

# LA CUESTIÓN ÉTNICO-RACIAL EN EL PENSAMIENTO DE CARLOS ESTEBAN DEIVE

JORGE SEDA PRADO

*Colegio San Ignacio de Loyola\*/Universidad de Puerto Rico,  
Recinto Río Piedras\*\**

## Abstract

From the XIX century onwards a large sector of the Dominican intelligentsia has developed a pro-hispanic discourse with regard to the ethnic-racial formation of the Dominican people, that has established a dichotomy between the black-african elements and the national identity. This discourse was strengthened during the Trujillo dictatorship. In the decade of the seventies, a group of intellectuals emerged whose aim was to challenge these hispanic orientated claims for identity, still being upheld in the last years of the Balaguer regime. The members of this group came from diverse political and philosophical spheres but were drawn together by their strong convictions on the urgency of developing identity projects that would reinvalidate the role of the black-african in the formation of the national identity. This study concentrates on one of the group members: Carlos Esteban Deive.

*Key words:* The Dominican Republic, Carlos Esteban Deive, pro-Spanish identity, Black-african.

## Resumen

Desde el siglo XIX existe, entre un sector amplio de la intelectualidad dominicana, un discurso hispanófilo sobre la formación étnico-racial de este pueblo, que ha pretendido mantener una dicotomía entre lo negro-africano y la identidad nacional. Este discurso fue fortalecido durante la dictadura de Trujillo. En la década de los setenta emergió un grupo de intelectuales que pretendió impugnar estas propuestas de identidad hispanófilas, vigentes aún en los últimos años del régimen de Balaguer. Ellos provenían de corrientes de pensamiento y experiencias políticas diversas, pero estaban cohesionados por sus fuertes convicciones sobre la urgencia de plasmar proyectos de identidad en los que se reivindicara el papel de lo negro-africano en la formación del sujeto nacional. Este estudio se concentra en uno de esos pensadores: Carlos Esteban Deive.

*Palabras clave:* República Dominicana, Carlos Esteban Deive, identidad hispanófila, negro-africano.

\* Río Piedras, P.R. 1940, Calle Saúco, Urb. Santa María, San Juan, Puerto Rico, 00927-6718.

\*\* Departamento de Historia, PO Box 23350, San Juan, Puerto Rico, 00931-3350.

# THE ETHIC-RACIAL ISSUE IN THE THINKING OF CARLOS ESTEBAN DEIVE

JORGE SEDA PRADO

*Colegio San Ignacio de Loyola/Universidad de Puerto Rico,  
Recinto Río Piedras*

## Résumé

Depuis le XIXe siècle, il existe au sein de l' "intelligenza" dominicaine un discours hispanophile sur la formation ethno-raciale du peuple dominicain, qui prétend maintenir une dichotomie entre "l'africanité-noire" et l'identité nationale. Ce discours se durcit pendant la dictature de Trujillo. Au cours des années 70 surgit un groupe d'intellectuels qui se proposaient de combattre ces propositions hispanophiles, encore en vigueur pendant les dernières années du régime de Balaguer. Ces intellectuels, issus de courants de pensées et d'expériences politiques divers, étaient unis par leur forte conviction qu'il était urgent de construire des projets d'identité nationale fermement opposés, qui revendiqueraient le rôle de l'élément noir africain dans la formation du sujet national. Ce travail a pour objet l'étude de l'un de ces intellectuels opposants des années 70, Carlos Esteban Deive.

*Mots-clefs:* République Dominicaine, Carlos Esteban Deive, identité hispanophile, "africanité-noire".

## Samenvatting

Vanaf de negentiende eeuw bestond een significante sector van de Dominikaanse intellectuelen die een discours over de ethno-raciale natievorming hadden ontwikkeld waarbij het afrikaans element niet aanwezig was in de nationale identiteit. Deze discours werd versterkt tijdens de dictatuur van Trujillo. In de jaren zeventig werd deze discours, die nog bleef voortbestaan in de laatste jaren van de Balaguer regime, zwaar bekritiseerd door een groep intellectuelen. Deze intellectuelen vertegenwoordigden verschillende ideologische stromingen, maar ze waren verenigd in hun streven om de rol van de zwarte Afrikaan in de natievorming naar voren te halen. Deze studie concentreert zich op een van de vooraanstaande intellectuelen uit de jaren zeventig: Carlos Esteban Deive.

*Kernwoorden:* Dominikaanse Republiek, Carlos Esteban Deive, Spaanse cultuur, Afrikaanse identiteit.

**D**urante la década de 1970 se desarrolló en la República Dominicana un núcleo de intelectuales cohesionados por una férrea voluntad de desafiar las interpretaciones hispanófilas de la identidad nacional, quienes conformaron un movimiento de reinterpretación étnico-racial encaminado a difundir una nueva teoría sobre la identidad de su pueblo que, al contrario de la versión hispanista, ponderaba el componente negro-africano en la formación de la dominicanidad. Esta voluntad de impugnación, sin embargo, no fue de su total autoría.

Desde los inicios de la dictadura de Rafael L. Trujillo en 1930, hubo críticos del régimen que desafiaron la teoría hispanista de la dominicanidad patrocinada por éste y divulgada por los diversos medios de promoción cultural a disposición del Estado. Estos intelectuales, caracterizados por una fuerte voluntad democrática, fueron obligados a exiliarse ante una dictadura omnimoda que no permitía divergencias de clase alguna (San Miguel, 1997, 50). En el destierro, sin embargo, sus propuestas sobre la identidad del pueblo dominicano se radicalizaron a consecuencia, en parte, del contacto directo con otras corrientes ideológicas (Cassá, 1984, 290-299). Pienso, por ejemplo, en figuras como Juan Isidro Jimenes Grullón, Juan Bosch y, posterior a ambos, José R. Cordero Michel (González *et al.*, 1999, 38).

Los intelectuales que durante la década de los setenta conformaron el movimiento de reinención étnico-racial heredaron, hasta cierto punto, la voluntad de impugnación de estos críticos de la dictadura trujillista (González *et al.*, 1999, 39). Este afán, sin embargo, no tuvo un punto de origen uniforme porque, a pesar de coincidir en la voluntad de desafío, provenían de corrientes de pensamiento y experiencias políticas diversas. Unos se radicalizaron, en el sentido socialista y antiimperialista, a raíz del fracaso del experimento democrático representado por la corta presidencia de Juan Bosch. Algunos confluyeron desde diferentes caminos en el marxismo y desde allí propusieron sus proyectos. Y otros estaban imbuidos, por su participación en el mundo académico, en las corrientes tercermundistas y en las teorías de la dependencia (González *et al.*, 1999, 39). Vinieran de donde vinieran,

todos estaban cohesionados por el ánimo de difundir una teoría alterna que, contrario a la versión hispanista, redefiniera el papel del componente negro-africano en los orígenes de la dominicanidad.

Para propósitos del presente trabajo analizaré a una de las figuras del quehacer intelectual dominicano de los años setenta, quien tuvo gran relevancia en lo concerniente a la crítica y al desafío del discurso hispanófilo de la nación. Me refiero a Carlos Esteban Deive, del que estudiaré uno de los temas más recurrentes y conflictivos en el ambiente intelectual de la República Dominicana: la formación étnico-racial de este pueblo.

