

FIGURAS DE LO DOMINICANO

FERNANDO I. FERRAN B.

I

En el contexto temático del fenómeno de la transculturación es imprescindible hacer un doble alto, metodológico y fenomenológico, antes de tratarlo como tal. Primeramente se impone saber "¿cómo se concibe lo nacional?" (de los Santos 1980: 4). Dicho con otras palabras, hay que determinar lo dominicano para relacionarlo ulteriormente, en tanto que principio y fundamento de la cultura dominicana, con otra cultura y estudiar entonces el proceso de transculturación entre ambas.

Ahora bien, la determinación de lo dominicano implica al mismo tiempo reconocer la autopercepción subjetiva que de ello se tiene y explicitar objetivamente sus componentes. Esta sola tarea es la que me ocupará en las próximas páginas. Y la considero tanto más significativa cuanto que, de no procederse así, se presupone como conocido lo dominicano y su cultura, sin antes haberse examinado un elemento que puede ser clave para identificar y dilucidar lo que es propiamente dicho dominicano. Esta presuposición, lógicamente, tiene que terminar conduciendo al campo conflictual de las ideologías: donde actualmente se debaten las supuestas superioridad e inferioridad de las culturas humanas. Vale la pena reflexionar sobre ello, en dicho campo no se llega afectiva y tampoco conceptualmente a una dialéctica positiva o promoción recíproca de lo nacional y lo extranjero en la que se viva y conciba una membresía socio-cultural capaz de conjugar al mismo tiempo y sin disyuntivas universalistas o etnocéntricas lo uno y lo otro.

Sin embargo, para cumplir este cometido de poco valdría definir lo dominicano, e inclusive estudiarlo metodológicamente, sin partir de su realidad vivida, existencial, en y por los dominicanos. Pero, ¿cómo caracterizar con relativa validez generalizable, sobre todo a nivel subjetivo, lo dominicano? ¿Cómo se le percibe culturalmente? ¿Con qué convivimos y nos debatimos a nivel de la autoconciencia?

II

Por motivos de formación, o si se prefiere de deformación hegeliana, responderé exponiendo cuatro "figuras" fenomenológicas (Hegel 1952: 26-28, 70-75) de lo que a falta de mejor nombre puede denominarse la conciencia dominicana. A mi entender el valor de estas figuras de la conciencia dominicana es doble: por un lado, ellas pueblan el mundo subjetivo de diversas personas y clases sociales; por el otro, tienden a expresar afectiva e íntimamente el objeto cultural de nuestras respectivas conciencias, mientras éstas permanecen dislocadas de sí mismas a falta de un estudio sistemático de lo dominicano.

Sin tratarse de una enumeración exhaustiva, las figuras fenomenológicas que paso a exponer configuran sistemáticamente la realidad subjetiva de la cultura dominicana, con sus actitudes y valores. Como indicaré posteriormente, sin embargo, a partir de ellas se articulan variables más objetivas, de tipo histórico, que permiten estudiar lo dominicano como tal.

Orfandad

Dolorosamente, a primera vista, surge la experiencia de la orfandad, por el abandono que recayó sobre los habitantes de la colonia. Como se recordará, la política colonial de España pronto dirigió sus intereses y privilegios hacia el continente americano y La Española, no obstante la relativa concentración demográfica que las devastaciones de Osorio en 1605 y 1606 implicaron, quedó prácticamente desierta. La situación llegó a tal extremo de pobreza que la soledad se apropió de la isla. Los escasos pobladores huían, como si la historia y la fortuna no visitaran estas tierras.

En efecto, "insensiblemente iban saliendo de La Española, o las familias enteras o los sujetos que se hallaban todavía con algún caudal antes de consumirle poco a poco sin esperanza de adelantarle (...). Los mismos transmigrantes convidaban y provocaban a otros de suerte

que apenas se quedaban en La Española los que por su mucha miseria se hallaban imposibilitados de huirla; o los que por sus estrechos vínculos y obligaciones no podían desampararla. De las más distinguidas familias que se habían establecido y arraigado, apenas quedaron rastros^T (Sánchez Valverde 1971: 111). Sin esperanzas en esta isla, el que pudo emigró; y pudieron, claro está, las familias más distinguidas, y los que aún tenían un caudal. Atrás quedó por tanto una isla sumida en la miseria de sus pobladores. Pero es ahí donde surge la figura de la orfandad.

En sus mismos orígenes temporales, la sociedad en que tendrán lugar las experiencias colectivas que le darán forma y contenido a eso que llamamos lo dominicano, surge en la miseria, abandonada de toda paternidad social y gubernamental: tanto en su contexto colonial, tal y como lo reconoce en 1785 Sánchez Valverde al declarar el propósito de su escrito a los monarcas españoles (cf. 1971: 6, 211), como en el siglo XIX, en el momento que las políticas anexionistas se avivan buscando amparo en nuevos intereses coloniales y desconfiando en la capacidad y viabilidad de lo nacional para mantener su originalidad y autonomía.

