi.

¹⁰ En el uso de lentes oscuros, traje y el sombrero de copa, el uniforme de Baron Samedi, el guardián del cementerio. Ver a Robert I. Rotberg, "Vodun and the Politics of Haiti," in *African Diaspora*, edited by Robert I. Rotberg, Cambridge: Harvard University Press, 1976, 342-65.

¹¹ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957, 13.

¹² En el transcurso de la colección de más o menos cincuenta historias de vida de la era de Trujillo hecho en 1992, entrevisté gente de varias clases socioeconómicas de la ciudad capital de Santo Domingo, así como San Cristobal, un satélite rural de la capital, donde Trujillo nació y mantuvo una residencia. También, recogí historias de vida en los parajes rurales de San Juan de la Maguana y Las Matas de Farfán. El muchachito de Trujillo salió en entrevistas con gente de la sector informal de la capital y con gente rural en respuesta a mi pregunta sobre cual fue el secreto del poder de Trujillo.

¹³ Gilbert Joseph and Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham: Duke University Press, 1994.

de poder invisible es constante en los relatos que recopilé, hay percepciones claves en la interpretación del fenómeno que difieren en cuanto al sentimiento político hacia el régimen, como vamos a ver.

Una forma de interpretar “el secreto de Trujillo,” como la gente se refirió a su muchachito o doble, es como una forma mimética del dictador.¹⁴ El poder absoluto de Trujillo está simbolizado entonces por su control autocrático sobre este cliente o acólito, constantemente listo para atender sus órdenes. Ciertas personas vieron a este tipo como una posesión virtual del dictador, su zombi personal que realizaba cada deseo, no importa lo que fuera. Entonces la autoridad extraordinaria de Trujillo fue expresada por el hecho de que su persona metafísica se extendió para incluir a sus clientes actuales —una visión del poder que necesariamente incluye el cliente es una que anda muy lejos del marco individualista que privilegia el ser unitario, limitado y autónomo. Esta es una visión colectiva por la cual la autoridad es por definición abarcadora, una por la cual el poder está definido por la habilidad de mover, controlar y definir a los demás.¹⁵ Aquí el poder es una relación entre las personas, no una propiedad o esencia.¹⁶

Esto puede explicar por qué todos los caudillos y líderes políticos en la República Dominicana son recordados con sus clientes claves, desde Desiderio Arias que nunca fue visto sin su ayudante haitiano Rosilien, hasta el presidente ahora fallecido, Joaquín Balaguer, quien se dice fue guiado por su hermana Emma, que fue Santera. En términos paralelos, lo religioso está también organizado no alrededor de cultos únicos de personalidad sino más bien alrededor de conjuntos jerárquicos de seres o misterios.¹⁷

Por supuesto esta visión del poder también indica una cosmovisión por la cual las fuerzas invisibles que operan más allá de lo percibido son aceptadas, una realidad que incluye lo que Sigmund Freud llamó lo raro (lo no familiar, lo siniestro), lo invisible e inconado. Dada la ideología de una sociedad que a través de los siglos estuvo basada en la montería y la casería de vacas y cerdos silvestres, el acceso a fuerzas ocultas tal vez provea una forma para explicar cómo una persona puede tener más autoridad que los demás cuando se presume que todos son iguales. En esta ética igualitaria, el poder sobresaliente tiene que ser explicado a través del acceso a la influencia extraordinaria porque se presume que todo el mundo tiene las mismas herramientas.¹⁸ El

¹⁴ Michael Taussig, *Mimesis and Alterity*, 115-116.

¹⁵ Richard Handler, “Is Identity a Useful Concept?,” in John R. Gillis, *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 32.

¹⁶ Handler, “Identity,” 37.

¹⁷ Andrew Apter, “Herskovits’s Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora,” *Diaspora* 1,3 (Winter, 1991), 249, y su “Interpreting the Pantheon,” en *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago: University of Chicago, 1992, 149-164. También, las elites reemplazan la estructura dual de Trujillo con su muchachito para reemplazarlo con Balaguer, a veces ejerciendo el aspecto feminista de la pareja, porque nunca se casó.

¹⁸ Para una ética semejante, ver a Brackette F. Williams, “The Art of Becoming Somebody,” in her, *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham: Duke University Press, 1991, 92-106.

control sobre distintas y espacialmente distantes formas de conocimiento refleja y ayuda a construir la mística de los poderosos.¹⁹ Y a través de su abuela—Trujillo tuvo ascendientes haitianos—, en parte se explica su acceso místico, porque se considera Haití un centro superior para magia negra en la imaginación dominicana. Si lo negro en este mundo se considera negativo e inferior, en el otro se relaciona con una forma de brujería mucho más potente.²⁰ También, la habilidad para moverse entre este mundo y el más allá puede ser una metáfora de la habilidad de autotransformación, como ciertas personas (con “virtudes”) tienen el poder de convertirse en animales espirituales o bacases, un especie de animal con poderes de hechicería. Por ejemplo, se decía que el dictador del siglo diecinueve Ulises Heureaux de hecho fue un galipote, un ser capaz de convertirse en bestia.²¹ Las figuras con autoridad que tienen asistencia extraterrenal proveen un espejo que acentúa el poder del líder y lo explica.

Pero el asistente sobrenatural de Trujillo fue mucho más que un espejo cotidiano que lo ayudaba a través de acercarle y proveerle contraste para acentuar la distinción del protagonista central. El muchachito de Trujillo tuvo un papel mucho más significativo que, por ejemplo, el Robin de Batman.

Primero, el muchachito tuvo poderes de adivinación. Él le proveyó secretos, especialmente acerca de los movimientos de sus aliados más cercanos y enemigos, los que ayudaron a Trujillo a prevenir eventos futuros y prepararse para problemas y retos. Un relato plantea que el doble de Trujillo se le acercó en su sueño, una ruta común para acceso al más allá. Desde allí, la figura le pasó información sobre las personas de su círculo más íntimo que podrían llegar a traicionarle, o cuáles avenidas de comercio él debería tomar. El espacio de los sueños proveía una forma de acceder a varios tipos de conocimiento divino en la imaginación dominicana colectiva, pero típicamente esos mensajes que aparecen en sueños necesitan descifrarse por una persona especializada y con poderes que puedan traducir los signos, por ejemplo, cuando se aparece una persona en un sueño, quiere decir que uno debe jugar su fecha de nacimiento en la lotería en un día determinado.

Como niño virtual de Trujillo, el muchachito se parece a varias divinidades ligadas con la niñez y la dualidad, como el caso de los mellizos. Entonces el muchachito podría ser una representación del santo, El Niño de Atocha o el Santo Niño Jesús, quien aparece a veces como Legba, el mensajero del panteón de dioses del

¹⁹ Mary W. Helms, *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*, Princeton: Princeton University Press, 1988, 5.

²⁰ Vea a mi ensayo, “Haitians, Money, Magic: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937,” *Comparative Studies in Society and History* 36, 3, July 1994, 488-526; Christian Krohn-Hansen, “Haitians, Money and Alterity among Dominicans,” *Social Anthropology* 3,2, (1995), 129-146; Peter Wade, *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 23; y Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and The Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

²¹ Carlos Esteban Deive, *Vodú y Magia en Santo Domingo*, Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1988, 192.

vodú dominicano, el dios de las cruces y la liga entre categorías separadas espacialmente como la vida y la muerte, la vejez y la niñez, lo masculino y lo femenino; él es el dios que llega primero y sale último en cualquier evento ritual.²² No obstante su apariencia como una persona vieja con un bastón para caminar, Legba se relaciona con los niños, como resultado de su unificación paradójica de opuestos. El tema de la metamorfosis y la dualidad también está dentro de los otros íconos religiosos centrales de la niñez —los mellizos o los marassa en el creol haitiano, los cuales son muy queridos y especiales en el panteón. Los Marassa o mellizos son una “celebración de la dualidad de la vida del hombre: medio material, medio metafísica, medio mortal, medio inmortal, medio humana medio divina.”²³

Las memorias de Trujillo, que desplazan su autoridad hasta su asistente invisible podrían estar también basadas en una noción particular del ser o de la persona. En este marco radicalmente igualitario, el poder siempre se basa en la asistencia o ayuda de un patrón más

poderoso, o del más allá. En ambas formas políticas y religiosas del carisma, no “es el hombre que se venera, sino el poder encarnado en él.”²⁴ El dictador Rafael Trujillo fue solamente un hombre. Pero su muchachito personal lo proveía con los secretos, la sabiduría necesaria para adquirir y mantener el poder.²⁵ El poder entonces no se esencializa; se alcanza o acumula a través de la ayuda espiritual por la cual uno accede a una posición de autoridad con su grupo de clientes. En esta perspectiva, la fuente de poder es un oficio, una habilidad o especialmente un regalo. Sobre todo, uno no debe buscar un muchachito, él debe venir donde estás tú, y nunca ser comprado o buscado como un bien. Aún más importante, el poder es un producto de la red social de contactos, las relaciones por las cuales se constituye la identidad extendida de uno. Esta es la razón por la cual la pregunta “¿sabes quién te está hablando?” es peligrosa, porque la identidad de uno no se define en criterio legible, sino por los contactos que uno puede obtener y llamar —el grupo invisible de contactos que uno representa.²⁶ El sujeto aquí es mucho menos un

²² Ibid, 136. Y Maya Deren, *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*, New Paltz, NY: MacPherson & Company, 1953, 97.

²³ Deren, *Divine Horsemen*, 38.

²⁴ Jan Lundius, *The Great Power of God in San Juan Valley: Syncretism and Messianism in the Dominican Republic*, Lund: Lund Universiteit, 1995, 370, 269; y también, Karin Barber, “How Man Makes God in West Africa,” *Africa* 5 (3), 1981, 724-745; y Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 61.

²⁵ Lundius hace mención de otros políticos (Joaquín Balaguer y Juan Bosch) quienes han declarado una forma de poder externa en el nombre del destino; ver *The Great Power of God*, 269-270. Marc Edelman describe una serie de aspectos diferentes que se atribuyen a los “muchachitos” en Nicaragua en su ensayo, “Landlords and the Devil: Class, Ethnic, and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives,” *Cultural Anthropology* 9, 1, 58-93, esp. 74-75; el libro clásico sobre pactos con el diablo latinoamericanos es de Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

“Yo” trascendente que el nexa y el producto de una red social.

Este entendimiento cultural del poder también corresponde a la noción del sujeto que se presume en la posesión ritual, lo que es característico del vodu dominicano (y algo que se comparte con Haití). El poder es menos adquirido que acumulado.²⁷ Este concepto del poder está operando cuando uno está montado por el misterio (un término dominicano para el santo o ser espiritual). El poder se adquiere aquí a través de un doblamiento del ser como el caballo que se monta es recipiente de un ser particular. No obstante, el poder en su forma pura no solamente viene de afuera, sino que tiene consecuencias que pueden ser externalizadas. El poder es destino, pero también es el fukú, una carga malévolas que se pasa a través de excreciones del cuerpo y extensiones como la ropa, la casa, el toque o también hasta el habla de una palabra contaminada.²⁸ Por supuesto, como es tabú en República Dominicana decir el nombre de Cristóbal Colón por la mala carga que lleva, fue prácticamente tabú nombrar a Trujillo, lo que explica la preferencia popular por llamarle

por sus títulos (como el jefe o el “benefactor”) o su apodo popular “chapitas.”²⁹

Otra resonancia popular sobre el muchachito es que es una clase de espíritus muy temidos, los *bacases* que son hechos por un *bocor*, no encontrados como los demás. Algunas personas alegan que el muchachito de Trujillo no fue encontrado sino más bien hecho o hasta comprado por un brujo poderoso. En esta versión el muchachito se parecía a un niño pero era que realmente un “bacá,” un ser capaz de convertirse de hombre en bestia, árbol o hasta en máquina. El vodú dominicano-haitiano establece una clase de riesgosos espíritus calientes que son comprados.³⁰ Ellos se definen por el hecho de que uno se los compra, el opuesto de formas más naturales para conocerlos. La habilidad para cambiarse de forma hace que los *bacases* sean muy temidos. Suelen aparecer como niños inocentes o animales domesticados como perros, gatos o puercos; ellos se esconden en bosques y caminos vecinales del campo e instantáneamente pueden convertirse en vacas, cangrejos o en un monstruo mitad vaca mitad chivo.³¹

²⁶ Roberto Da Matta, “Do you Know Who You’re Talking To?!” The Distinction Between Individual and Person in Brazil,” en su, *Carnivals, Rogues and Heros: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991, 137-197.

²⁷ Anderson, “Idea of Power,” 23; y Johannes Fabian, *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 990.