#### LA CUESTIÓN ÉTNICO-RACIAL ENTRE LOS INTELLECTUALES DOMINICANOS

El asunto de la formación étnico-racial del pueblo dominicano ha perseguido a la intelectualidad de ese país desde épocas remotas. Temprano en el siglo XIX, Andrés Sánchez Valverde en su obra, *Idea del valor de la Isla Española y utilidades que de ella puede sacar su monarquía*, abordó este asunto, proponiendo que la composición racial resultó de la síntesis o el mestizaje entre españoles e indígenas, la cual desembocó en el nacimiento de la *raza indo-hispana o dominico-hispana* de Santo Domingo. Sánchez Valverde, con su obra, pretendió convencer a las autoridades españolas del potencial económico de la isla, por lo que se vio forzado a discutir el asunto de su formación étnico-racial. Al hacerlo, inició un debate que sería retomado y profundizado por muchos intelectuales de épocas posteriores y en el que se buscaría, como lo hiciera Sánchez Valverde, desvanecer cualquier presencia de la cultura negro-africana en la identidad nacional (San Miguel, 1997, 72).

Un poco más tarde, a mediados del mismo siglo, el tema resurgió, esta vez en los escritos de Pedro Francisco Bonó, quien se concentró en analizar la situación económica de Santo Domingo, pero al discutir este asunto tuvo que tratar también el problema étnico-racial. Según Bonó, la formación racial del dominicano ocurrió del mestizaje entre españoles y africanos. Los indígenas participaron de manera limitada en este proceso porque fueron exterminados en las etapas iniciales de la colonización española.

Bonó definió el mestizaje como el rasgo distintivo del pueblo dominicano y como una cualidad idónea, porque fomentaba el contacto con otras razas, especialmente europeas, lo que propiciaba la regeneración nacional y el progreso del país. En este sentido, sus escritos se sumaron al debate étnico-racial y, en adición, aportaron una interpretación distinta a la de Sánchez Valverde y a la de gran parte de los pensadores dominicanos del siglo XIX y primeras décadas del XX (San Miguel, 1997, 76-81).

El asunto volvió a despuntar a finales del XIX, ahora bajo la pluma de Manuel de Jesús Galván. Con su novela, *Enriquillo*, diseñó lo que más tarde se convertiría en el núcleo fundacional de las propuestas de identidad de muchos intelectuales vinculados a los grupos dominantes. En esta novela, Galván fijó los orígenes étnicos dominicanos en una población indígena aculturada en las costumbres y tradiciones hispánicas, por el proceso de colonización española. Su obra reforzó una narración racial de la nación, patente ya en la discursiva de Sánchez Valverde, en la que los aportes negro-africanos son borrados de las propuestas sobre la composición étnico-racial dominicana (Fennema y Loewenthal, 1989, 200-206). Muchos intelectuales, quienes durante el siglo XX prácticamente extirparon los componentes negro-africanos de la identidad nacional, convirtieron la obra de Galván en uno de sus principales puntos de referencia.

A principios del siglo XX, el debate resonó con nuevos matices, con motivo de la angustia que los intelectuales dominicanos padecían ante el panorama de atraso y subdesarrollo que les rodeaba. Esta preocupación provenía de los fracasos para configurar un país estable e integrado de acuerdo con el paradigma de *la nación burguesa*. Incapaces de construir la patria moderna que añoraban, se refugiaron en un pesimismo profundo que buscaba explicaciones para este fallo en el origen racial, la biología, las raíces culturales y en todo aquello que pudiera ser asociado a tal fracaso, en especial si los implicados eran negros o mulatos (San Miguel, 1999, 241).

La cuestión étnico-racial continuó acaparando la atención de los intelectuales dominicanos durante las primeras décadas del siglo XX, esta vez a causa de la ocupación norteamericana de la República Dominicana entre 1916 y 1924. Para la mayoría de ellos este acontecimiento significó una tragedia nacional porque se

puso al descubierto la dependencia del país con respecto al capital proveniente de los Estados Unidos, y además se hizo palpable la fragilidad de la soberanía nacional ante los intereses de esta nación (Cassá, 1984, 211-242).

Paradójicamente, por otro lado, la intervención norteamericana enardeció a niveles insospechados el miedo ante lo haitiano. Desde su independencia, Haití había sido una constante en los debates sobre la composición étnico-racial del pueblo dominicano. La mayoría de las veces, en particular desde la invasión haitiana de Santo Domingo, los estudiosos vieron en ese país una *otredad*, es decir, el reverso de "la nación más española y tradicional de América" (Baud, 1999, 169). La injerencia de los Estados Unidos intensificó este antihaitianismo.

Las plantaciones azucareras, en su mayoría estadounidenses, estimularon la emigración de trabajadores haitianos hacia República Dominicana. Durante la ocupación, el grueso de la mano de obra de estas plantaciones estuvo compuesta de haitianos y en menor medida de *cocolos*. Estos últimos venían de las colonias británicas. Las crecientes migraciones en Haití sirvieron como coartada para exacerbar los temores hacia éste entre sectores diversos de la sociedad dominicana. Curiosamente, no sucedió así con los *cocolos*. Muchos intelectuales interpretaron estas migraciones como una estrategia haitiana de "invasión pacífica" patrocinada o por lo menos consentida por el gobierno de ocupación norteamericano. Se reinventó en este sentido un discurso antihaitiano más sofisticado, que contó con la invasión estadounidense como telón de fondo.

En esta nueva argumentación, el tema étnico-racial del pueblo dominicano continuó latente, en esta ocasión como uno de los principales fundamentos para la "enemización" de Haití (Cassá, 1984, 211-242; Baud, 1999, 159-162). Dos figuras representativas de esta corriente fueron Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer. Para el primero, el asunto étnico-racial se transformó en motivo para la defensa territorial ante las crecientes inmigraciones haitianas. Su posición contribuyó a "enemizar" a Haití, y a convertirlo en un "peligro permanente" para la pretendida población de ascendencia hispana de Santo Domingo (San Miguel, 1997, 45-46). Para el segundo, representó un asunto de vida o

muerte ante la amenaza creciente del enemigo al otro lado de la frontera. Según Balaguer, Haití era responsable por la “decaencia étnica y cultural de la población dominicana”, misma que se reflejaba en la progresiva *adulteración racial* de este pueblo por la penetración fronteriza y cultural de la raza negro-africana haitiana y la subsecuente “africanización del país” (Fennema y Loewenthal, 1989, 206-225).

Luego de todo esto, resulta evidente que la cuestión de la composición étnico-racial de los dominicanos ha sido un verdadero caldo de cultivo entre sus intelectuales; los ha perseguido por épocas diversas, mostrando una tendencia progresiva a ocultar la presencia negro-africana en la identidad nacional (Torres Saillant, 1997, 235-251). Los factores para esto han sido diversos y habría que examinarlos en cada caso concreto, lo cual se aleja de los objetivos del presente trabajo.

Sin embargo, cabe destacar que esta tendencia a ocultar lo negro-africano alcanzó su máxima expresión bajo la dictadura de Trujillo y en las plumas de Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer (San Miguel, 1997, 67-68). Si Trujillo institucionalizó el antihaitianismo y la negrofobia como componentes oficiales de una teoría de lo dominicano, Peña Batlle y Balaguer ensamblaron las versiones más sofisticadas y tajantes de esta teoría de la dominicanidad (Torres Saillant, 1997, 250) y no sólo extirparon lo negro-africano del imaginario nacional sino que “enemizaron” la negritud convirtiéndola en una otredad peligrosa, capaz de “degenerar la constitución física y moral del pueblo dominicano” (Fennema y Loewenthal, 1989, 206-225; Baud, 1999, 163-172).