La misma figura de orfandad se repite bajo una u otra modalidad. Una forma, la estatal: "El Estado Dominicano no nació viable. Murió asfixiado en la cuna. Proscritos salieron los padres de la patria, condenados por el crimen de haberla creado" (Lugo 1949: 39). O de manera más elaborada, según su forma social: "La debilidad intrínseca de la República, su incapacidad para mantener una forma de estabilidad, la más conservadora o la más liberal, se halla en que el pueblo que la formó no estaba socialmente organizado; no tenía a su frente una clase social con ideas y propósitos definidos. Sólo había un punto en el que todos estaban de acuerdo; no volver al dominio haitiano. Pero ni siquiera de acuerdo en mantener la República, pues unos y otros, hateros y pequeña burguesía, con excepciones personales, creían que el país debía ser protegido por alguna potencia europea" (Bosch 1971: 193; c.f. Incháustegui Cabral 1960: 78, 184; 1973: 139-140).

Claro está, en contra de la orfandad social y política que marca el desarrollo de lo dominicano, desde su propio nacimiento colonial o republicano, se puede invocar la célebre afirmación de P.F. Bonó en el sentido de que el cultivo del tabaco negro "ha sido, es y será el verdadero *Padre de la Patria*", "base de nuestra infantil democracia" (1964: 199). Sin desconocer los beneficios sociales del tabaco (Ferrán 1976: 42-46), empero, por su carácter minifundista ellos fueron limitados, pues no consiguieron "la acumulación de capital fijo que le hubiera permitido una agricultura extensiva con la posibilidad de ahorrar, expandir el consumo productivo y aprovechar la concentración de los recursos (Marte 1984: 21). En este sentido, la

paternidad del tabaco, como imagen cultural, no supera, sino que más bien preserva históricamente la precariedad económica, la desvalidez social y la soledad cultural que padece la vida republicana de la nación como tal.

Por consiguiente, la figura de la orfandad significa el estado de abandono, desconocimiento y olvido que el elemento criollo sufrió por parte de la corona española y la desesperanza con la cual fue considerada la vida isleña por las familias acaudaladas que emigraron de ella. Este aislamiento se vio reforzado por el violento rompimiento con el continente africano que padeció la población negra esclava. Igualmente, ya en la época republicana, dicha figura expresa el menosprecio a lo dominicano y a sus ideales patrios, así como la inconsciencia e incredulidad de sus clases más cimeras hacia su destino y originalidad histórica. En este contexto, por tanto, cabe reflexionar sobre la suerte del dominicano: "La tragedia del hombre dominicano es la pérdida de sus raíces" (Incháustegui Cabral 1973: 139).

La orfandad de lo dominicano, sin embargo, no se daría de no estar acompañada y reforzada por determinados patrones de comportamiento socioculturales de la población. Por esto mismo, la figura fenomenológica de la orfandad, correspondida a nivel objetivo por la historia dominicana, implica en sí misma la dimensión en la que se supera.

Criollismo barroco

Como figura fenomenológica, el criollismo concierne aquellos patrones de comportamiento en un contexto social ajeno aún a una sociedad moderna, compleja. El término empleado para esta figura, en verdad, se refiere a la manera informal, no reglamentada, personal y siempre circunstancial mediante la cual se hace frente a las diversas ocasiones y situaciones que presenta la vida social. Por ello mismo quizás podría evocarse ahora el amiguismo, el enllavismo y hasta la "manía del parentesco" (Hoetink 1971: 327). Pero en cualquier instancia la percepción predominante es la de las relaciones personales, más que la objetividad de las normas institucionales. En cierto sentido se cree que las normas y las leyes son para los otros, no para uno; de entablarse un contacto personal y/o familiar aparecerá de inmediato la excepción en el trato y en las consecuencias. En definitiva, tal parecería que la viveza y espontaneidad tropical no soportara el protocolo y la formalidad social de otras latitudes culturales. Entre nosotros predomina, para decirlo con una frase ya hecha y llena de significado, "la curiosidad barroca" (Lezama Lima 1969: 43, 45 y ss).

De ahí la articulación intrínseca del criollismo con el barroquismo fundamental de nuestra cultura. Debido a su exuberancia y

dinamismo imprevisible, "este mundo no tiene solución de continuidad" (Moscoso Puello 1974: 169).