²⁸ R. Emilio Jiménez, *Savia dominicana*, Santo Domingo: Publicaciones ONAR, 1981 [1946], 65-68.

²⁹ También en Cuba hay una preferencia para evitar decir el nombre de Fidel directamente.

³⁰ Chequear el libro clásico sobre el vodú dominicano, Martha Ellen Davis, *Otra Ciencia: El vodu dominicano como religión y medicina populares*, Santo Domingo: Editora Universitaria, 1987, 112-113, donde se menciona casos de misterios “robados” y “comprados.”

³¹ Para más datos sobre los *bacases*, vea a Christian Krohn-Hansen, “Magic, Money and Alterity among Dominicans,” *Social Anthropology* 3,2 (1995), 129-145.

El poder del bacá es el consumo excesivo. De esta manera, es semejante a las narrativas vampíricas de los kharisiris (pishtacos) de los Andes, de Perú y Bolivia, que ligan al otro con la sangre y el dinero en relatos morbosos. En ellos, se acusa a los gringos de robar los componentes del cuerpo, la grasa y la sangre para lubricar usinas industriales o vender carne de indios para consumirla en restaurantes lujosos.³² También hay algo en común con los relatos del chupacabras que chupaba la sangre de cabras, conejos y perros desde La Florida hasta Puerto Rico.³³

El bacá no solamente consume sus víctimas sino que les chupa su sangre hasta que se disecan. El consumo es una metáfora frecuente para entender el poder.³⁴ Los que se explicaban el muchachito de Trujillo como una forma de bacá que come gente, son los que vieron a Trujillo como un asesino sin alma, cuyo poder creció a través del sacrificio de muchas víctimas inocentes; como una sanguiuela, que acumula fuerza a través de la sangre de los demás. Este modelo de dominación contrasta con el convencional “asiento social” que confiere el poder; aquí

uno se engrandece a través de consumir violentamente a su enemigo.

Por último, se contrastan estos dos modos de poder no para hacer una oposición moral maniquea, sino para hacer un espectro que expresa una ambivalencia profunda sobre formas particulares de abuso de poder, que podrían llegar a la acumulación excesiva.³⁵ Los relatos hechos sobre los secretos de Trujillo expresan esta condicionalidad; que en el fondo no es el poder como tal sino más bien cómo se manifiesta y puede llegar a la maldad. El error de Trujillo fue su falta de confianza en los demás, que vino de su deseo por el poder absoluto. En uno de los relatos se dice que intenta probar al muchachito para asegurar que sí tenía poderes para ver el porvenir, Trujillo le dio tres pedacitos de pan, uno de los cuales había sido envenenado. Por supuesto, el muchachito supo cuál fue y no cayó en la trampa. Después de este insulto, el muchachito estuvo tan ofendido que cuando adivinó el asesinato que llegaría para Trujillo, rehusó informarle, permitiendo que muriera.³⁶ Trujillo se fue a Haití para recibir un

³² Nathan Wachtel, *Gods and Vampires: Return to Chipaya*, Carol Volk, trans., Chicago: University of Chicago Press, 1994, esp. 82-3.

³³ Ver mi ensayo, “Imperial Secrets: Vampires and Nationhood in Puerto Rico,” en *A Religion of Fools? Superstition in Historical and Comparative Perspective*, Steven A. Smith and Alan Knight, eds., Oxford: Past and Present supplement 199 (2008): 290-312. 2005; y “Vampiros del imperio, o por qué el Chupacabras acecha las Américas,” *Culturas Imperiales: Experiencia y representación en América, África y Asia*, Ricardo Salvatore ed., Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 317-344.

³⁴ Johannes Fabian, *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1990, 35. Para más datos sobre el poder como el comer, vea a Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1995; Achille Mbembe, “The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony,” *Public Culture* 4/2 (Spring, 1992), 1-30; y Jean-François Bayart, *The State in Africa: The Politics of the Belly*, New York: Longman Group, 1993.

³⁵ Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*.

³⁶ Entrevista, Los Corporanes, San Cristóbal, 1992.

despojo o limpieza espiritual para protegerse de sus enemigos. Después del rito, el boco o brujo haitiano dijo que Trujillo no tenía nada de que preocuparse —que solamente el mismo o dios podría matarle. Trujillo interpretó esto como una amenaza oculta y lo mató.³⁷ Entonces, al final, fue la arrogancia de Trujillo, su inhabilidad para tener confianza en los demás que lo llevó a la muerte. La falla de Trujillo fue su intento de mantener el liderazgo solo, un estilo de poder que como el bacá, finalmente se consume a sí mismo.

Las narrativas del muchachito reúnen más que un idioma del fetichismo, así que Trujillo representó más que solamente el poder estatal. Trujillo y su familia más íntima llegaron a controlar el 50-60 por ciento de todo el terreno arable, así como el 80 por ciento de todo el comercio del país.³⁸ Si la noción del fetiche se considera una ilusión, entonces otro término debe ser empleado porque Trujillo llegó a ser la encarnación del valor nacional, una ecuación que se profundizó cuando el régimen llegó a hacer monedas de oro sólido con el perfil de Trujillo para conmemorar el aniversario de su era.

Si el muchachito de Trujillo fue realmente un bacá, un demonio que se convirtió de animal a ser humano, su capacidad

para la metamorfosis fue semejante a la que habló Karl Marx sobre la moneda y cómo se cambia desde la moneda genérica hasta el valor particular. Como (cita de Marx) “un monstruo vivo que es fructífero y se multiplica.” El muchachito se parecía a un galipote, la versión dominicana de hombre lobo pero con el horror aún más allá de ser capaz de convertirse de gato a chivo a árbol.³⁹ Fue durante el reino de Trujillo que la mayoría de mano de obra nacional se convirtió de montería precapitalista y hateros sobre terreno estatal y comunero a mano de obra capitalista sobre tierra privada, un proceso que transformó el sentido del dinero en términos drásticos en la vida cotidiana.⁴⁰ Si la hechicería es una forma de poder invisible, Trujillo se apropió de la magia del mercado internacional por la prestidigitación. Entonces Trujillo como fetiche llegó a representar no solamente el complejo de cambios que resultó del desarrollo del capitalismo estatal.

Pero, como los sectores populares echan la culpa a la conciencia falsa de los pobres por hacer de Trujillo un dios, tal vez son más bien los académicos quienes son culpados de otra forma del fetichismo de estado. Su insistencia de ver a Trujillo el hombre como la clave principal del régimen, no la red de relaciones sociales a través

³⁷ Entrevista, Daniel Ramirez, Chicago, 1997.

³⁸ Catherine C. LeGrand, “Informal Resistance on a Dominican Sugar Plantation During the Trujillo Dictatorship,” *Hispanic American Historical Review* 75, 4 (November, 1995), 555-596; y Howard J. Wiarda, *Dominican Republic: Nation in Transition*, New York: Frederick A. Praeger, 1969, 40.

³⁹ Marx, citado en Taussig, *The Magic of the State*, 140. Para más datos sobre el galipote, vea a *Sana, Sana, Culito de Rana*, 189. La metáfora de cambiarse de forma también existe en Haití, y allá los bacases pueden volverse hasta máquinas como autos (trabajo de campo, Ouanaminthe, 1988).

⁴⁰ Para más sobre el régimen de Trujillo, vea a Richard Turits, *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime and Modernity in Dominican History*, Stanford: Stanford University Press, 2003; y Andres L. Mateo, *Mito y Cultura en la Era de Trujillo*, Santo Domingo: Librería La Trinitaria, 1993, 124-126.

de la cual el régimen ha atrapado a la población en un papel de complicidad con la dictadura, se simplifica exageradamente el problema de la agencia en un régimen moderno.⁴¹ Como José Martí nos enseñó, la reciprocidad puede ser una estrategia de poder también. Los relatos del muchachito demuestran una forma de fetichismo estatal que caracteriza a las cualidades especiales como persona, el secreto de su dominio, en el sentido de que él tuvo la suerte de obtener su asistente espiritual. A su vez, por lo menos se considera el problema de la autoridad durante el trujillato como no reducible al dictador como tal, más bien se localiza en la red de relaciones con sus acólitos, una lógica encapsulada en la imagen del muchachito. Las narrativas del muchachito de Trujillo entonces localizan el concepto de autoridad en un balance relacional de poder, y por lo tanto problematizan cualquier simple y reductiva moralidad maniquea en favor de un espectro de la complicidad y colusión más complejo; por el cual Trujillo fue culpable de monopolizar demasiados recursos y poder en sus manos, como sus secuaces fueron culpables de ser seducidos por su política del regalo, gracias a lo cual el régimen pudo mantener el poder por tres décadas. En esta visión

moral compleja, la mano derecha puede disgustarse con la mano izquierda, pero no vive sin ella.

Este ensayo ha intentado demostrar que las memorias del muchachito de Trujillo proveían una clave para descifrar la lógica cultural de la fenomenología del poder en la República Dominicana. Aquí, como Pierre Bourdieu ha dicho, “el *ministerium* aparece como *misterium*”⁴² y en el caso de Trujillo al largo plazo se estableció misterio. Últimamente, las interpretaciones populares del muchachito han variado según los sentimientos del sujeto hacia el régimen a los que gustaba Trujillo solían ver a su asistente sobrenatural como un ser benigno, mientras que los críticos de la dictadura lo veían como la encarnación del mal. Pero no importa si la gente vio al muchachito como la mano derecha o izquierda de Trujillo, su función fue finalmente la misma. El muchachito proveyó la confirmación mística de la autoridad de Trujillo. Fue una manifestación espiritual o “mimesis político” de lo cotidiano y de las maquinaciones políticas por detrás invisibles, de operaciones de extorsión y de manipulación jurídica, de robo y asesinato, que fueron los verdaderos secretos de la longevidad de Trujillo en el poder.⁴³

⁴¹ Este punto también está visto en la película por René Fortunato, *El Poder del Jefe* (I).

⁴² Este podría ser calificado como una forma de fetichismo dentro del criterio de Arjun Appadurai en su “Introduction: Commodities and The Politics of Value” al *The Social Life of Things*, New York: Cambridge University Press, 1986, 54, como algo que se desarrolla en contextos donde hay grandes desigualdades en la distribución del conocimiento. El plantamiento es semejante al de Pierre Boudieu sobre el fetichismo político en su, “Delegation and Political Fetishism,” en *Language and Symbolic Power*, Gino Raymond and Matthew Adamson, trans., Cambridge, MA: Harvard University Press, 203-219, esp. 204.

⁴³ Vea el planteamiento paralelo sobre hechicería y reino divino en Daniel Fischlin, “Counterfeiting God”: James VI (I) and the Politics of Daemonologie (1597), *The Journal of Narrative Technique*, 26, 1 (Winter, 1996), 1-30, esp. 9. La noción de “mimesis político” es del Pierre Bourdieu, “Political Representation: Elements of a Theory of the Political Field,” en su, *Language and Symbolic Power*, 171-202, esp. 182.



Enfrentando la Ocupación: Hacia un estudio comparativo de resistencia armada en Centroamérica y el Caribe

ROBERT SIERAKOWSKI

Introducción

Bandidos. Comunistas. Terroristas. En la larga historia de intervenciones militares y ocupaciones norteamericanas que se llevaron a cabo desde las Filipinas hasta Vietnam e Irak, la oposición popular frente a los invasores siempre ha sido calificada con términos despectivos que niegan el elemento nacionalista. En esta presentación compararemos las ocupaciones militares de Nicaragua (1912-1933) y la República Dominicana (1916-1924), y las largas guerras asimétricas que le siguieron a esas invasiones.

En los dos países soberanos ocupados por los marines, grupos de campesinos se levantaron en armas contra las tropas norteamericanas.

Por su parte, el poder ocupante, llamaba a estos guerrilleros bandits (bandidos) criminales sencillos sin ideas políticas o nacionalistas en los ojos de los marines. Para contrarrestar esta imagen y visión de la situación bélica, autores nacionalistas han intentado recuperar las actuaciones de los "gavilleros" y los sandinistas que resistieron a una de las fuerzas militares más poderosas del mundo. Hasta

hoy en día, estas dos grandes narrativas siguen en vigencia como los dos ejes principales de la historiografía. En realidad, la pregunta si estos movimientos armados eran revolucionarios con ideas políticas o grupos armados con fines privados no refleja la complejidad de la situación.

La dicotomía implicada en esta formulación nos permite demostrar la hibrididad del fenómeno —una mezcla de lo público y lo privado, el anti-imperialismo y las formas de poder tradicionales.