#### LA CUESTIÓN ÉTNICO-RACIAL EN EL OCASO DEL RÉGIMEN BALAGUERISTA

Entre los intelectuales de República Dominicana que estudio en el presente trabajo, la problemática étnico-racial en su país desempeñó también un papel muy destacado. A juicio nuestro, fungió como la espina dorsal de sus anteproyectos de identidad nacional. Pienso, por ejemplo, en figuras como Carlos Esteban Deive, Pedro Mir, Pedro Pérez Cabral, Hugo Tolentino Dipp y Franklin Franco

Pichardo (Deive, 1975; Mir, 1984; Pérez Cabral, 1982; Tolentino, 1992; Franco, 1984), quienes emergieron durante el ocaso del régimen de Joaquín Balaguer.

Balaguer ascendió al poder en una coyuntura muy particular. Luego de la caída de Trujillo, en 1961, se desataron fuertes divergencias sociales protagonizadas por varios sectores que contendían por la primacía de sus intereses. Sin embargo, tales sectores, sobre todo las facciones de la burguesía que pretendieron a raíz de la muerte de Trujillo instaurarse en el poder, carecieron de la fuerza necesaria para alinear bajo su control a los grupos que luchaban por el dominio del Estado. En este escenario surgieron conflictos políticos que pusieron al descubierto el vacío de poder dejado en República Dominicana ante la desaparición de la dictadura (Cassá, 1984, 304-305). En abril de 1965 estalló una insurrección popular, la Revolución de 1965, constituida por diversos sectores políticos y sociales, que puso al descubierto esta situación, coyuntura en la que se suscitó otra ocupación militar de los norteamericanos, la cual se convirtió en el epílogo del vacío de poder existente y en el preámbulo de una reestructuración política bajo la tutela de los Estados Unidos, que culminó en una nueva forma de Estado autoritario bajo la dirección de quien fuera uno de los principales intelectuales de la dictadura: Joaquín Balaguer (Cassá, 1984, 251-260).

Este personaje encabezó otro esquema de poder que se mantuvo vigente durante los siguientes doce años. Su régimen tuvo por misión prevenir el resurgimiento de brotes de insurgencia popular y revitalizar el dominio de la burguesía dominicana en la sociedad. Ello requirió disolver las divisiones políticas que esta clase venía arrastrando desde la dictadura trujillista, subordinarlas a un centro unificador —que no podía ser otro que el Estado— e integrar al nuevo esquema de dominación a los sectores burgueses y de la pequeña burguesía que habían estado apoyando opciones disidentes (Cassá, 1984, 251-260). Al cabo de varios años, Balaguer cumplió con estos objetivos: neutralizó a sus opositores, aisló a quienes dentro del nuevo bloque de poder no estaban dispuestos a operar bajo un total sometimiento y erradicó la posibilidad de otra crisis del orden social (Cassá, 1991, 341-374).



Sin embargo, una vez cumplida su misión, el Estado autoritario balaguerista dejó de tener sentido tanto para los intereses norteamericanos que lo apadrinaron como para los sectores de la burguesía dominicana que lo apoyaron. En esta coyuntura su gobierno perdió gradualmente el respaldo externo e interno que hasta el momento lo mantenía en el poder. Se inició así un periodo de desgaste que culminaría más tarde en el fin de su régimen (Cassá, 1984, 305-334).

En este ambiente se intensificó la voluntad de desafío entre los intelectuales dominicanos. Emergió así un grupo que pretendió impugnar las propuestas de identidad hispanófilas que, aún en los últimos años de vida del régimen de Balaguer, mantenían casi todo su vigor (Torres Saillant, 2000, 1105). Uno de los primeros puntos en su agenda consistió precisamente en rescatar y reivindicar los aportes negro-africanos al advenimiento de la cultura dominicana.

Aquí me concentraré en uno de los intelectuales que durante el ocaso del balaguerismo asumió con mucho ímpetu esta tarea: Carlos Esteban Deive.

#### CARLOS ESTEBAN DEIVE: LOS VERDADEROS ORÍGENES DEL PUEBLO DOMINICANO

Carlos Esteban Deive fue una de las voces que, a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, desafiaron las percepciones centrales de la discursiva trujillista vigentes en el régimen de Balaguer. En su obra *Vodú y magia en Santo Domingo* criticó a los intelectuales "tradicionales" por su manifiesta terquedad y voluntaria ceguera al ignorar la sobresaliente participación de la cultura africana en la formación de la nacionalidad dominicana. Santo Domingo, señaló, "pertenece al conjunto de naciones afroamericanas, realidad esta que la historiografía tradicional ha escamoteado en un acto hábil de prestidigitación en aras de un hispanismo a ultranza" (Deive, 1975, 13). República Dominicana, según él, es el único país afroamericano en el que, a diferencia de otros países de América, predomina una voluntaria y consciente ceguera intelectual empeñada en ocultar o disminuir los

“innegables y valiosos aportes de los afrodominicanos en la formación del pueblo y de la cultura que ellos y sus antecesores han contribuido a crear” (Deive, 2001, 157).

Deive indica que los intelectuales del siglo XIX y comienzos del XX que articularon el discurso hispanófilo de la dominicanidad, a quienes desafió, acomodaron sus propuestas de identidad a los proyectos socioeconómicos y políticos de los grupos dominantes a los que sirvieron; en lugar de discernir sobre la formación étnico-racial dominicana se dedicaron, principalmente, a teorizar acerca de los avatares u obstáculos que los grupos hegemónicos confrontaban en la realización de sus proyectos (Deive, 2001, 144-145). Por esto, la infravaloración del pueblo y la necesidad de un gobierno fuerte y centralizado, capaz de conseguir el orden y encauzar a las masas hacia el progreso y la civilización, son las dos constantes que impregnan sus obras (Deive, 2001, 150). Refiriéndose en concreto a la ausencia de lo negro-africano en las teorías étnico-raciales de estos intelectuales, Deive subrayó que sus causas se encuentran

en el discurso sobre la raza y la identidad asumido por la clase dominante como instrumento de lucha durante el movimiento insurreccional que condujo a la separación de Haití y la subsecuente fundación de la República Dominicana, discurso que se expresó mediante diversos valores, ideas, y conductas y que ha continuado hasta el presente [Deive, 2001, 133].

Para Deive, la cultura y la etnia de un pueblo son conceptos que no pueden ni deben subordinarse a los proyectos políticos y socioeconómicos de los grupos con poder. La mayoría de los intelectuales dominicanos del siglo XIX y comienzos del XX, sin embargo, hicieron lo contrario: sometieron sus definiciones étnico-raciales a las aspiraciones de los sectores hegemónicos a los que sirvieron. Esto, según Deive, desembocó en un discurso de identidad que ocultó y menoscabó los aportes negro-africanos al advenimiento de la dominicanidad.

El autor sostiene, en cambio, que la cultura y la etnia son conceptos que se refieren a una comunidad que, además de perpetuarse biológicamente, comparte una serie de rasgos que le

permiten a sus miembros identificarse a sí mismos y ser identificados por los de otras comunidades étnicas. Cabe mencionar, como ejemplo, el lenguaje, las creencias religiosas y las relaciones de parentesco; éstos y otros rasgos actúan como vínculos vigorosos o medios de integración entre los miembros de una comunidad. La firme adscripción a ellos en unión a su defensa consciente garantiza, en mayor o menor grado, según Deive, la cohesión y preservación de las comunidades étnicas, las cuales, al habitar por largo tiempo un territorio sobre el que ejercen un poder estatal soberano, se constituyen en naciones (Deive, 2001, 136). Éstas, en consecuencia, se forjan y forman sobre los cimientos de un tipo de comunidad especial en la que la convivencia de quienes la integran ha creado a lo largo del tiempo ciertas costumbres, ideas, valores y creencias, en suma, una determinada cultura que la distingue de otras comunidades. Este tipo de comunidad especial e históricamente constituida, sobre la que se cimienta una nación, es una comunidad étnica (Deive, 2001, 136).