Ahí están, en efecto, los voluptuosos contrastes sociales derivados del juego de luces y sombras de nuestro tortuoso barroco. Tenemos el sentimiento familiar y los hijos ilegítimos, las queridas y el concubinato. El nivel de ruido estridente sólo es superado por la ardiente luminosidad solar, la desnutrición infantil por la traviesa simpatía de las sonrisas y juegos imaginarios, la tristeza femenina por el tesón y responsabilidad materna, la rudeza y brusquedad masculina por el descanso nocturno. El contacto social es directo y casi en pie de igualdad, pero dentro de actividades y áreas delimitadas socialmente entre personas y grupos de diferentes estatus sociales. El personalismo y la política práctica (Lugo 1949: 40, 66; García Godoy 1974: 89) se transfiguran mediante el tradicional caudillismo en sed de hombres (Incháustegui Cabral 1971: 174). Las normas éticas de comportamiento se desdoblan sin profundos problemas de conciencia en un doble estándar de moral, el cual conduce socialmente a esa "tragedia nacional" (Pérez Cabral 1982: 281) que es la "corrupción" (Bonó 1964: 341; cf. Pérez Cabral 1982: 271). La bondad y la espontaneidad popular se oscurecen con descripciones interesadas como éstas: "el baile es el acto social por excelencia en el campo y en la ciudad. La política, las revoluciones, las armas, los billetes de lotería, el baile, un caballo, y un buen gallo, son los amores del dominicano. Es inteligente, pero holgazán, pendenciero, imprevisor, generoso y cortés, valiente en ocasiones, ignorante siempre" (Moscoso Puello 1974: 89).

Pero paradójicamente estos y otros contrastes terminan en un juego de rutinaria desilusión, si no de "indefinible tristeza" (García Godoy 1974: 90), como si el destino lograra finalmente enseñorearse de la historia social. "Todos estamos de pie sobre un cementerio en que yacen nuestros grandes amores" (Moscoso Puello 1974: 172). El movimiento espontáneo, paciente e ingenuo de una "raza sufrida" termina conjugando la "uniformidad" desesperante con la "evolución fatal" de la vida (ibid, 151, 158-159).

Ahora bien, a causa de la matriz barroca de los patrones de comportamiento criollos difícilmente se pueda reconocer que "el mal no está en los otros, está en uno mismo" (Incháustegui Cabral 1971: 143); más evidente parece ser que "la realidad no podrá alegrarnos nunca: vimos la civilización de la caña" (ibid, 119). En ésta nos movemos en el terreno de lo imprevisible e imprevisible, al mismo tiempo que el peso de las instituciones y de la racionalidad moderna se diluyen en un reflejo de aparente desorden.

Drama cultural

Esta figura fenomenológica se configura en un haz de luces, según se enfatice la violencia en su dimensión vital, la composición racial en su aspecto bio-antropológico, o la conciencia nacional en su dimensión cultural.

En su dimensión vital, esta figura fenomenológica significa la angustia e inseguridad social y personal en medio de las cuales se desenvuelven la vida propia y pública en la nación -expuestas siempre a la mutilación física o a un rompimiento brusco y arbitrario del orden institucional. Por lo general este cercenamiento de la vida es juzgado como el producto de intereses particulares ajenos a altos valores éticos e ideales de bien común. De ahí que ante el altanero espíritu belicoso y explosivo de los unos, la bondad natural y espontánea de la mayoría crezca en un ambiente generalizado de escepticismo.

Más que la incredulidad, este escepticismo cuestiona calladamente y se muestra ajeno e indiferente a la pretendida nobleza de cualquier justificación verbal. Sea porque "la historia de este país es la historia de sus revoluciones", tal y como ha sido escrito, o bien porque "los valores éticos han sido sacrificados en aras de los valores físicos" (Pérez Cabral 1982: 36), la violencia ha desarraigado la conciencia de los "humildes" de cualquier forma de estoicismo y la conduce de lamento en lamento, si no de juicio crítico en juicio crítico, hacia un estado de conciencia desdichada: para la cual existe el olvido pero no la plenitud y tampoco el perdón y la reconciliación.

Esta situación puede tener su origen en aquel primer éxodo que condujo a los aborígenes hacia la muerte (Incháustegui Cabral 1973: 139). E, indudablemente, se vio confirmada por la rebelión de Roldán; ésta, bien reflexionada, fue la causa más poderosa de la ruina de La Española en la medida en que la dejó ardiendo en guerras civiles al desconocerse el orden establecido en aras de mezquinos intereses personales (Sánchez Valverde 1971: 105-106). Desde entonces el lenguaje oscurece, la más de las veces, de manera tal que predominan a nivel de la intimidad interpersonal el recelo y la sospecha.