Para entender el fenómeno de la resistencia guerrillera en los países ocupados en la Cuenca del Caribe, necesitamos utilizar el método comparativo para ver los puntos de contacto y las divergencias entre los casos que aquí presento. Esta investigación de fuentes secundarias y testimonios históricos comparará los casos de resistencia en términos de sus historias de regionalismo y conflicto armado de caudillos como parte central de la negociación de poder local, la reacción popular a la violencia indiscriminada y los abusos cometidos por los marines y la construcción de un discurso nacionalista y el papel del liderazgo. Cuando los

dos “movimientos” son comparados, podemos ver que la diferenciación privado-público no tiene poder explicativo para entender el conjunto de factores históricos que produjeron formas considerablemente análogas de resistencia en los dos países.

Regionalismo y caudillismo

Aunque la macrosociología de la expansión del poder militar y económico de los Estados Unidos obviamente jugaba un papel central en el origen de las ocupaciones militares, aquí nos enfocaremos en la situación interna y estructural de los países centroamericanos y caribeños. Los estados nacionales de la época casi no tenían un poder de regulación social ni tampoco monopolizaban el uso de violencia en el territorio nacional.

No debe sorprendernos que las regiones con presencia de la resistencia militar (Las Segovias en Nicaragua y el Este –El Seibo, Hato Mayor, San Pedro de Macorís– en la República Dominicana) eran lugares en los cuales el estado nacional no tenía poder absoluto y en que había muchos campesinos desposeídos por la expansión de los latifundios de exportación.

En esta época, la contienda por el poder del estado nacional se mezclaba con el conflicto político de partidos, la confrontación entre caudillos rivales y la sobrevivencia cotidiana del campesinado.

En la República Dominicana, la tradición de “gavillerismo” tenía antecedentes en las luchas de facciones caudillistas y vemos que el término se empezaba a usar en 1904. Para las autoridades de la época, había una distinción entre los gavilleros

“revolucionarios” como decían –afiliados con las grandes tendencias horacistas y jimenistas– y los gavilleros considerados como criminales típicos.

En general, los alzamientos e incursiones de estos grupos armados servían como una herramienta de negociación del poder con el estado nacional para los actores políticos locales. Por lo tanto, no debe ser una sorpresa que los mismos cabecillas de los gavilleros antes de la ocupación se encontraban en las listas de los líderes que peleaban contra los marines y que usaban muchas de las mismas técnicas locales.

Había una tradición muy parecida en el norte de Nicaragua, la zona montañosa y aislada conocida como Las Segovias. Desde el siglo XIX, ejércitos privados liderados por caudillos y afiliados con las grandes tendencias nacionales habían luchado por el control del estado local. Como algunos grupos de gavilleros, estos pequeños ejércitos eran patrocinados por la elite local y usaban violencia como el método efectivo para obtener y mantenerse en el poder.

No había una línea clara entre actos de violencia, robos, extorsión y destrucción de propiedad –actuación que consideramos como “bandolerismo”– y las estrategias de política local y la contestación del poder estatal. El ejército de Augusto César Sandino se formó como parte de esta tradición y combatió del lado liberal en la “Guerra Constitucionalista” de 1926, que fue precipitada por la llegada de los marines.

Violencia de la ocupación y resistencia

Si había una tradición con una larga trayectoria de poder local de caudillos y

alzamientos armados contra la expansión del estado nacional, la llegada de los norteamericanos con su maquinaria de subyugación fue el factor detonante en los dos países.

El segundo argumento de esta presentación es que la llegada de los marines con su fuerza militar, abusos y violencia contra la población civil creó un ambiente de apoyo popular a la guerrilla en las zonas afectadas. La organización y entrenamiento de las Guardias Nacionales en cada país fue uno de los peores legados de la ocupación norteamericana.

Los marines cometieron abusos de poder e infamias contra la población civil, desde maltratos cotidianos hasta robos y matanzas.

En las zonas de Las Segovias y el Este dominicano, “inocencia” y “culpabilidad” eran términos relativos en los ojos de marines que no veían que los ciudadanos de estos países fuesen seres humanos iguales a ellos.

La concentración forzada de la población rural en nuevos lugares y los bombardeos aéreos eran castigos colectivos para la población civil, la cual también creó un fuerte respaldo para los insurgentes. Con estos niveles de violencia, es muy difícil hablar de motivaciones puramente privadas o puramente nacionalistas. Frente a esta violencia, los sandinistas y los gavilleros seguían las técnicas locales de guerra usadas desde tiempos inmemorables que incluían violencia y “bandolerismo”, pero sus abusos no se comparaban con los actos de represión cometidos por los marines y sus guardias. Así, la violencia de la ocupación dio coherencia y justificación a las estrategias locales de la guerra de guerrillas contra fuerzas militares

profesionalmente entrenados y tecnológicamente superiores.

La construcción híbrida del nacionalismo popular

Aunque en su tiempo fueron llamados bandidos por sus oponentes, Sandino y sus seguidores han entrado en el discurso nacional de Nicaragua como héroes patrióticos que lucharon en contra de la ocupación extranjera, domando así la otra memoria histórica que se enfocaba en la violencia popular y los robos cometidos por las tropas sandinistas.

En el estudio de la historia de la República Dominicana algunos han intentado rectificar el discurso y memoria del “gavillerismo” como bandolerismo común.

Bruce Calder, por ejemplo, ha argumentado que los gavilleros eran “guerrilleros campesinos luchando por una ética y un modo de vivir” y Félix Servio Doucoudray denunció el uso del término de “gavillero” para describir “una hazaña patriótica que debió merecer la gratitud nacional.”

La construcción de un nacionalismo popular y la figura de Sandino han ayudado mucho a la construcción de esta nueva narrativa y rehabilitación de memoria en el caso nicaragüense. Este es el punto en el cual nos enfocaremos para terminar.

La tercera argumentación de esta presentación es que una diferencia importante entre las dos insurgencias fue marcada a través de la figura del caudillo Augusto César Sandino como jefe supremo y portavoz carismático de la oposición. Ha sido el

argumento implícito de la presentación hasta aquí que las dos insurgencias eran análogas en muchas maneras. Es posible que el surgimiento de Sandino y la falta de un liderazgo similar entre los gavilleros afirme las diferencias entre los dos contextos culturales locales y la dispersión del poder entre varios grupos aislados. Otro factor puede ser vinculado con la cronología histórica: las corrientes anti-imperialistas e internacionalistas que seguían las revoluciones en Rusia y México ya estaban establecidas y generalizadas cuando los marines intervinieron frontalmente en Nicaragua en 1926.

El “pequeño ejército loco” de Sandino y su lucha tipo David y Goliat cautivó periódicos y otras publicaciones anti-imperialistas de la época. Cuando los otros generales y jefes locales se rindieron frente a las fuerzas extranjeras en mayo de 1927, Sandino denunció la decisión como una traición a la patria y salió a la montaña para seguir la lucha.

La esencia del proyecto político de Sandino era nacionalista y él demandaba la salida inmediata de las tropas extranjeras del suelo nicaragüense. Con el lema de “patria libre o morir,” su discurso defendía el honor de la Patria, denunciando a los “traidores” y al “imperialismo,” con una crítica moral y aún espiritual. Argumentaba que el país estaba dividido entre “de un lado, los que aceptan la dominación extranjera; del otro, los que la rechazan.”

Había varios caudillos que operaban de una manera parcialmente coordinada y bajo su mando en el Ejército de Defensa de la Soberanía Nacional de Nicaragua (EDSNN). La figura de Sandino y sus eslóganes dieron una coherencia más política a todos los bandos guerrilleros y atraía internacionalistas de

otros países de la región como Farabundo Martí de El Salvador y el ex-gavillero Gregorio Urbano Gilbert de la República Dominicana. El magnicidio de Sandino por las manos de la Guardia Nacional de Somoza en 1934, selló al hombre como leyenda para siempre.

La República Dominicana representaba un caso distinto porque los gavilleros del Este nunca produjeron una figura que sirviera como un enfoque de atención al nivel nacional como Sandino.

Salustiano Goicochea (Chachá), Vicentico Evangelista y Ramón Natera fueron tres caudillos y “generales” conocidos que lucharon en contra de la ocupación norteamericana con grandes pelotones y que se auto-proclamaron “revolucionarios” y “nacionalistas.” Había ocho o doce grupos operando en el Este, aunque Gregorio Urbano Gilbert explicó en su testimonio que había un Jefe Supremo entre todos los grupos individuales de gavilleros.

Aunque tenemos numerosas cartas y proclamaciones ideológicas en el caso nicaragüense y una falta de documentos parecidos en el caso de los gavilleros, esto no quiere decir que la base social de los dos grupos fuese tan diferente. Gilbert (quien luchó al lado de los gavilleros y después con Sandino) escribió que los guerrilleros del Este eran “todos hombres honrados, campesinos con fundamento de puro patriotismo” aunque había crímenes y robos permitidos por los cabecillas (incluido Evangelista) que Gilbert criticaba.

Pero en la escala de los soldados rasos parece que había un nivel similar de motivaciones políticas y privadas.

Conclusión

Esta presentación ofrece conclusiones tentativas y preliminares del estudio comparativo de los grupos armados que enfrentaron a las ocupaciones norteamericanas en la primera mitad del siglo XX. En los dos casos considerados aquí, que la resistencia a los marines estaba concentrada geográficamente en regiones que tenían una tradición de autonomía frente al estado nacional y de lucha entre grupos armados caudillistas disputándose el poder. Estos grupos armados usaban las técnicas de guerra local, empleando violencia y realizando robos contra sus enemigos. Por esta razón, a veces, la línea entre lo político y lo privado se borraba en la práctica, en la época anterior a la ocupación y también después.

Queda claro en los testimonios de los ex-gavilleros y sandinistas que fueron los abusos y la violencia de los marines, sobre todo, lo que motivó la movilización de los rebeldes. Podemos imaginar que los grupos

e individuos armados en los dos países caían en un espectro desde los menos políticos luchando con metas más privadas y locales, hasta los que luchaban por razones más nacionalistas o ideológicas. Pero la intersección histórica del caudillismo local, de un lado, y del otro lado, los abusos de los interventores, garantizaba que toda posición en este espectro representara una hibridez de los dos polos.

En la época de las ocupaciones, la violencia y abusos de poder de los marines y los nuevos ejércitos "nacionales" subordinados a ellos, generaron un consenso parcial que legitimó la resistencia armada de los gavilleros y sandinistas a los ojos de un gran porcentaje de la población rural. Así fue como se formó en los dos casos, una hibridez de las viejas tradiciones y formas de poder caudillistas con un nacionalismo popular y hasta revolucionario que rechazó la legitimidad y el poder de la ocupación.



 **Carnaval,**
fotografía de Jonny Gómez

Globalización, arte, cultura popular e identidad nacional

CARLOS ANDÚJAR PERSINAL

Marco introductorio

La relación entre *globalización, cultura e identidad* es un tema de complejísima naturaleza. Las aristas que unen estos conceptos implican un análisis diverso de lo cultural como expresión concreta de la naturaleza humana, así como los impactos de la globalización como modelo de articulación del mercado y las sociedades en los tiempos actuales y su repercusión en los componentes identitarios de los pueblos.

Por tanto, se trata de una temática de gran amplitud cuyo enfoque debe tomar en cuenta estas circunstancias que lo acercan y lo separan a la vez. Esta madeja de realidades y circunstancias lo convierten en espejo ante el *nuevo orden económico mundial*, debido a que los tres sujetos se relacionan de manera directa o indirecta, lo cual ha obligado a producir respuestas a tan especiales vínculos.

Es obvio que hablar de identidad hoy implica necesariamente abordar la manera en cómo ésta se ve afectada o influenciada por los vientos de la globalización. Siendo como es, la globalización condiciona todas las formas posibles de interacción que establecen los individuos en cualquier plano de la vida, incluido el cultural, por esa razón, no es posible estudiar estos hechos, separados unos de otros, cuando de por sí estamos viviendo

procesos de imbricación, cruces de intereses, similitudes y disimilitudes, como parte de una *realidad social* a la que tampoco tenemos mucha opción de cambio.

Los extremos en el análisis no ayudan para el conocimiento de este encuentro entre cultura y globalización. Los tiempos de las viejas tesis de confrontación, nos alejan de toda oportunidad de diálogo, de puente de intermediación que posibilite el avance y la reafirmación, sin alterar los efectos perniciosos que nos arrojaría esta nueva forma de actuar entre pueblos, impuesta como tabla salvadora ante el deterioro y la incapacidad mostrada por el viejo *paradigma de la modernidad*, hoy profundamente cuestionado por el pensamiento social crítico y que ha encontrado en la globalización esta debilitada utopía, una *reingeniería ideológica*, para enmendar las limitantes del modelo de desarrollo que hasta ahora ha acompañado a la humanidad en los últimos tres siglos.