Puntualizando, Deive señala que la comunidad étnica contiene los elementos que distinguen y cohesionan una nación. En consecuencia esta última nace y adquiere su identidad ante otras del proceso de gestación de una comunidad constituida históricamente, es decir, de una étnica. Este proceso no ocurre a la inversa tal y como se desprende de los discursos de los intelectuales del siglo XIX y comienzos del XX. Si éstos pretendieron someter y maniatar el origen étnico-racial dominicano a los afanes nacionalistas y socioeconómicos de los grupos hegemónicos a los que sirvieron, Deive propone lo contrario: la composición étnico-racial de República Dominicana no debe sujetarse a los proyectos nacionales y socioeconómicos de quienes ostentan el poder o aspiran a hacerlo. En este sentido, Deive apunta la idea de "enderezar la casa", es decir, que el nacionalismo o los proyectos socioeconómicos de los sectores con voluntad política se amolden, contrario a lo que ocurrió entre los intelectuales que él desafió, a los "verdaderos" antecedentes étnico-raciales dominicanos.

Éstos sólo pueden ser aprehendidos y explicados de manera adecuada a través de un ejercicio profundo de reflexión y observación de sus peculiaridades. "Este ejercicio, a su vez, permite que el grupo nacional se juzgue así mismo y se compare con otros,

estableciendo sus diferencias y semejanzas” (Deive, 2001, 137). ¿Cómo descargó Deive esta función y, en consecuencia, cuáles son los “verdaderos” orígenes étnico- raciales del pueblo dominicano?

Deive opina que la población de República Dominicana se formó del mestizaje racial y cultural ocurrido en Santo Domingo entre los siglos XVI y XIX. De este mestizaje, matizado por el escenario caribeño y protagonizado por pueblos europeos y negro-africanos, nació un producto híbrido: la etnia dominicana (Deive, 1975, 15). Así, uno de los conceptos centrales de esta propuesta es el mestizaje. Si para los intelectuales que Deive retó éste es una obsesión enfermiza, una rémora, un obstáculo casi insuperable para el logro del progreso y la civilización añorada, para él es el motor de su proyecto de dominicanidad (Deive, 2001, 145-150).

A tono con esto, propuso dos tipos de mestizaje: al primero lo llamó paternalista y, al segundo, competitivo. El paternalista, que es el que según él se aplica al caso dominicano, corresponde a sociedades preindustriales en las que la explotación agrícola constituye la base de la economía. Para él, las sociedades esclavistas del Caribe son un buen ejemplo del predominio de esta clase de mestizaje porque la división del trabajo se establecía con base en la raza y el sexo. Los grupos raciales subalternos desempeñaban las labores manuales y domésticas, mientras que el grupo dominante monopolizaba las estructuras políticas y administrativas, y mantenía su distancia y separación de las razas subalternas por medio de varias instituciones y normas coercitivas; esta distancia y separación eran frecuentemente transgredidas por los grupos raciales en el poder como resultado de la práctica de “un despotismo benévolo que contemplaba a los grupos raciales subalternos como incivilizados e inferiores” (Deive, 1975, 107). Desde este *despotismo benévolo* se operaba cierta *distante intimidación* entre amos y esclavos, que se materializaba en forma de un mestizaje institucionalizado que era visto por los primeros como una más de sus prerrogativas (Deive, 1975, 107). Este tipo de mestizaje, de acuerdo con Deive, privó en el escenario social hasta el siglo XIX y se convirtió en la fuerza motriz para el nacimiento de la etnia dominicana.

En los inicios de la colonización este mestizaje fue protagonizado por españoles e indígenas. Los primeros *mestizos criollos* de

Santo Domingo fueron producto de estas relaciones. Sin embargo, para Deive, lo diluido del componente indígena entre la población dominicana contemporánea lo induce a establecer que el mestizaje inicial fue irrelevante para su conformación étnico-racial (Deive, 1975, 106). El proceso de colonización caracterizado por el trabajo minero y luego por el de plantación provocó el deterioro de la fuerza de trabajo indígena y la importación creciente de esclavos africanos. Por ello, Deive piensa que el mestizaje hispano-indígena careció de importancia. Según él, el elemento indígena fue reemplazado por el negro-africano, provocando un mestizaje hispano-africano que desembocó en el nacimiento étnico-racial de los dominicanos; de ahí que Santo Domingo sea una comunidad mulata, producto de la avidez sexual que condujo al español a no tener reparo alguno "en mezclar su sangre con la de la mujer negra" (Deive, 1975, 106).

Además, propone el desarrollo de un proceso social igualmente intenso y significativo: la transculturación (Deive, 1975, 107). Esta teoría se conoce en Latinoamérica hace mucho tiempo, en especial desde los trabajos de Fernando Ortiz sobre el origen del pueblo cubano (Ortiz, 1973), para quien la transculturación es un proceso que consta de tres partes: deculturación, aculturación y transculturación. Las dos primeras son etapas diferentes, pero ocurren al mismo tiempo. Durante éstas, los grupos fundamentales insertados en un área geográfica atraviesan un periodo prolongado de fusión y adaptación. Esto conlleva la pérdida o el desarraigo de sus culturas originales y la invención, por medio del mestizaje, de patrones culturales nuevos. La transculturación es una síntesis de las etapas anteriores y en ella las culturas originales completaron su fusión, desembocando en el nacimiento de una entidad cultural diferente. Este proceso es parecido a un parto biológico: una criatura siempre tiene rasgos heredados de sus progenitores, pero también posee características propias que la distinguen (Ortiz, 1973, 129-135).

Según Deive, la transculturación que desembocó en la formación étnico-cultural de los dominicanos comprendió el contacto permanente y directo de la cultura hispana y las negro-africanas. Hubo un mestizaje previo entre españoles e indios, pero la subordinación de éstos a raíz de la Conquista y su deterioro como fuerza

de trabajo debido a enfermedades, rudeza en el trato y trabajo excesivo, dieron como resultado la casi total extinción de la cultura aborigen quisqueyana (Deive, 1975, 80). La situación del mestizaje hispano-africano fue muy distinta.

Si el indígena taíno terminó por extinguirse, el esclavo transplantado de las costas occidentales africanas logró adaptarse a su nuevo hábitat y su prolongada permanencia en suelo dominicano, renovada periódicamente mediante nuevas inyecciones de mano de obra, hizo que muchos de los rasgos de sus culturas se fundiesen con la española [Deive, 1975, 108].

Por lo tanto, el pueblo dominicano nació del proceso de transculturación protagonizado por españoles y negro-africanos, ocurrido del siglo XVI al XIX en Santo Domingo.

#### LA CONTRAIDENTIDAD EN DEIVE

Esta propuesta de identidad sobre los dominicanos podría parecerle a cualquier lector contemporáneo del ámbito caribeño perfectamente admisible. Sin embargo, en el escenario de la década de los setenta este discurso representó una propuesta contestataria, contenciosa, una contraidentidad respecto a la definición étnico-racial predominante de República Dominicana.