Sin embargo, la *teoría social* muchas veces encuentra el escenario dado; sobre él debe interpretar la realidad sin imponer intereses particulares del pensador; es decir se debe construir el discurso a partir de lo que se encuentra. La globalización es una realidad en el mundo moderno, la manera de ser entendida encierra un compromiso con el estudio, la investigación y la racionalidad

en el juicio que canalice soluciones, justizas, críticas, implicaciones, impactos y consecuencias de unas relaciones que como las que trae consigo la globalización, altera todos los patrones, modifica todas las visiones, presiona todas las mentalidades y reacomoda los estilos tradicionales de vida.

Ante tales efectos, ante la magnitud del impacto, se impone el juicio comedido y de rigor científico que, desapasionado de los interludios de la *ideologización*, encuentre un camino de propuestas y sugerencias capaces de torcer los estereotipos de los ideólogos del modelo y haga posible una vía de desarrollo y consolidación de la calidad de vida de la gente, bajo la bandera del respeto a la dignidad humana, la valoración de las identidades, la omisión de los absolutismos y la búsqueda de estilos de convivencia social y relaciones internacionales entre los grupos humanos basadas en el respeto y la tolerancia. En una palabra, proponer un modelo alternativo, otra respuesta, otro enfoque.

Los alcances de la globalización

El proceso por el cual lo local se revierte en universal y dejamos de ser poblados, pueblos, comunidades y sectores aislados para convertirnos en ciudadanos del mundo, en miembros de una mancomunidad sin fronteras, en vecindario universal, en el que el rumor se expande como noticia y el chisme deja de ser función de comadronas para pasar a ser parte del menú de las grandes cadenas de noticias como CNN y otras, y convertirnos entonces en una gran aldea como la llamara el lingüista Maclhuan, este esfuerzo por unificarnos en un mercado, en un patrón social generalizado, en instituciones y

leyes extendidas, en una unicidad identitaria única, es la que llamamos globalización.

Este encogimiento del planeta, como le denominara el antropólogo francés Marc Augé, se especializa en la economía o se hace representar a través de ésta; sin embargo, su repercusión envuelve también lo político, social y cultural. Presentada como receta telegráfica, la globalización nos viene como un paquete completo y como la tabla salvadora ante la crisis social y económica, ante el constreñimiento de las economías y los imperativos del mercado. Es la manera en que se organiza el mundo ante la gran recesión que le acompaña.

Para Néstor Canclini, escritor e investigador argentino y profesor de la UNAM de México, la globalización encierra el siguiente dilema:

Al mismo tiempo que se la concibe expansión de los mercados y, por tanto, de la potencialidad económica de las sociedades, la globalización estrecha la capacidad de reacción de los Estados nacionales, los partidos, los sindicatos y en general los actores políticos clásicos. Produce mayor intercambio transnacional y deja tambaleando las certezas que deba el pertenecer a una nación (Canclini, 1999:22).

Los abismos entre el Sur y el Norte finalmente encuentran como solución el modelo globalizador, que tendería a reducir estos márgenes diferenciadores y a resolver las debilidades endémicas de muchas de nuestras economías; así se lo propone y así se anuncia.

No obstante, las correcciones hechas al modelo de desarrollo, a las reglas del intercambio económico internacional, a las desigualdades comerciales entre países ricos y pobres y a

las famélicas formas institucionales en que marchan los países en vía de desarrollo, se ha producido como respuesta este modelo, venido, impuesto muchas veces desde fuera, con un retentorio de reformas económicas, sociales, institucionales y políticas, muchas de ellas importantes pero descontextualizadas de los momentos históricos y las realidades de los países en las que llegan como manifiesto de salvación.

Pero tal vez, por lo lejana de algunas de sus prioridades con las necesidades inmediatas de muchas de las sociedades a las cuales se les ha bautizado con la nueva utopía, distancia drásticamente el impacto positivo de algunas de sus propuestas con las expectativas de la gente. El compás que acompaña la marcha de sus medidas desentona con la agenda de los pueblos, conflictuando ambos intereses.

Sin embargo, es en el plano cultural donde menos se menciona su influencia y donde mayor corrosión produce. Vendida como una fórmula económica, la globalización también es de implicaciones sociales y culturales, como afirmáramos anteriormente y nos refuerza Marc Augé:

Las relaciones de sentido (las alteridades y las identidades instituidas y simbolizadas) pasan por esos nuevos mundos y sus entrecruzamientos, imbricaciones y rupturas constituyen la complejidad de la contemporaneidad. Cualquiera que sea el orden a que esos mundos pertenezcan tienen sin duda en común la paradoja que los define: expresan a la vez la singularidad que los constituye y la universalidad que los relativiza (Augé, 1995:124-125).

Globalización, al igual que ayer es sinónimo de *desarrollo, progreso, bienestar y estabili-*

dad social, pero por sus efectos inmediatos, genera un rechazo. Las necesidades de muchas poblaciones del mundo van más allá de la paciencia de Job. Hoy como ayer ciencia, tecnología y transformación institucional son vistas como panacea para llegar al estado de bienestar social que es la meta de toda sociedad organizada y con propósitos claros del porvenir.

En este camino se establecen nuevos *paradigmas simbólicos* como la *democracia*, la *institucionalidad*, la *transparencia*, la *calidad total* y la *pulcritud pública*, todos idearios que junto a la globalización y sus contradictorios acompañantes (la migración, los bloques económicos, la tecnología mediática, los mass media, etc.), nos han de conducir a alcanzar esa quimera.

A pesar de todo ello, los gobiernos hacen suyos el principio globalizador, a contrapelo de los pueblos que se resisten a desaparecer; los ideólogos del modelo prometen estabilidad y recuperación social, quedando los defensores del mismo en una especie de ghetto, pero con poder suficiente para imponer condiciones.

Es en este momento que necesitamos un medio de interlocución capaz de entrar al debate, sin el calentamiento mental que producen los posicionamientos, pero con suficiente visión para entender el derrotero de tales imposiciones. La debacle no es sólo el destino último, sino también la confrontación permanente, por tanto el diálogo entre todos ayuda a encontrar juntos un camino.

No es posible sostener políticas de integración a partir sólo del mercado y de la economía; los pueblos deben ser parte de ese diálogo. La cultura ha de jugar su papel en ese intercambio, por ser el único medio con autoridad y posibilidad de entablar reciprocidad. La capacidad comunicativa de la cultura rom-

pe la frialdad de los números y las cifras del mercado para convertirse ella en la verdadera y genuina representante de los seres humanos que habrían de conducir estas nuevas formas de intercambio en que la cultura, en vez de ser un objeto de espectáculo y diversión, se convierta en el medio a través del cual se monte el diálogo intrahumano y social.

El arte siempre como vanguardia

Desde el *Manifiesto Renacentista* de Leonardo Da Vinci, el arte encabeza las más inauditas formas de resistencia contra el racionalismo frío, la deshumanización del pensamiento y las distintas formas en que el poder atropella la condición humana; por eso no resulta extraño su oposición a ciertas maneras manifiestas de la globalización y sus inmediatos efectos en la población. Siendo el arte una sublimación del espíritu, cuida el vendaval anónimo que encierra su despersonalización social; por eso no es extraño verlo en la cera del frente en las bienales, exposiciones colectivas e individuales y las distintas formas de instalación en la que el artista deja sentir su distancia y compromiso con los perniciosos componentes que trae este proceso de "igualación" y atomización de la condición humana.

Este encuentro de artistas, intelectuales, trabajadores culturales y pensadores es muestra más que evidente de cuan comprometido está el arte con la sociedad sin necesidad de caer en lo panfletario, lo grotesco, el reduccionismo y simplismo, pues en tal caso le resta calidad y trascendencia a la obra del artista. Arte y cultura son, del lazo social, el mismo nudo.

El carácter altamente desagregador de la globalización obliga a buscar nuevas formas comunicativas que rompan el silencio, la desidia, la indiferencia y nos ayuden a

construir juntos nuevos rostros de intermediación, nuevas maneras de acercarnos, para lo cual el arte es un medio excelente de creación de estos íconos modernos que a la vez que reflejan la realidad desalentadora del momento, transmitan esperanza y alberguen nuevos proyectos societales.

Si bien los pueblos y las culturas no se suicidan, tampoco construyen porvenir de la nada y es entonces cuando el arte, como *vanguardia social*, una vez más se hace instrumento de cambios, se convierte en paloma mensajera y signo de porvenir.

A pesar de lo penetrante de la globalización en los valores, la promoción del arte sigue teniendo un valor primordial en la conjunción entre arte, cultura y sociedad, no como barrera franquadora de la globalización, no se trata de eso, sino más bien como recurso de reafirmación de la condición humana y fuente inspiradora capaz de repensar la historia y cambiar el rumbo, desde el marco estrictamente estético. Hoy la globalización del producto cultural ha permitido la creación de lo que Canclini llama "públicos mundos con gustos semejantes," lo cual es un factor positivo del fenómeno globalizante.

Con esta capacidad de convocatoria, el arte se convierte en un medio por excelencia para construir ese diálogo cultural del que hablamos, que conduzca a un espacio de reflexión, creatividad y búsqueda de una sociedad imaginada, pues la real se la reservamos al pensamiento social y, de lo que aquí se trata, es también de soñar al mundo, más que de vivirlo.

La cultura popular como cimiento de identidad

No siempre lo popular ha sido motivo primordial de construcción de valores cultura-

les determinantes en la configuración de una identidad nacional, sin embargo en la mayoría de los pueblos en vía de desarrollo (por llamarlos de una forma), la cultura se alimenta mucho del imaginario de sus sectores campesinos, sectores empobrecidos urbanos y clase media baja.

En Europa, recordemos que la burguesía define el proyecto social modernista. Sus costumbres, hábitos y tradiciones, naturalmente junto a los de los campesinos y más tarde los obreros, habrían de constituir el soporte de identidad de esas sociedades. La música clásica, el arte mismo, los museos, y otras expresiones culturales que caracterizan esa época, son parte del gusto de las clases altas. No obstante, lo popular conformó identidad a través de la música, la comida, la artesanía, etc.

En nuestros países, las clases dominantes han sido de ascendencia extranjera, o con inclinación por formas culturales extranjerizantes, lo cual no niega aportes importantes de éstas al acervo cultural nacional. Pero, en definitiva, son los componentes de los sectores pobres urbanos y rurales lo que pautan el devenir cultural nuestro.

Esto implica que al momento de definirnos como nación, en términos culturales, gran parte de sus elementos referenciales provengan de las formas y hábitos de vida de los grupos populares, por cuya razón, son definitorios en el ente cultural dominicano, sin que lo mismo sugiera exclusividades, ni exclusiones.

El imaginario popular ha ido construyendo a través del tiempo una identidad desde los cimientos mismos del suelo, de la tierra en la que nos hemos forjado como nación. Todo se ha ido redefiniendo, rehaciendo, reciclando, recreando e inventando

hasta poseer una dominicanidad, que además de política es cultural. Conjunción entre historia y cultura.

Esta particularidad nos viene de la manera en que hacemos muchas cosas desde las entrañas mismas de los grupos populares:

- En la *música* tenemos el merengue, los palos o atabales, los congos, el priprí, la bachata y otros ritmos, evidentemente todos oriundos de los grupos populares y reprimidos por el discurso oficial por mucho tiempo, hasta que terminaron imponiéndose.
- En la *comida* encontramos platos de abolengo popular, aunque compartidos en la mesa con otros sectores sociales como el mofongo, las frituras, chenchén, los víveres o trozos, el arenque, yaniqueque, entre otros.
- La *danza*, que se asemeja a los ritmos ya mencionados: bachata, merengue, palos, priprí, y otros sobre todo en la manera de bailarlo y con la contorsión con que se hace, impregnándole espontaneidad y sabor a pueblo.
- El mundo de las *creencias y la religión* ofrece una gama amplia de referentes y prácticas, como la creencia en el bacá, la compra de muerto, la bruja que chupa niños, las prácticas del vudú dominicano, el mesianismo, las propias peregrinaciones que son más sostenidas entre la gente del pueblo.
- En la *diversión* encontramos el *carnaval* de muchas regiones y de gran arraigo popular.
- Las *formas de hablar* tampoco escapan a esta configuración, pues son los representantes de los sectores

populares los más proclives a expresarse con los giros lingüísticos y expresiones fonéticas típicas de su entorno regional, como el caso de la *i* de los cibaños, la *r* de los sureños y la *l* de los capitaleños, sin mencionar el *pororó* de la zona de Villa Mella.

Todas estas representaciones conducen a afirmar que en la identidad nacional dominicana, los componentes de la *cultura popular* han de ser prioritarios al momento de considerar un perfil de la cultura dominicana.

Todo ese acervo está presente en la cotidianidad de la gente del pueblo, con la cual va definiendo su existencia y le sirve como recurso indispensable en la reproducción del grupo y lazo indefectible con los antepasados y componente indispensable de la *memoria social*.

La identidad nacional: diversa y múltiple

Partiendo del *principio de la diversidad* de la UNESCO, la sociedad dominicana reúne en sí misma, una multiplicidad de culturas provenientes de distintos lugares del mundo, permitiéndonos una *identidad múltiple*, diversa, compleja y variada. A partir de una presencia caribeña como espacio de ocupación, nos definimos en articulación con unas culturas más que otras, desde la herencia aborígen como receptora de los primeros grupos venidos desde Europa y produciendo precisamente la primera forma de globalización en el planeta, hasta la llegada de otros grupos culturales importantes, como los africanos traídos esclavizados desde el viejo continente.

A ello se sumaron en distintos períodos históricos judíos conversos, oleadas de

canarios y más tarde en el siglo XIX chinos, árabes, negros libertos, cocolos, martiniqueños, barloventes, puertorriqueños, haitianos, judíos, japoneses y otras migraciones europeas recientes.

Un mapa migratorio de ese tipo no puede más que producir una sociedad intensamente mestiza, mezclada en más de 70% desde 1750, con rasgos de criollidad contruidos desde el siglo XVI mismo, con grandes accidentes históricos de principalía para la definición de su sociedad y de su cultura. La dominicana es una síntesis del mundo, un punto de encuentro, una *unidad en la diversidad*.

Toda identidad, y la nuestra por supuesto, se cimienta a partir del principio de *alteridad*, es decir, yo con relación al otro. Este marco de referencia supone una oponibilidad a alguien; la nuestra se construyó contra el pueblo haitiano. Manejado este hecho histórico como tragedia griega, se ha convertido en caldo de cultivo para la confrontación más que para la convivencia y la compartición.

Sin negar la historia, hemos sido la resultante de un hecho particular en América y en especial en el Caribe: la construcción de una *conciencia histórica* y un discurso nacionalista opuesto o confrontado con Haití, factor que a la vez ha dificultado la búsqueda o encuentro con nuestra propia identidad, que se ha visto torpedeada por una negación o marginalización de la herencia y los aportes africanos a nuestra identidad, lo cual ha mediatizado nuestra percepción del hecho identitario.

Este hecho, aunque de naturaleza histórica y política, no deja de tener repercusión en lo cultural. Arrastrado como un fantasma, hemos conflictuado la identidad y recurrido a otros símbolos referenciales de manera que ocultemos verdades.

El *indigenismo* ha encontrado en nuestro país un espacio de reproducción que, aunque no consustanciado, es al menos de intermediación en el esfuerzo por definirnos. Así, lo *indio* aparece como un referente de color de piel, cuando en los hechos la mayoría de la población es negra, mulata y un por ciento importante también es blanca. Lo indio como condición étnico-racial se quedó en el pasado.

Con este complejo laberinto discursivo, encontramos un país con grupos étnicos definidos y a la vez integrados. Lo étnico en nosotros se diluyó en lo nacional. Los cocolos son primero dominicanos y luego cocolos; los americanos negros de Samaná son dominicanos y luego se reinvidican en su cultura materna y así pasa con los descendientes de árabes, chinos y demás. Este factor atenúa los procesos de inserción y de aculturación de los grupos y convierte la identidad nacional dominicana en multicultural y diversa, no necesariamente en multinacional y pluralista.

No hemos tenido en la historia nacional muchos hechos que puedan considerarse luchas étnicas, lo cual no implica ausencia de conflictos en la convivencia social de estos distintos grupos, pero es un tipo de confrontación manejada a partir del discurso y que se hace presente en los prejuicios y valoraciones que se forman los grupos uno de otro.

En todo ese panorama complicado de por sí, se hace presente la globalización que, junto a la modernización, la migración y el desarrollo de una tecnología de punta en las comunicaciones, han acelerado los procesos de cambios producidos en la sociedad dominicana de los últimos 20 años.

Con todo lo que encierra la globalización, es obvio que amenaza parte de los cimientos en la que se soporta. Sin embargo, debemos abordar el asunto no como un *ca-*

taclismo, sino como un reto. Ser capaces de asumarnos en la diversidad, de ser nosotros al mismo tiempo que participamos en el mundo. La reafirmación de la identidad no conlleva la clausura, el aislamiento, la pureza cultural; más bien nos obliga a pensarnos en el mundo, a ser parte de un conjunto, a la vez que somos nosotros mismos, sin negarnos como realidad cultural.

La resistencia a la interacción con el otro supone un temor a perder lo que fuimos; cuando se posee un rostro, no tememos al rostro del otro. El desafío radica en poder abordar los vientos de la globalización y sus componentes, con la firmeza de una identidad abierta y democrática, sólida en sus referentes y disponible en sus intercambios; la fragilidad nos empuja y nos derrota antes de la batalla.

Ese rostro sigue como parte de la agenda nacional que debe también incluir lo cultural. Nada es posible sin el diálogo de la cultura, o sin ésta como intermediaria; lo demás son complacencias materiales. Ésta es de naturaleza espiritual y cargada de simbolismo, que en definitiva son los que nos ayudan a sobrellevar la carga cotidiana. Su precio es incalculable en este mundo de etiquetas y montos, pero sin ella no es posible continuar, al menos que queramos romper el equilibrio.

La identidad es hoy uno de los flancos frágiles en los embates de la globalización; la resistencia mostrada por los pueblos a la unificación universal de las identidades, nos presenta un gran conflicto que se acrecienta cada vez más; seamos pues potables a conocer esta otra prioridad en la agenda del mundo.

La necesaria articulación

A pesar de estas discontinuidades, es posible entablar un diálogo entre globalización, cul-

tura e identidad que posibilite un espacio de desarrollo que potencialice al ser humano como ente determinante en el proyecto de sociedad soñado; que elimine la visión de pieza de engranaje en que a veces nos pensamos dentro de este juego de intereses, discursos y reconfiguración de la estrategia del mundo que recompone los espacios sin preguntar la opinión del otro; que rompa los proyectos del otro sin ser consultado; que altera los ritmos sociales del mundo para recomponer el rompecabezas, cambiando todas las prioridades, como afirma Néstor García Canclini en su obra *La globalización imaginada*: El reordenamiento globalizador condiciona de maneras diferentes el tratamiento de los otros en países con desarrollo sostenido y plena ocupación o en los que llevan décadas con inestabilidad económica, alta inflación y desempleo (1995:108).

A pesar de todo, es tiempo aún para la reflexión, es tiempo para el llamado, es tiempo para la resistencia. En el trayecto hacia la solución encontremos manera de construirnos en el acelerado proceso que rompe los tiempos, que “*achica el mundo*” como afirma Marc Augé, en su obra *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*.

Si bien es cierto que por el sendero que transitamos se persigue borrar las identidades locales o nacionales en procura de una identidad universal o un modelo o patrón guía que sirva de parámetro para los convencionalismos culturales y los valores referenciales de los pueblos, al mismo tiempo estamos ante una confrontación que aparenta ser Oriente y Occidente, pero que podría ser más compleja en la medida en que envuelva a estas luchas identitarias, como parte de las luchas sociales y confrontaciones que aparentemente son de tipo político pero que terminan siendo de

naturaleza cultural, como vemos en el conflicto de Irak. Aunque en este es evidente el peso que tiene el petróleo en la motivación de la iniciativa norteamericana; sin embargo, la resistencia ha encontrado un caldo de cultivo en lo religioso, convertido por esos grupos en bandera de lucha y lo cultural como forma de confrontación mayor.

Esto implica un cuestionamiento de los instrumentos del debate y la calidad del mismo. No hacemos nada convirtiendo los espacios en diálogo de sordos; necesitamos como generación soluciones, madurez en las ideas, que permitan encontrar la vía posible de conducir la reflexión y, por qué no, la preocupación de la gente en una verdadera meditación que sirva a la vez de mecanismo de resistencia y de conciencia, sin que ello se convierta en una atomización de las ideas y en una desventura angustiante para nuestros países.

No es posible dejarnos arrastrar por la coyuntura y perdernos diluidos en el conjunto, porque los efectos acarrearían grandes frustraciones. Pero tampoco es saludable un militantismo y una oposición sin opciones viables y racionales. No hay en estos momentos espacios para los juegos sociales.

Debemos ser capaces de producir encuentros para el avance, más allá del mero deleite intelectual o artístico de sabernos opuestos a todo; el gran salto se producirá cuando establezcamos canales que nos permitan aligerar el trauma social que ha de producir la globalización para nuestros pueblos en los próximos 20 años.

Por tanto, es oportuno continuar este tipo de convocatoria, para que las mismas sirvan de *podium* no sólo al debate sino a la búsqueda de soluciones a tan enmarañado tema.

Los retos del porvenir

Pienso que el reto mayor es la defensa de la identidad, al mismo tiempo que nos abrimos al mundo; lo contrario es un sentimentalismo cultural, un romanticismo decimonónico que en nada ayuda a nuestros países.

Los *fundamentalismos y nacionalismos culturales* nos aíslan y no resuelven nada; por el contrario, crean afectos e identidades falsas y estáticas que, embestidas por los tiempos, son barridas sin oportunidad de reciclarse y recomponerse. Todo hecho cultural que no sea capaz de absorber nuevos componentes y readecuarse, corre el riesgo de perderse.

El *estatismo* en antropología es una desviación teórica que perjudica la visión de conjunto del hecho cultural, que será siempre, y por encima de nuestros deseos, cambiante y dinámico.

Por tanto, de lo que se trata es de una manera de ver los hechos de la realidad para su estudio, comprensión y manera de abordarlo; los sentimientos son importantes como referentes de vida, pero no como marco de análisis, sin despojar a la antropología del marco humanista que le es propio, pero por las implicaciones complejas del tema tratado, lo correcto es entender que estos hechos en gran medida son por el momento inevitables y que al mismo tiempo tenemos que convivir con sus efectos. Ahora bien, ¿de qué manera podemos sobrellevarlos para que nuestras realidades culturales se vean lo menos impactadas posibles, o que dicho impacto la desagregue lo menos posible?

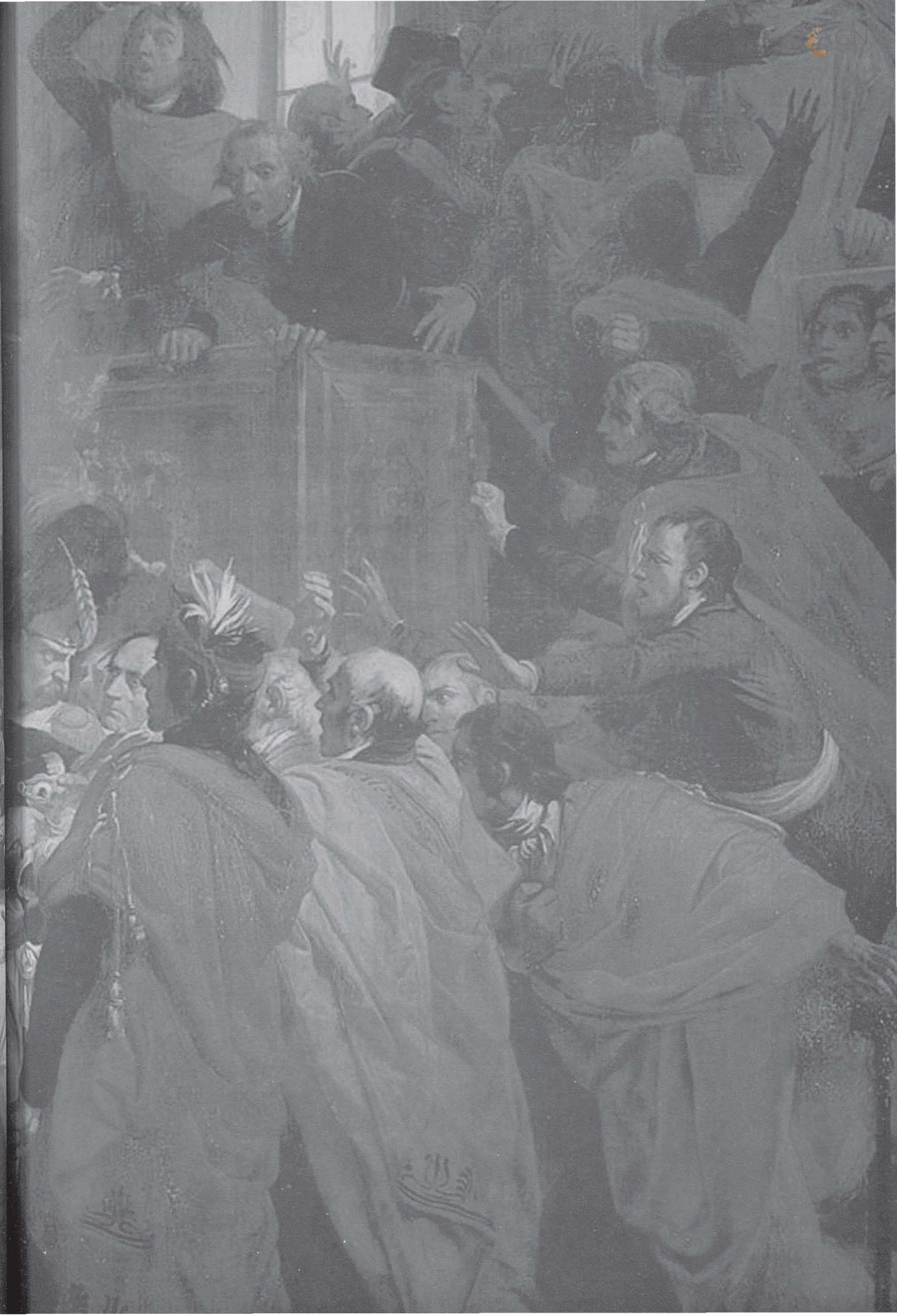
Este es, pues, el gran reto nuestro como país, y de todos los intelectuales, artistas y trabajadores culturales, de los gobiernos y sus instituciones culturales, de las ONGS y de los propios portadores

culturales, víctimas también del avasallamiento y la masificación.