La idea de lo nacional narrada por la mayoría de los intelectuales durante el periodo colonial y en buena parte del siglo XX ocultó la participación del componente negro-africano en el advenimiento de la nacionalidad dominicana (Torres Saillant, 2000, 1086-1108), pues se pensaba que referirse a éste carecía de sentido e, incluso, se consideraba a esta raza como un peligro. Joaquín Balaguer, por ejemplo, decía que el pueblo dominicano vive asechado y en peligro constante por la africanización proveniente del otro lado de la frontera. República Dominicana necesita para sobrevivir "afianzar las diferencias somáticas que la separan de Haití" (Fennema y Loewenthal, 1989, 206-225).

En este escenario, el discurso de Deive significó una propuesta de identidad alterna que desafiaba la idea sobre la identidad nacional difundida durante la dictadura y reproducida más tarde

bajo el régimen de Balaguer. Así, Deive planteó una contraidentidad que, por otra parte, sólo puede ser ponderada en su justa dimensión a la luz de una reflexión sobre el sentido que en nuestro estudio tiene el concepto identidad.

Immanuel Wallerstein señaló que la identidad es una invención retrospectiva del pasado que corrientemente asume tres formas: raza, nación y etnia. La raza es una categoría genética dotada de una forma física, en tanto que la nación es una cultural y se vincula con las fronteras de un Estado; por su parte, la etnia se define con base en ciertos comportamientos persistentes, transmitidos de generación en generación, y que pueden o no estar relacionados con las fronteras de un Estado (Wallerstein, 1991, 121). Según él, estas categorías son elementales porque, independientemente de sus posibles variaciones y de la ambigüedad de su empleo, adquieren sentido en la medida en que construyen un pasado que le brinda justificación a los reclamos políticos del presente. Toda nación, comunidad o grupo social necesita de un pasado histórico que concretice sus orígenes y dé fundamento al futuro político que se añora. El concepto identidad construye y proporciona este pasado. Así, sin importar que asuma la forma de raza, nación o etnia, la identidad consta de una invención del pasado que, de acuerdo con Wallerstein, proporciona una justificación para los proyectos nacionales contemporáneos de los sectores que pugnan por el poder de una sociedad (Wallerstein, 1991, 122-123).

Volviendo a Carlos Esteban Deive, éste propuso un contradiscurso de identidad, que pretendió impugnar las teorías étnico-raciales vigentes en el régimen de Balaguer. Empleando a Wallerstein, el principal concepto de identidad de tal contradiscurso es la etnia. Recordemos que para Deive la formación de una comunidad étnica es una precondition, un requisito para el advenimiento de una nación.

El surgimiento de una nación requiere como condición previa la formación de un tipo especial de comunidad en la que la convivencia de quienes la integran ha creado a lo largo del tiempo ciertas costumbres, ideas, valores y creencias que la distinguen de otras comunidades [Deive, 2001, 136].

Con esto se refiere a una etnia, es decir, una comunidad que además de haberse perpetuado biológicamente, desarrolló a lo largo del tiempo una cultura única compuesta por rasgos específicos como el lenguaje, las creencias religiosas y ciertas costumbres (Deive, 2001, 135), los cuales proporcionan al grupo étnico sentimientos de permanencia o lealtad y lo diferencian o separan de otros grupos. No es casualidad que Deive dedicara sus obras más importantes, como por ejemplo, *La esclavitud del negro en Santo Domingo*, *Los guerrilleros negros*, y *Vodú y magia en Santo Domingo*, al estudio de los orígenes étnicos de este pueblo, esto es, al estudio de "quienes incidieron tan decidida y palmariamente en el desarrollo y conformación de la etnia dominicana" (Deive, 1975, 13).

Seguendo a Wallerstein, la etnia funcionó en Deive como una forma de pasado, condición indispensable e intrínseca a todas las naciones; todos los pueblos necesitan de él y los intelectuales ocupados en los avatares de la nación tratan de proporcionarlo, pues ofrece una plataforma para respaldar las reivindicaciones políticas del presente. Permite, por ejemplo, explicar por qué las cosas son como son y no pueden cambiarse o viceversa, por qué las cosas están como están pero deberían transformarse (Wallerstein, 1991, 123). El pasado funge en este sentido como fundamento para el nacionalismo político. Deive utilizó a la etnia para ensamblar la base de una nueva expresión de nacionalismo: le permitió proyectar una dominicanidad en el tiempo y en el espacio, y elaborar así un discurso nacionalista sobre cimientos pretendidamente firmes e inexpugnables.

Esta relación tan estrecha entre etnia y nacionalismo es un fenómeno que no debe pasar inadvertido. Me refiero a que en Deive hubo una mutación entre etnicidad y nacionalismo: la etnia dejó de tener su propia especificidad y prácticamente se transformó en expresión de nacionalismo. Esto no es novedoso. Eric Hobsbawm lo analizó en el escenario europeo y Carolle Charles lo percibió entre muchos académicos caribeños (Hobsbawm, 2000, 174-184; Charles, 1993, 146-154). Sin embargo, su novedad no es lo que me interesa. Lo que me parece necesario es fijar el significado de esta mutación en el contraproyecto de Deive. Para ello se necesita discutir el papel que en este trabajo le asignamos al nacionalismo y a la etnia.



Estos términos, de acuerdo con el sentido en que los empleamos, comparten la función de representar una identidad; son, en este sentido, formas o modos de construir y representar el pasado histórico de la comunidad que se añora, pero no significa que sean intercambiables o puedan emplearse de manera indistinta. Eric Hobsbawm, reflexionando sobre este tema con motivo de los movimientos nacionalistas europeos sustentados en cuestiones étnicas, indicó que nacionalismo y etnia son conceptos diferentes y no comparables (Hobsbawm, 2000, 174). Según este autor, el primero es un programa político en el que los grupos definidos en la categoría de naciones tienen el derecho a formar Estados territoriales y, en la práctica, conlleva el ejercer control soberano sobre una franja continua de territorio con límites claramente definidos y habitado por una población que constituye un cuerpo esencial de ciudadanos. Sin embargo, esto en sí mismo no nos dice nada sobre los criterios que conforman una nación y la distinguen de otra (Hobsbawm, 2000, 175). La etnia, por otro lado, no es un programa o concepto político, pero puede adquirir funciones políticas en determinadas circunstancias y transformarse en un programa nacionalista; es una forma fácil de expresar un sentido de identidad grupal, puesto que vincula a los miembros de *nosotros* haciendo hincapié en sus diferencias con *ellos*. No es claro lo que tienen en común los miembros de *nosotros*, más allá de no ser *ellos*, pero sí que por esta cualidad, la etnia, a pesar de ser un término distinto al nacionalismo, puede transformarse en la esencia de una política nacionalista. Los movimientos nacionalistas, añade Hobsbawm, añoran este tipo de mutaciones porque la etnia provee a las naciones del linaje histórico que requieren y en la mayoría de los casos no tienen; por ello, ésta es “una forma de llenar los contenedores vacíos del nacionalismo” (Hobsbawm, 2000, 176).

Para Deive, la etnia se convirtió en el ingrediente que llenó los contenedores de un nuevo programa nacionalista, mismo que recurrió a ella no sólo por el afán de proveerse de contenido sino por la necesidad de disponer del linaje histórico demandado para ganar legitimidad y autoridad ante el discurso nacional hispanista, vigente todavía en los años del balaguerismo; un programa que encontró en Deive a uno de sus mejores exponentes

y que por sus características guarda mucha similitud con un movimiento de fin de siglo denominado nacionalismo étnico.