Así mismo, la educación es pilar determinante en esta cruzada, por la consolidación de nuestros valores culturales bajo el norte claro de que vivimos un mundo cambiante, sea por efecto de la globalización, la modernización, la migración (que son en sí mismos consecuencias de la primera), pero que al fin y al cabo condicionan nuestros valores y nos quiebran el pulso; articularnos consolidados culturalmente en este proceso es la mejor garantía de no perderlo todo.

La enseñanza de la Historia obliga a una visión constructivista, que aproveche todas las posibilidades en la construcción de una verdad histórica sin sesgos, sin adoctrinamiento, más desideologizada y crítica, pero nunca neutra ni imparcial; más bien ponderada en el juicio a y la vez que produzca mayores niveles de reflexión ante el porvenir, con imaginación (lo cual nos falta para construir una nueva utopía, sustituida hoy por las vanidades del vehículo, la casa, la cuenta bancaria; es decir, la posesión de bienes materiales) en una especie de diálogo generacional que saque provecho del pasado para el tejido de una nueva sociedad más justa, más equitativa, más cercana al recuerdo que al olvido del pasado, para no repetir la historia como tragedia.

Desde distintos escenarios se puede contribuir a este esfuerzo. La actividad y promoción de los valores culturales desde el sector público, así como desde el sector privado (Caso Centro Cultural Eduardo León Jimenes), se han de convertir, junto a la escuela, en vigilantes y promotores de la identidad, cada quien desde la posición que habría de desempeñar, siempre con vocación de servicio, entereza, calidad y apertura.





Los derechos humanos

Derechos culturales en Iberoamérica

MATEO MORRISON

Quizás la idea más remota de Iberoamérica surgió el 7 de julio de 1494, cuando Isabel de Castilla concertó un tratado con su vecino, el Rey Manuel de Portugal, denominado Tratado de Tordesillas, dando una nueva dimensión a la *Bula Intercaetera* del Papa Alejandro VI, donde prácticamente España y Portugal se dividían las tierras de América. Posteriormente, surge Brasil bajo la influencia portuguesa y varias naciones más, entre las que está la República Dominicana, como parte de la hegemonía española.

Cada proceso nacional de España, Portugal y los países de América forma parte de un capítulo de lo que es hoy en día Iberoamérica. Encuentros y desencuentros, colonización e independencia, hasta arribar hoy a un espacio múltiple, diverso y rico de la humanidad.

En el período colonizador, donde se privilegió el sistema esclavista, la ausencia de los derechos era lo fundamental.

El Sermón de Adviento del padre Montesinos fue un grito por los derechos de los aborígenes a ser tratados como seres humanos, recordando que tenían alma. No obstante, sólo produjo leves avances que se expresaron en las leyes de Burgos. Las encomiendas por Real

Cédula del 20 de diciembre de 1503 obligaron a los indios a juntarse alrededor de sus caciques y a realizar trabajos por paga para los españoles.

Los largos debates entre juristas y teólogos sobre la condición de la esclavitud y la incorporación de esclavos africanos tanto en Brasil como en la isla Española, o en otras latitudes de Iberoamérica, no produjeron avances de importancia.

El amplio proceso de conformación de repúblicas independientes, superando el período colonial, significó el nacimiento de diversas culturas nacionales con desarrollos desiguales, con composiciones étnicas variadas; mientras España y Portugal perdían su condición de imperios y se concentraban en la conformación de Estados Nacionales recogidos en su península y alejados por un tiempo del desarrollo que experimentaban otros países de Europa.

Los grandes hitos por la adquisición de derechos, proceso que tiene sus expresiones fundamentales en la Revolución francesa, en la independencia de los Estados Unidos y en la constitución liberal de Cádiz, conforman un conjunto de ideas que tuvieron influencia en el nacimiento de los derechos concebidos como una conquista,

que superaba la etapa esclavista para dar paso a nuevas formas de organización de los Estados regidas por la idea del Contrato Social.

Los avances experimentados por Iberoamérica y el resto del mundo en relación con los derechos, tienen como punto de partida la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en particular el artículo 27 referido a los derechos culturales.

Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le corresponden por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Es seguro que cuando fue firmada esta declaración la mayoría de los países de Iberoamérica estaban padeciendo dictaduras y guerras intensas que hacían prácticamente imposible la aplicación de estos principios, pero a partir de este momento, por lo menos en el reconocimiento legislativo adherido al derecho internacional, se reconocía, en teoría, el surgimiento de nuevos derechos que podían ser izados como banderas en las bregas por la real democratización de la cultura y la democracia cultural.

Independientemente del régimen político existente, los pueblos de cada uno de los países de Iberoamérica a ritmo distinto, continuaban su proceso creador y el reclamo de espacios cada vez más amplios para ejercer diversas formas de asumir derecho cultural.

En casi todas las constituciones y en las leyes, se van creando espacios a los derechos

culturales a veces muy alejados de la práctica real. Pero ya el hecho de estar consignados produce el aumento de la conciencia de que ningún Estado puede ignorar plenamente la responsabilidad de dotar a la comunidad de teatros, museos, galerías, bibliotecas, conciertos bajo techo, al aire libre, y otras formas de asumir la acción cultural desde el Estado. Tomándose en cuenta que al desarrollarse la cultura como "industrias" habrá una participación del sector privado que competirá a veces con el Estado. Las Organizaciones No Gubernamentales ya son una realidad que ha obligado a la UNESCO y la OEI a tomarlas en cuenta en sus proyectos.

Luego de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y en especial el artículo 27 sobre derechos culturales, el más importante acontecimiento universal que tendría su aporte en Iberoamérica y el mundo es el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1976 que en su artículo 15 expresa:

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a:
 - a) Participar de la vida cultural;
 - b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones;
 - c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias y artísticas de que sea autora.
2. Entre las medidas que los Estados Partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias

para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y la cultura

3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora.
4. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales.

Lo que fue en 1948 una declaración, se convierte en un pacto que obliga a los Estados, lo que se constituye en una importante conquista.

La existencia de las dictaduras hasta el decenio de 1970 en España, Portugal y otros países iberoamericanos, reducirá substancialmente las posibilidades de que los avances experimentados en el plano internacional tengan sus reales expresiones en cada uno de nuestros países de Iberoamérica. La comunidad iberoamericana de naciones, formada por países con características nacionales distintas, con estructuras particulares, representa, como señala la declaración de la primera Cumbre Iberoamericana celebrada en Guadalajara (México, 1991):

Un vasto conjunto de naciones que comparten raíces y el rico patrimonio de una cultura fundada en la suma de pueblos, sangre y credos diversos”, y que “nuestro propósito de convergencia se sustenta no sólo en un acervo cultural común sino, asimismo, en las riquezas de nuestros orígenes y de su expresión plural.

La experiencia democrática de nuestros países en las últimas décadas ha significado un impulso notable en reconocimiento de los derechos de las minorías, elevados a rango de las constituciones que reconocen lo multicultural y lo plurilingüístico en algunos de nuestros países que son multiétnicos, pero esta realidad no aparecía en nuestras leyes y por tanto no eran derechos reconocidos y aceptados.

Como efecto de las reuniones de Ministros de Cultura que se hicieron en preparación de las Cumbres de Jefes de Estado y de Gobiernos, los múltiples intercambios y la realidad de nuestro origen común complejo, difícil, traumático a veces, pero real, tenemos que reconocer que la cultura iberoamericana es diversa y plural, incluyendo en primer lugar su expresión a través de diversas lenguas. Hay que reconocer también que el proceso de mundialización es un peligro común para todas nuestras culturas, lo que nos obliga a abogar por el respeto a la diversidad cultural y levantar el principio de igual dignidad para todas las culturas.

Los bienes culturales son portadores de sellos identitarios cuyo valor simbólico es básico defender, sin dejar de reconocer el importante lugar que nuestra economía confiere cada vez más a la cultura.

El espacio cultural iberoamericano debe avanzar en sus características particulares en lo jurídico, haciendo intercambio de experiencias. El presidente de la República, doctor Leonel Fernández, acaba de anunciar una propuesta de cambios en nuestra Constitución y la llegada al país de especialistas de España, Venezuela, Colombia y Argentina que estudiarán conjuntamente con especialistas dominicanos las modificaciones a la Constitución de la República.

Debemos garantizar que estos expertos de nuestros países iberoamericanos revisen el lugar de los derechos culturales en nuestra legislación.

En lo económico deben existir regulaciones iberoamericanas para el intercambio de bienes y servicios culturales más ágiles, creativos y de mutuo beneficio. Estos intercambios deben privilegiar las más variadas formas de comunicación entre nuestros artistas, escritores, músicos y creadores en general.

Algunas experiencias de formación como la de la Escuela de Administración Cultural Getulio Vargas de Brasil o el Centro Latinoamericano para el Desarrollo Cultural de Venezuela, conjuntamente con las iniciativas de la Organización de los Estados Iberoamericanos, son presupuestos imprescindibles para elaborar un plan de formación a partir de las necesidades de cada uno de nuestros países, privilegiando la cooperación como piedra angular de nuestras acciones.

Es necesario hacer hincapié en la formación de expertos en derechos culturales. Esto es de suma importancia, pues muchas veces no se ejercen los derechos porque se desconocen y es necesario hacer que egresados del área jurídica se especialicen en legislación cultural.

Sobre nuestro patrimonio cultural, material e inmaterial, podemos decir que ésta es una de las grandes riquezas de Iberoamérica, razón por la cual tenemos que garantizar la protección de ese patrimonio.

Si somos iberoamericanos y tenemos un espacio en común, debemos comenzar reconociendo que las culturas indígenas y afrodescendientes en sus múltiples y variadas formas, son parte esencial de la cultura iberoamericana.

Debemos valorar el aporte de los migrantes a nuestras respectivas culturas nacionales. La Organización de Estados Iberoamericanos es un organismo internacional de carácter gubernamental para la cooperación entre los países iberoamericanos en el campo de la educación, la ciencia, la tecnología y la cultura en el contexto de la democracia y la integración cultural.

Está conformada por Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, España, Guatemala, Guinea Ecuatorial, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela. Su sede está en Madrid y hay oficinas en diversos países.

La OEI nació en 1949 bajo la denominación de Oficina de Educación Iberoamericana como resultado del 1er Congreso Iberoamericano de Educación celebrado en Madrid. Posteriormente, se tomó la decisión de transformar la OEI en organismo intergubernamental, integrado por Estados soberanos, y así se constituyó el 15 de marzo de 1957 en el tercer Congreso Interamericano de Educación celebrado en Santo Domingo. Allí se suscribieron los primeros estatutos.

Para esa época, Franco gobernaba en España, Salazar en Portugal y Trujillo en la República Dominicana, y si recorremos los demás países, los dictadores eran el sello esencial. Razón por la cual el ejercicio real de los derechos culturales como derechos humanos en la práctica era inexistente.

Las luchas de nuestros pueblos fue creando un espacio iberoamericano para la democracia, y así, a partir de las diversas cumbres, la OEI se ha ido constituyendo en una institución realmente propiciadora

de avances significativos en la cooperación cultural y en el ejercicio de los derechos culturales. Iniciativas como Pensar Iberoamérica, Iberoamérica Unidad Cultural en la Diversidad, Seminarios sobre cuestión de Lenguas, Unidad e Incubadoras Culturales, la Formación de Formadores, Nuevos Modelos de Cooperación, la Internacionalización de los Proyectos Culturales, Cultura y Sostenibilidad en Iberoamérica, los Intercambios de Funcionarios de Cultura y de Expertos, han creado un espacio teórico esencial para que a partir de una situación de democracia en nuestros países, podamos avanzar en el ejercicio de los derechos culturales.

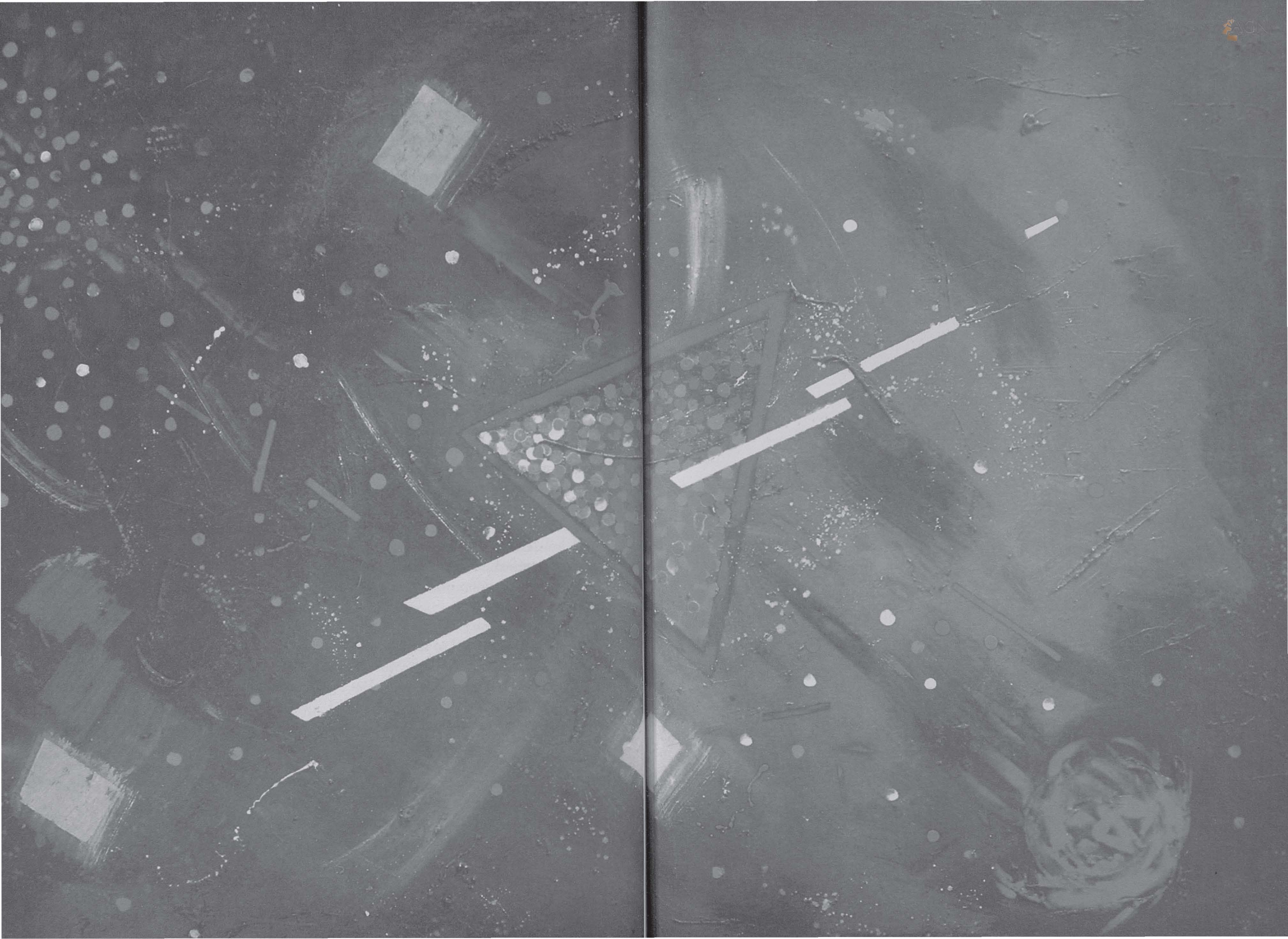
Este mismo año se celebró, los días 22 y 23 de mayo, la reunión convocada por la OEI y la República Dominicana, a través de la Secretaría de Estado de Cultura, con altos funcionarios culturales de Iberoamérica. En ese contexto se discutieron temas como la Carta Cultural Iberoamericana, el Programa Iberescena, los Proyectos de Creación de Observatorios Culturales y el Canal de Televisión Cultural Iberoamericana, lo que significó un avance para la cita de Uruguay que será un eslabón más para el proceso integrador.

Los derechos culturales no pueden ser vistos como problema simplemente de los países, debemos retomar el espíritu internacionalista de la Declaración Universal y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Si lo hacemos en democracia y con respeto a la dignidad de cada cultura, ello no es intervencionismo, sino cooperación.

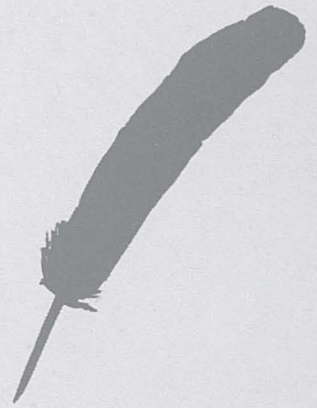
Aspiro a derechos culturales de doble vía. El derecho no puede limitarse a garantizar el acceso y el disfrute de los bienes y servicios culturales, lo que es sin dudas una democratización de la cultura. Pero queremos que también funcione la otra vía, la de la democracia cultural profunda: Dar a cada habitante del espacio iberoamericano la posibilidad de actuar como creador, mediante la potenciación de sus capacidades creativas, de modo que pueda aportar al desarrollo del saber con nuevas obras, nuevos símbolos, nuevas ideas.

Ni en Iberoamérica ni en ninguna otra parte del mundo, se deben separar educación y cultura, ni educación y tecnología, ni cultura y ciencia. La cultura como eje transversal de todo el conocimiento, no puede expresarse si no se concibe la educación como un derecho universal y si la tecnología sólo es aprovechada por algunas personas.





José Ramón Medina



A U T O R E S

CARMEN COT. Graduada en Francia de Licenciada en Letras. Master en Letras y Civilización Hispanoamericanas (Niza, 1970), también en Relaciones Internacionales (Paris, 1973). PhD en Literatura y Civilización del Caribe (Schoelcher, 1998). Desde 1971 es Profesora Adjunta de la Escuela de Letras, Facultad de Humanidades, UASD. Profesora Asociada de la Universidad de las Antillas y de la Guyana (Schoelcher, Martinica), donde fue Directora Adjunta del Departamento de Estudios Pluridisciplinarios y del Programa de Educación a Distancia. Profesora Invitada en la Maestría de Francés como Lengua Extranjera, y en la Maestría de Lingüística ofrecidas por las escuelas de Letras e Idiomas de la UASD. Consultora por la Secretaría de Estado de Educación en materia de enseñanza del francés como Lengua Extranjera. Ha organizado talleres y seminarios relativos a Lengua, Literatura y Cultura del Caribe. Intérprete simultánea en eventos internacionales en toda la Cuenca del Caribe; ha traducido varias obras, del español al francés y del francés al español.

CARLOS ANDÚJAR PERSINAL. Licenciado en Sociología de la Université de Nanterre, Paris X, Francia. Cursos doctorales con la Universidad de Sevilla, España. Diplomado en Estudios afrohispanoameri-

canos con las Universidades Católica de Santo Domingo y Alcalá de Henares de España. Profesor de Sociología, Antropología e Historia Dominicana de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) y de Postgrado de FLACSO. Director del Instituto Dominicano de Investigaciones Antropológicas, UASD. Coordinador de la Cátedra de Antropología de la UASD. Miembro de la Academia de Ciencias de la República Dominicana. Director del Museo del Hombre Dominicano. Actualmente es el Especialista de antropología del Centro Cultural Eduardo León Jimenes. Obras publicadas: *Presencia Negra en Santo Domingo. Identidad cultural y religiosidad popular. De cultura y sociedad. Por el sendero de la palabra. Notas sobre la dominicanidad.* En prensa: *Encuentro y desencuentros de la cultura dominicana*, Academia de Ciencias de la República Dominicana.

JOSÉ ANTONIO MAC-GREGOR CAMPUZANO. Antropólogo mexicano. Master en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana. Profesor de prestigiosas universidades de su país. Es promotor cultural desde 1974 y trabajó en la Dirección General de Culturas Populares del CONACULTA (1990-2000). Pro-

motor de la creación del Sistema Nacional de Capacitación y Profesionalización de Promotores y Gestores Culturales de México. Fue director de Capacitación Cultural de esta entidad (2001-2007). Ha impartido conferencias, cursos y talleres nacionales y en Nicaragua, Honduras, Guatemala, Costa Rica, El Salvador, EE.UU., Colombia, Bolivia, España, Brasil, Argentina, Ecuador y Uruguay. Autor de artículos sobre temas vinculados a Identidad y Cultura, Promoción Cultural Comunitaria, Profesionalización de la Gestión Cultural y Culturas Populares, publicados en revistas y libros especializados. En 1985 obtuvo el Premio Nacional de Antropología Social "Fray Bernardino de Sahagún", del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

JOSÉ ENRIQUE DELMONTE SOÑÉ.

Arquitecto dominicano. Master en Conservación de Monumentos y Bienes Culturales (UNPHU-Unión Europea), especialista en Preservación de Bienes Culturales por la University of Florida, Gainesville, Florida, y en Historia de la Arquitectura y el Urbanismo Latinoamericanos, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Promotor de la conservación del patrimonio cultural. Profesor de las universidades Iberoamericana y Nacional Pedro Henríquez Ureña. En ésta ejerció de Decano de la Facultad de Arquitectura y Artes (2000-2002). Subsecretario de Estado de Cultura para el área de Patrimonio Cultural, 2005-2006. Director del equipo que realizó la *Guía de Arquitectura de Santo Domingo*, Junta de Andalucía, España. Editor y coautor del libro *60 años edificados. Memorias de la construc-*

ción de la nación, publicado por la empresa Industrias Nacionales, C. por A., coautor del libro *Historias para la Construcción de la Arquitectura Dominicana*, de la colección Centenario del Grupo León Jimenes.

JOSÉ GUERRERO. Historiador y antropólogo dominicano. Cursó estudios de postgrado en Administración de Proyectos Culturales y maestría en Educación, auspiciados por la Fundación Getulio Vargas, Río de Janeiro, Brasil. Ha dirigido el departamento de arqueología del Museo del Hombre Dominicano, del que fuera subdirector (2000-2004), la Unidad de Educación de la Oficina Nacional de Planificación, y ha desempeñado la función de consultor para la UNICEF, Banco Mundial y la UNESCO. Actualmente es director del Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas (INDIA). Profesor de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, y del Instituto Tecnológico de Santo Domingo. En 2002 recibió el premio Ford Motors y la Medalla al Mérito Barón Río Branco del Brasil. Entre sus libros publicados están *Fradique Lizardo: Cultura y folklore en la República Dominicana* (2005), *Carnaval, cuaresma y fechas patrias* (2003), y *Estudio de cinco grupos paleoarcaicos de Santo Domingo* (1981).

JUAN E. SANTOS GELABERT. Egresado de la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, donde cursó también estudios de Maestría en Lingüística Aplicada. Ha realizado estudios técnicos en Pedagogía Artística

ca Integral e Historia de la Música. Diplomado en Comunicación Institucional, Relaciones Internacionales y Diplomacia y en Elaboración de Proyectos. Se especializó en Gerencia y Gestión Cultural en la Universidad Nuestra Señora del Rosario, Santafé de Bogotá, Colombia. Profesor de la cátedra Teoría y Técnica de la Investigación en Comunicación Social. Diversos artículos, conferencias, poemas, ensayos y textos suyos han sido publicados en periódicos, revistas, antologías y recopilaciones. Publicaciones: *Los rumores del muro, poesía*, 2002; *Identidad sin territorio, largometraje en azul, blanco y rojo, con luces y sonidos pirotécnicos*, ensayo, 2008.

en Historia Social de la Ciudad de Buenos Aires. Ha participado en jornadas y congresos y ha publicado algunos de sus trabajos de investigación histórica. Se ha especializado en Argentina y en España en política y gestión cultural, puntualmente sobre temas de gestión cultural de espacios públicos, cooperación internacional y capacitación cultural. Como gestora cultural, ha participado en el diseño y conformación de redes culturales tales como Interlocal, Red de Centros Culturales de América y Europa, Mercociudades y UCCI (Unión de Ciudades Capitales Iberoamericanas). También participó como expositora en diversos foros, congresos y encuentros sobre temas relacionados con la gestión cultural.