### NACIONALISMO ÉTNICO EN DEIVE

El nacionalismo étnico ha sido un proyecto político bastante común, en particular entre los movimientos separatistas europeos de las últimas décadas del siglo xx. La razón específica para ello ha sido de carácter sociopolítico. En el caso de Europa central y oriental la causa radicó en el colapso del sistema soviético: frente a la desorientación por la ruptura del régimen vigente emergió la comunidad étnica o el nacionalismo étnico como "última garantía o certeza infalible" ante la incertidumbre y la disrupción social ocasionada por la desintegración de las sociedades socialistas (Hobsbawm, 2000, 180).

En la obra de Deive, sin embargo, el nacionalismo étnico no pretendió fungir como "última garantía o certeza infalible" ante la desintegración de la sociedad dominicana o, más concretamente, ante el colapso del régimen de Balaguer, sino como un medio de integración permanente e inquebrantable de una sociedad en la que el Estado era desplazado, por factores diversos, del papel protagónico como su instrumento de cohesión.

La caída de la dictadura trujillista en la República Dominicana dejó un vacío de poder que provocó una crisis orgánica del orden, la cual se puso de manifiesto en 1965 con el estallido de un movimiento de insurrección conocido como la Revolución de Abril. La solución a esta crisis requirió una reestructuración política profunda, que culminó con la organización de un nuevo Estado con la supervisión directa del gobierno estadounidense y la dirección local de Joaquín Balaguer, uno de los principales agentes de la dictadura.

En este escenario el Estado balaguerista desempeñó un papel principal por diversas razones. En primer lugar cohesionó políticamente a la clase dominante dominicana, incapacitando a los sectores burgueses rivales, y convirtiéndose así en su centro unificador. En segundo término, aplastó las protestas populares y la insurgencia revolucionaria, gracias al apoyo operativo de los Estados Unidos y a la perspicacia de un Balaguer que consiguió el

respaldo de un sector considerable de la pequeña burguesía dominicana, aislando a sus facciones más radicales. Por último, sirvió como el centro de operaciones para la modernización económica que aconteció durante esos años y la formación de nuevos capitales. Todo esto hizo de Balaguer y de su Estado el eje del nuevo esquema de dominación instaurado en la República Dominicana ante la crisis de autoridad tras la caída del Estado trujillista (Cassá, 1991, 241-341).

Sin embargo, Balaguer no disponía de poder absoluto. Su encomienda era preparar el retorno a la normalidad institucional del Estado dominicano. Su fase operativa, por lo tanto, tenía un carácter necesariamente transitorio ajustado a los propósitos perseguidos. Para mediados de los setenta, la posibilidad de que estallara una crisis institucional como la ocurrida luego de la caída de la dictadura era remota. De esta manera, el Estado balagueirista había cumplido con su misión (Cassá, 1991, 241-341). Las circunstancias que motivaron su funcionamiento habían desaparecido; en consecuencia, su vigencia se hizo innecesaria, en particular para los sectores de la clase dominante que lo apoyaron. En adición a esto, la burguesía dominicana había madurado y se había fortalecido. El capitalismo dependiente produjo sus frutos al facilitar a estos sectores la acumulación de capitales en los renglones tradicionales o modernos de la economía (Cassá, 1991, 341-371). Así pues, más seguros de su poder, estos grupos percibieron que el Estado balagueirista había entrado en una fase disfuncional. Más aún, para éstos el balagueirismo representaba en ese momento un instrumento anacrónico y hasta cierto punto contraproducente ante su consolidación como clase y la desaparición del peligro revolucionario. Paradójicamente, el esquema de dominación que los fortaleció, ahora, en los años setenta, carecía de pertinencia para diversos sectores de la burguesía dominicana que pugaban por el poder. Como resultado, tales sectores buscaron alternativas a la representada por el gobierno balagueirista. Más conscientes de su fuerza, concluyeron que Balaguer personificaba una opción disfuncional que podría, incluso, amenazar su dominación. Este hecho, así como asumir iniciativas que durante los años sesenta, por ejemplo, no podían ni imaginarse, significó

una recomposición del bloque de poder en la sociedad dominicana y el nacimiento, a finales de la década de los setenta, de un modelo de dominación inédito, esta vez bajo la dirección del Partido Revolucionario Dominicano (PRD) (Cassá, 1991, 341-371).

En este escenario, el nacionalismo étnico de Deive sirvió a dos propósitos. Por un lado, fungió como un medio de integración nacional, pretendidamente inquebrantable, ante un declarado Estado disfuncional y anacrónico, según la facción en ascenso de la burguesía. Por otra parte, operó como principio legitimador del programa político de ésta en la medida en que proporcionó al programa lo que todo proyecto político necesita para legitimarse: un origen, un pasado histórico; en fin, una identidad.

Así pues, Deive opina que el Estado no constituye el medio de integración de la sociedad dominicana tal y como aconteció entre una mayoría de intelectuales de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, para quienes la tarea civilizadora y el afán de modernidad y progreso exigió un Estado centralizado, dirigido por una elite o un caudillo capaz de preservar el orden y lograr el progreso deseado. Ellos preconizaron la necesidad de un Estado fuerte que mantuviera las "esencias nacionales" y cohesionara a las masas, "herederas de los males asociados a la hibridación racial", encauzándolas así por los caminos de la modernidad y el progreso (González *et al.*, 1999, 11-38).

En Deive, por el contrario, el Estado centralizado y concebido como un núcleo integrador de la nación es reemplazado por un medio de cohesión alternativo: la comunidad étnica. Ésta, constituida a lo largo del tiempo, contiene los vínculos que integran a una nación y la distinguen de las demás.

Así entendida, la nación forma un tipo especial de comunidad en la que la convivencia de quienes la integran ha creado a lo largo del tiempo ciertas costumbres, ideas, valores y creencias, en suma, una cultura, que es la que la distingue de otras comunidades [Deive, 2001, 136].

En consecuencia, el sistema político, como por ejemplo el Estado, puede fallar o convertirse en un instrumento disfuncional. Éste era el caso del régimen balaguerista, según las facciones

en ascenso de la burguesía dominicana. Sin embargo, la comunidad étnica tal y como Deive la define es "permanente e indisoluble"; se está dentro o fuera de ella y nada puede hacerse para cambiarlo porque nadie, según él, puede modificar el pasado del que desciende y, en consecuencia, deshacer quién es uno (Deive, 1975, 27). El Estado balaguerista, por lo tanto, podía colapsar y a consecuencia de ello ser reemplazado sin que esto conllevara detrimento alguno para la nacionalidad, puesto que la nación no se cimentó sobre un Estado centralizado y autoritario, sino sobre una comunidad étnica constituida históricamente. En otras palabras, desde el discurso de Deive, el Estado, o más concretamente el régimen autoritario de Balaguer, podía desaparecer y ser sustituido por otra forma de dominación sin que esto representara menoscabo alguno para la nación, ya que un Estado autoritario como el de Balaguer no era indispensable para conservar la identidad, históricamente constituida, del pueblo dominicano.

El discurso de Deive desempeñó, en este sentido, un papel significativo en el escenario sociopolítico de su país de los años setenta porque, entre otras razones, correspondió con los intereses políticos de sectores de la burguesía en pugna con el régimen balaguerista. Éstos, unos abiertamente y otros de manera subrepticia, clamaban por una situación distinta a la existente con Balaguer (Cassá, 1991, 365-370). El discurso del autor se compenetró con estas iniciativas. Conscientes o no de ello, tales grupos recibieron de éste una representación del pasado compatible y congruente con el futuro político que aspiraban.