LUIS O. REPETO. Administrador, con maestría en museológica por la Escuela de Conservación, Restauración y Museografía Manuel del Castillo Negrete, de México. Presidente del ICOM-LAC, Organización Regional para América Latina y el Caribe del Consejo Internacional de Museos. Director del Museo de Artes y Tradiciones Populares del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Director de Galerías y Proyectos Especiales del Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Coordinador General de la Red Iberoamericana de Gestión y Valoración de Cementerios Patrimoniales.

MARTHA ELLEN DAVIS. Antropóloga norteamericana. Ph.D. (1976) y Master (1971) por la Universidad de Illinois. Título honorífico por la Universidad de Harvard (Radcliffe College), Cambridge, Massachusetts, EUA, 1988. Premio Nacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña, 1985. Ganadora Concurso Fotográfico, Bahía de Samaná, Instituto de Biología Marina, UASD, 1989. Profesora investigadora de la Escuela de Historia y Antropología, UASD. Investigadora honorífica del Museo del Hombre Dominicano. Universidad de Florida, EUA. Profesora honorífica de Antropología y Música (1997-actual). Subdirectora Centro de Estudios Latinoamericanos (1997-2001). Asesora en Historia Oral del Archivo General de la Nación, República Dominicana. Miembro Regular de la Academia de Ciencias de la República Do-

MARÍA VICTORIA ALCARAZ. Profesora en Historia, recibida en la Universidad de Belgrano. Como historiadora se especializó

minicana. Publicaciones: *La ruta hacia Liborio: mesianismo en el Sur Profundo dominicano*, 2004; *La otra ciencia: El vodú dominicano como religión y medicina populares*, 1987; *Voces del Purgatorio: Estudio de la Salve dominicana*, 1981. Es autora de los documentales: *El Suroeste dominicano: encrucijada de Quisqueya, Papá Liborio: el santo vivo de Maguana* (2003).

MATEO MORRISON. Poeta dominicano, hijo de Egbert Morrison, jamaquino, y Efigenia Fortunato, dominicana. Dentro de la historia literaria dominicana, corresponde a la Generación de Postguerra. Es el primer dominicano egresado en Administración cultural. Estudió en el Centro Latinoamericano y del Caribe para el Desarrollo Cultural de Venezuela. Es Licenciado en Derecho Magna Cum Laude, con un Diplomado en Derecho de Autor y Propiedad Intelectual, y otro en Negocios Jurídicos Internacionales. Profesor universitario. Ha recibido la distinción Salomé Ureña de Henríquez que otorga la Secretaría de Estado de Educación y la distinción de la Cámara de Diputados por su labor cultural. Es presidente fundador de Espacios Culturales y fundador de la Unión de Escritores Dominicanos, donde ostentó la Secretaría General. Fue fundador del taller literario César Vallejo recibiendo una distinción de manos del Presidente de la República al cumplirse los 20 años en 1997. También fue fundador de la revista *Extensión de la UASD*. Es miembro del Colegio Dominicano de Periodistas, del Colegio de Abogados de la Repú-

blica Dominicana y de la Unión de Escritores Dominicanos. Cuenta con más de 30 libros publicados.

MÉDAR SERRATA. Nació en Santo Domingo en 1964. Realizó estudios de licenciatura en Literatura Hispánica en la Universidad Internacional de la Florida, y de maestría y doctorado en Literatura Latinoamericana en la Universidad de Texas, en Austin. Ha publicado los libros *Las piedras del ábaco*, Colección Egro de Poesía Latinoamericana Contemporánea, 1986, *Rapsodia para tontos*, Colección de Poesía Zona de Tolerancia y Editorial Librusa, 1999, y *José Mármol: Antología poética* (selección y prólogo), Editora Cole, 2004. Parte de su obra poética ha sido recogida en varias antologías, entre ellas *Juego de imágenes (Antología de jóvenes poetas dominicanos)*, Ediciones Hojarasca, Frank Martínez, 1995; *L@s nuev@s caníbales, Vol. II, Antología de la más reciente poesía del Caribe Hispano*, Alexis Pausides, Pedro Antonio Valdez, Carlos R. Gómez, Ediciones Unión, Editora Búho y Editorial Isla Negra, 2002. Es profesor de la Universidad Estatal de Grand Valley, en Michigan, Estados Unidos.

NORMA CAMPOS VERA. Magister en gestión cultural, Licenciada en Economía, UMSA. Postgrados en Gestión Cultural. Fue Coordinadora General del Viceministerio de Cultura de Bolivia por 15 años. Actualmente es Directora de la Oficina de la Unión Latina y Gestora Cultural de varios proyectos en Bolivia.

ROBERT SIERAKOWSKI. Candidato doctoral en Historia latinoamericana en la Universidad de Los Ángeles, California, EEUU. Ha hecho investigaciones históricas acerca de la violencia política y los derechos humanos en El Salvador, Nicaragua y Chile. Su tesis doctoral tratará de la historia política contemporánea de Nicaragua.

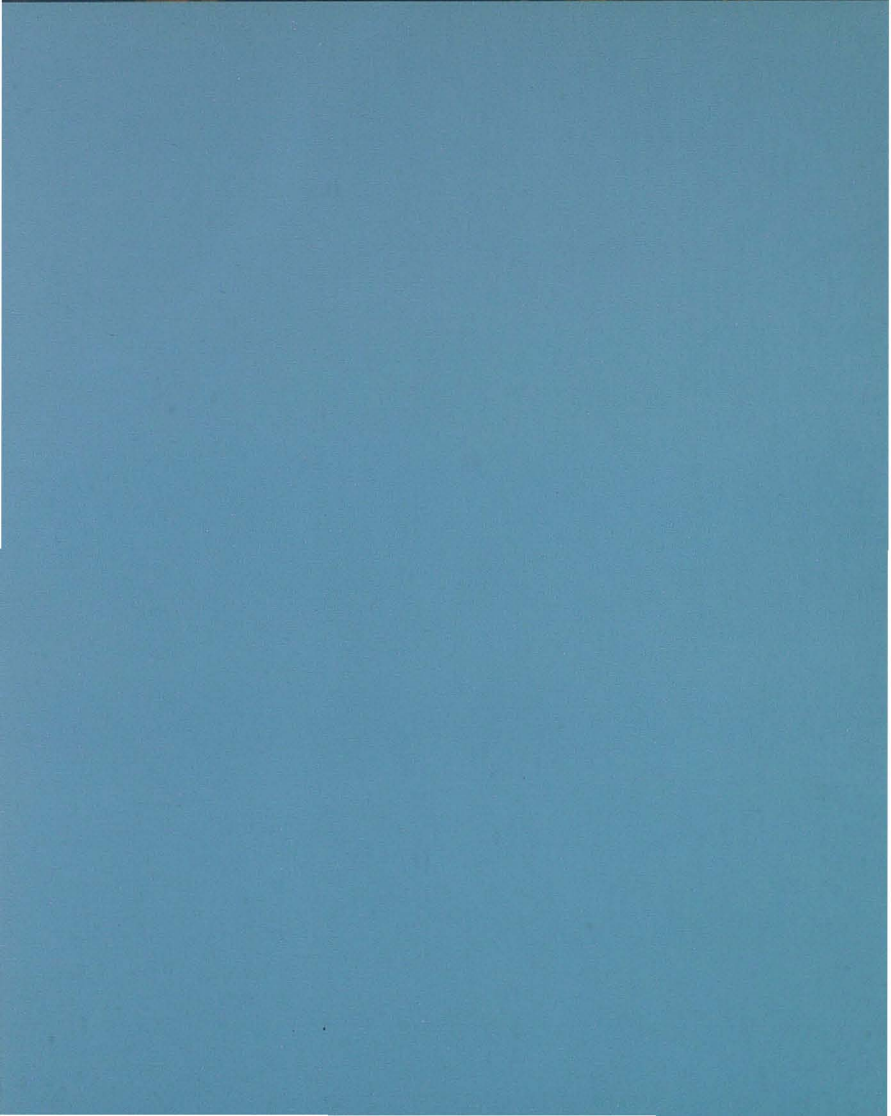
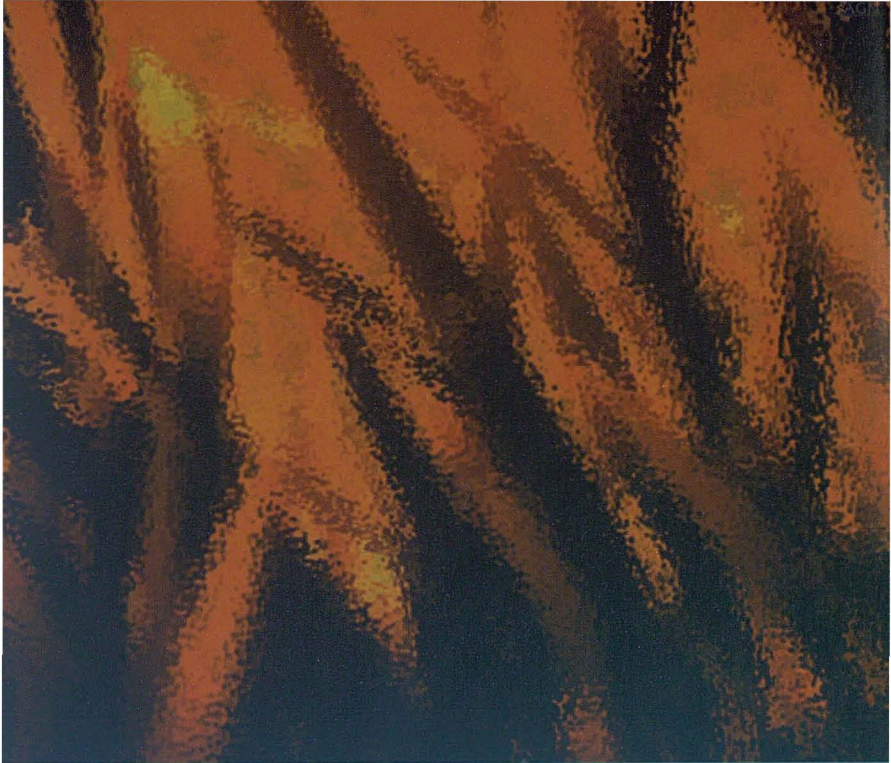
LAUREN DERBY. Es profesora del Departamento de Historia de la Universidad de los Angeles, California UCLA. Realizó estudios sobre Sociología del Desarrollo en la Universidad Der-es-Salaam de Tanzania, enfocado en el tema de África. Obtuvo su Doctorado (Ph.D) en Historia Latinoamericana en la Universidad de Chicago. Su tesis, centrada en la cultura popular y la historia de la cotidianidad durante la Era de Trujillo, desentraña los ritos, el regalo, la importancia del rumor, los patrones simbólicos del poder y la retórica oficial. Prepara un libro con la Duke University Press: *The Dictator's Seduction, Politics and the popular imagination in Dominican Republic*. Ha publicado numerosos ensayos relativos a la cultura e historia del Caribe y República Dominicana.

BIBLIOTECA A G N



029272

Esta edición de *Congreso Iberoamericano: Cultura, Diversidad y Diálogo*, con una tirada de 1,000 ejemplares, se terminó de imprimir en el mes de julio de 2009 en los talleres gráficos de Editora Búho, Santo Domingo, República Dominicana.



La diversidad cultural es la divisa de los nuevos tiempos; remite a las variadas culturas coexistiendo en una determinada época y estimula a la comprensión y tolerancia entre ellas. El concepto de diversidad remite a diálogo, convivencia y a la cuestión actual de la diferencia. Pero además, por oposición, al conocimiento de nuestra identidad signada por la relación armónica de intercambio y enriquecimiento con otros estados-naciones. Esta relación debe ir más allá de los límites de lo político y territorial para extenderse a los intercontactos culturales. En un mundo de fronteras abiertas, como el de hoy, el conocimiento de lo propio está en relación con el conocimiento de las alteridades. Lenguas, tradiciones, patrimonio e historia de otros países, brindan una visión más amplia de nuestros propios valores culturales en lo que tenemos de semejanzas y diferencias.

Hemeroteca-Biblioteca



029272

ISBN: 978-9945-427-78-3



9 789945 427783

AC