#### LO NEGRO-AFRICANO EN DEIVE

Este discurso, por otra parte, trajo consigo una representación de lo negro-africano alterna a la que privó entre los intelectuales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, quienes, convertidos según Deive en ideólogos de la derecha dominicana, usaron el concepto de raza para clasificar y excluir persistentemente al negro y al mulato de su plena y legítima participación en el sistema social controlado por la elite de República Dominicana. Para ellos, hablar del negro y del mulato, interesarse por su historia y estudiar

su papel protagónico en la conformación de la nacionalidad e identidad dominicana, no era de rigor científico, debido a sus supuestas discapacidades adaptativas. A juicio de esa derecha no convenía degradar la raza sino mejorarla, para que así ya nadie tenga al negro detrás de la oreja, ni el pelo malo, ni la haga a la entrada o a la salida (Deive, 2001, 156).

A partir de estas y otras críticas lanzadas por Deive contra los intelectuales hispanófilos, quienes extirparon los aportes negro-africanos del advenimiento de la nacionalidad, cabe preguntarse entonces, ¿cómo representó este autor lo negro-africano en su contradiscurso de identidad? Deive ha realizado aportaciones valiosas al conocimiento de los orígenes tribales de los africanos llevados por la fuerza a la República Dominicana para trabajar en los ingenios azucareros y en otras unidades de producción (Deive, 1980, 1985 y 1989). Esto porque, como él señaló, gracias a este conocimiento averiguamos las características somáticas y psicológicas de las culturas africanas que intervinieron, por medio del mestizaje racial y cultural, en la estructuración de los rasgos y complejos culturales que distinguen al pueblo dominicano (Deive, 1997, 13-23). Pero, ¿cuál es la representación de lo negro-africano que propone en contradicción a la versión hispanófila de la dominicanidad producida por intelectuales como José Ramón López, Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer, para citar sólo a unos cuantos de los más renombrados que se abrazaron al hispanismo?

Deive, en uno de sus últimos ensayos, ratificó la interpretación que subyace en sus obras anteriores sobre el concepto de cultura nacional. Es importante detenerme en este punto porque me permitirá discurrir con mayor amplitud sobre la representación de lo negro-africano en su contradiscurso. Según él, las poblaciones a nivel nacional no son culturalmente homogéneas y “lo que suele conocerse como cultura nacional es más bien la cultura de la clase o sector dominante” (Deive, 2001, 136). De ahí que al analizar la identidad cultural de una nación existan rasgos fundamentales que corresponden y cohesionan a la comunidad en su totalidad, junto a prácticas o costumbres de sectores subalternos que, aunque forman parte de la totalidad, poseen características particulares.

En su libro *Vodú y magia en Santo Domingo*, guiado por esta interpretación sobre la cultura nacional, el autor emprendió la tarea de explicar los comportamientos mágicos que matizan el quehacer diario de la población campesina dominicana. A estos efectos señaló que

en lo que atañe a las comunidades campesinas, las cuales son parte de la sociedad con parte de la cultura, hay que presuponer dos cosas: una cultura total, o sea, la cultura de la sociedad global en la que está insertada la campesina y una cultura rural que, si bien participa de la primera, contiene características propias o particulares entre las que se encuentra el empleo abundante de prácticas mágicas [Deive, 1975, 10].

En el empeño por discernir la percepción de lo negro-africano que subyace en Deive, tenemos que preguntarnos, ¿qué es en su discurso la cultura global de la sociedad dominicana y qué es la cultura rural de las comunidades campesinas? La cultura dominicana, apuntó, es un producto híbrido, mezcla aupada al crisol del trópico de las originalidades de pueblos no sólo blancos como los europeos, sino de naciones negro-africanas (Deive, 1975, 18). Pero, ¿qué significado concreto tiene lo negro-africano en este producto híbrido; particularmente, qué significa lo negro-africano en lo relativo a la cultura global y rural de la sociedad dominicana?

El autor plantea que los negros transportados a Santo Domingo llegaron mutilados física y espiritualmente, desnaturalizados, convertidos sólo en negros y, peor aún, en cosas vendibles e intercambiables; todo esto ocasionado por la desconexión con su lugar de origen y el amargo sabor de la esclavitud.

El impacto que supuso para esta gente su desarraigo del solar nativo fue destruyendo lenta pero inexorablemente sus culturas maternas y todo cuanto constituía su razón de ser se vio inopinadamente disperso por la codicia y habilidad del amo esclavista, que impuso al hombre de color un nuevo régimen de convivencia desconocido en su patria [Deive, 1975, 15].

En Santo Domingo, concluye,

las culturas negro-africanas terminaron por sumirse a los patrones españoles, de ahí que un análisis de los rasgos negro-africanos que han perdurado e influido en la cultura dominicana resulte una tarea poco menos que agobiante [Deive, 1975, 16].

Con estos planteamientos nos colocamos entonces en posición de discernir el significado concreto de lo negro-africano en lo que se refiere a la mencionada cultura global y rural del pueblo dominicano. En el discurso de Deive las culturas negro-africanas contribuyeron al nacimiento de la etnia dominicana. Sin embargo, los rasgos fundamentales que la distinguen no son los de éstas, sino los hispanos. Esto es así porque, según él, para los negro-africanos "su desarraigo del solar nativo fue destruyendo lenta pero inexorablemente sus culturas maternas y sumiendo sus culturas a los patrones españoles" (Deive, 1975, 16). Por lo tanto, no elimina lo negro-africano de su discurso de identidad, sino que lo desvanece en un proyecto nacional impregnado de un nuevo hispanismo, en el que no excluye ese componente, porque ayudó a forjarlo mediante el mestizaje. Pero la nación concebida no está integrada por vínculos de origen africano, sino por elementos hispanos aclimatados al escenario caribeño. En este sentido, para Deive, al igual que para los intelectuales hispanistas, lo negro-africano continuó siendo un tipo de otredad en relación con la dominicanidad.

La otredad, siguiendo en esto la reflexión de Tzvetan Todorov, es una imagen constituida a partir de una negación parcial o total de los rasgos que distinguen el *nosotros*. En este sentido, los *otros* están conformados por una suma de diferencias imaginarias con respecto a un *yo*. Los *otros* son lo que *nosotros* en parte o totalmente no somos y, además, *nosotros* somos lo que en los *otros* está parcial o totalmente ausente. Esta analogía de contrarios está influenciada por las categorías mentales, ideológicas y éticas del sujeto que las construye y, en consecuencia, por las teorías acerca de la diversidad humana suscritas por él (Todorov, 1991 y 1995). Sobre este tema, Edward Said acota que



ninguna identidad puede existir en sí misma sin un juego de términos opuestos, negaciones u oposiciones, esto es, los griegos necesitaban a los bárbaros y los europeos a los africanos y a los orientales [Said, 1993, 102].

Etienne Balibar, refiriéndose también a este asunto, plantea que cualquier rasgo somático o psicológico, visible o invisible, es susceptible de servir para construir estas ficciones, esto es, comunidades con diferencias naturales y hereditarias, ya sea en el interior de una misma nación o en el exterior de sus fronteras (Balibar, 1991, 154).

En el caso de Deive, lo negro-africano no es una otredad ubicada fuera de las fronteras, según la teoría de los intelectuales hispanófilos que él desafía; para él, es una *otredad íntima*, que, por una parte, no puede extirparse porque quienes así lo hicieron incurrieron en “posiciones anticientíficas que en nada contribuyen al esclarecimiento de los orígenes étnicos de la cultura dominicana” (Deive, 1975, 15). Pero por otra parte, una otredad, ya que lo negro-africano no puede yuxtaponerse sobre lo hispano, pues si eso ocurriera, resultaría la sustitución de

la hispanofilia de una buena parte de nuestros intelectuales por una ideología de corte netamente africanista, repudiando así las influencias, por lo demás abundantes e innegables, de la cultura ibérica en la dominicana [Deive, 1975, 15].

Así pues, en Deive lo negro-africano se integró a la dominicanidad, pero continuó siendo un *otro*; en este caso, un *otro* dentro de la frontera, es decir, un *otro íntimo*.

## CONCLUSIÓN

Deive, al igual que otros interesados en la situación dominicana durante la década de los setenta, pretendió proponer un discurso de identidad alternativo al de la mayoría de los intelectuales de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Estos últimos perfeccionaron, durante los años de la dictadura y más tarde bajo el régimen

de Balaguer, un proyecto de nación hispanófilo, colocándose así al servicio del Estado y fungieron, de este modo, como ideólogos del poder.

Esta condición no fue particular de República Dominicana. En América Latina los intelectuales han estado muy involucrados en los avatares del poder, pues representan una categoría que mantiene relaciones tensas y complejas con quienes pugnan por éste; sus funciones los colocan en conexión directa con las fuerzas sociales que se disputan el dominio de las estructuras del Estado (Rama, 1984, 31, 56, 121; Ramos, 1989, 74-79). El sujeto intelectual latinoamericano es un ideólogo del poder o un artífice de las fuerzas que lo impugnan; productor de una mercancía indispensable para las instituciones centralizadoras del poder y para los grupos de oposición; artífice del orden y de su impugnación. Es el creador de una mercancía apetecida por las instituciones reguladoras de la sociedad y por las fuerzas contendientes del poder instaurado (Said, 1996, 29-30).

Deive no participó como un intelectual al servicio del poder, sino como el creador de bienes simbólicos que se correspondían con las fuerzas contendientes. Su discurso cobró vigor durante el ascenso de sectores de la burguesía dominicana que luchaban por cambios ante la invocada condición disfuncional en que había caído el régimen de Balaguer (Cassá, 1991, 241-371). El autor concurrió con su reclamo y en su discurso ensambló una concepción alterna de nación que se compenetraba con el futuro político que los burgueses anhelaban.

Estos sectores resentían la caducidad de un Estado autoritario, contraproducente a sus intereses de clase y obsoleto como custodio de la nacionalidad. Deive articuló una nación que, contrario a lo propuesto por la mayoría de los intelectuales dominicanos, podía prescindir del autoritarismo estatal. Si para la mayoría, el Estado fuerte y centralizado era indispensable para cohesionar y proteger la nacionalidad, para Deive este modelo era reemplazado por un medio alternativo de integración: la comunidad étnica.

Ésta, históricamente constituida, contenía los vínculos que unían a la nación. En consecuencia, el Estado podía degenerar en un instrumento caduco o disfuncional, pero nada de esto menoscabaría a esta última. La nacionalidad permanecería incólume,

puesto que en el proyecto de Deive la nación no se cimentó sobre el Estado sino sobre la etnia. El Estado balaguerista podía entonces desaparecer ante un nuevo esquema de poder sin que esto conllevara menoscabo o peligrosidad de clase alguna para la nacionalidad, conformada a lo largo de la historia, del pueblo dominicano. De esta manera, Deive construyó un proyecto de nación que respondió a los reclamos de sectores de la burguesía que pugnaban por una recomposición del bloque de poder ante un modelo estatal, a su juicio, agotado y disfuncional.

E-mail: jseda@colegiosanignacio.org

Artículo recibido el 30/07/03, aceptado 12/12/03

#### BIBLIOGRAFÍA

Balibar, Etienne

- 1991 "La forma nación: historia e ideología", en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, eds., *Raza, nación y clase*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

Baud, Michael

- 1999 "Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer y la identidad nacional dominicana", en Raymundo González *et al.*, eds., *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana (siglos XIX y XX)*, Madrid, Ediciones Doce Calles.

Cassá, Roberto

- 1984 *Historia social y económica de la República Dominicana*, tomo 2, Santo Domingo, Punto y Aparte.  
1991 *Los doce años: contrarrevolución y desarrollo*, Santo Domingo, Buho.

Charles, Carrolle

- 1993 "La raza: una categoría significativa en el proceso de inserción de los trabajadores haitianos en República Dominicana", en Wilfredo Lozano (ed.), *La cuestión haitiana en Santo Domingo*, Santo Domingo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Centro Norte-Sur de la Universidad de Miami.

Deive, Carlos Esteban

- 1975 *Vodú y magia en Santo Domingo*, Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano.

- 1980 *La esclavitud del negro en Santo Domingo*, tomos 1 y 2, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana.
- 1985 *Los cimarrones del maniel de Neiba. Historia y etnografía*, Santo Domingo, Banco Central de la República Dominicana.
- 1989 *Los guerrilleros negros. Esclavos, fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana.
- 1997 *Nuevas aportaciones al conocimiento de los orígenes étnicos de los esclavos africanos traídos a Santo Domingo*, Santo Domingo, Presencia Africana en la Cultura Dominicana.
- 2001 "Identidad y racismo en la República Dominicana", en *Ensayos sobre la discriminación*, Santo Domingo, Comisión Permanente de la Feria del Libro.
- Fennema, Meindert, y Troetje Loewenthal
- 1989 "La construcción de raza y nación en República Dominicana", *Anales del Caribe*, vol. 9, Santo Domingo.
- Franco, Franklyn J.
- 1984 *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*, Santo Domingo, Nacional.
- González, Raymundo, et al.
- 1999 *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana (siglos XIX y XX)*, Madrid, Ediciones Doce Calles.
- Hobsbawm, Eric
- 2000 "Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy", en Álvaro Fernández Bravo, ed., *La invención de la nación*, Buenos Aires, Manantial.
- Mir, Pedro
- 1984 *Tres leyendas de colores: ensayo de interpretación de las tres primeras revoluciones del Nuevo Mundo*, Santo Domingo, Taller.
- Ortiz, Fernando
- 1939 "La cubanidad y los negros", *Estudios Afrocubanos*, núms. 1-4.
- 1973 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, Ariel.
- Pérez Cabral, Pedro
- 1982 *La comunidad mulata: el caso sociopolítico de República Dominicana*, Santo Domingo, Montalvo.
- Rama, Ángel
- 1984 *La ciudad letrada*, Hannover, Del Norte.
- Ramos, Julio
- 1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.

Said, Edward

1993 *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama.

1996 *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós.

San Miguel, Pedro

1997 *La isla imaginada: historia, identidad y utopía en La Española*, San Juan-Santo Domingo, Isla Negra-La Trinitaria.

1999 "Premodernidad, modernidad y narración en Juan Bosch", en Raymundo González *et al.*, eds., *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana (siglos XIX y XX)*, Madrid, Ediciones Doce Calles.

Todorov, Tzvetan

1991 *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.

1995 *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI.

Tolentino Dipp, Hugo

1992 *Raza e historia en Santo Domingo: los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana.

Torres Saillant, Silvio

1997 "Hacia una identidad racial alternativa en la sociedad dominicana", *Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, núm. 9, edición extraordinaria, Río Piedras.

2000 "The tribulations of blackness stages in dominican racial identity", *Callaloo* 23, núm. 3, verano [disponible en <http://muse.jhu.edu/journals/callaloo>].

Wallerstein, Immanuel

1991 "La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo y etnicidad", en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, eds., *Raza, nación y clase*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.