Esta violencia del escepticismo, por arraigarse en la misma palabra, es más originaria aún que la de la lucha a muerte interpersonal y la de las revoluciones, descritas magistralmente en la literatura universal (Hobbes 1968: 183-188; Hegel 1952: 141-150; Marx 1971: 525-539). Pero a partir de ahí el drama (no la tragedia, y menos la comedia) cultural de lo dominicano se abre al desarraigo del elemento predominante de su contextura racial.

Como es natural, la esclavitud tuvo en Santo Domingo "sus singularidades, pero operó, en términos generales, estrictamente igual que

en otros países americanos" (Deive 1981: 123). Ahora bien, limitándome al contexto de la argumentación, lo significativo es que los esclavos negros no quedaron aislados, segregados racial y culturalmente. Los intercambios raciales han dado lugar en la actualidad a "la única comunidad mulata del planeta" (Pérez Cabral 1982: 15). Ella ha sido "hispanizada por la larga convivencia colonial, pero influida notablemente por el trasiego de trabajadores haitianos en el curso de este siglo" (veinte) (Moya Pons 1981: 235; Castillo 1981: 204-210). Ciertamente, frente a la comunidad haitiana, la comunidad mulata e hispanizada dominicana luchó por su independencia y se hizo consciente, al igual que posteriormente en la guerra restauradora, de qué no era y qué no quería ser. Pero probablemente se expresó entonces, ya consciente de sí, un nuevo aspecto del drama de lo dominicano: a saber, la blancofilia.

"El mulato intenta una evasión histórica", de acuerdo a Pérez Cabral, "y una renuencia al eclecticismo. Pugna por *arianizarse* y, consecuentemente, por *desafricanizarse*. (...). El complejo mulato se expresa objetivamente a través de la blancofilia y, subsidiariamente, de la negrofobia" (1982: 220). A partir de tal comprensión se sigue sin mayor esfuerzo que "una de las grandes paradojas de la formación nacional dominicana es que mientras la población hispánica se ennegrece, la mentalidad dominicana se emblanquece" (Moya Pons 1981: 238). Evidentemente esta paradoja estrictamente cultural se rarifica en la conciencia popular y se hace insuperable si se escucha la interesada voz de alarma ante la presión laboral-demográfica haitiana en territorio dominicano: supuestamente alertando contra la absorción de la etnia y nación dominicana por parte de la haitiana (cf. Balaguer 1984: 65-66, 101, 157-158, 219). Por esto mismo, aunque con otras motivaciones, hasta en las populares décimas de J. A. Alix se prevé esta absorción (cf. 1969: 45). Ahora bien, ésta sería tan imposible como extraña de contarse con una clara y arraigada conciencia nacional.

En este sentido, cabe recordar la intuición central de Pérez Cabral sobre el desarraigo del mulato. En efecto, nos dice, "hijo de dos huéspedes de ningún modo vinculados con anterioridad al territorio adoptado también con distintos ánimos, el mulato es un sujeto periféricamente afirmado sobre la tierra antillana. Fáltale la penetración histórica retrospectiva (...). El ánimo vinculatorio capaz de generar el conjunto primordial de nexos con el habitat se halla, por ende, en vías precarias de formación en la colectividad mulata de ascendientes trasplantados, uno de ellos por la fuerza (...). La vinculación telúrica es un proceso primordialmente histórico que implica el establecimiento cronológico de fijaciones sensoriales, espirituales, morales e intelectuales, de cuyo conjunto consolidado dimanan el patriotismo, el nacionalismo y toda una serie de manifestaciones inherentes al hombre y su lar propio" (1982: 188-189; cf. 221, 304-306, 319). Puede discutirse críticamente si en verdad sin ese proceso de

vinculación entre el hombre y la tierra es imposible esperar el surgimiento de la conciencia nacional dominicana. En cualquier hipótesis, sin embargo, me parece indiscutible y comúnmente aceptado que "hemos llegado a la constitución de nuestra cultura nacional careciendo de una verdadera identidad cultural, debido a que la homogenización sólo se ha logrado a un nivel oficial, marginando una buena parte de la población, condenada a no encontrarse con ella misma, *plenamente*" (Silié 1981: 167; cf. 163-168).

Al margen de esa concepción identitaria yace, sin embargo, la emotividad propia de lo nacional. El personaje de Federico García Godoy, Juan Antúnez, "que siempre se había distinguido por su furibundo anti-haitianismo", puede encarnar el sentimiento al que llega la conciencia nacional. Nos dice García Godoy que para Antúnez la patria "no tenía ni podía tener las condiciones de un concepto reflexivo, de una creación mental bien definida, sino era algo de espontáneo y de instintivo, algo así como llamada de un sentimiento que llenaba perpetuamente, iluminándolos y caldeándolos, los más íntimos rincones de su espíritu" (1974: 133). Pero obsérvese, aquí se esconde el drama cultural.

Es a partir de ese sentimiento irreflexivo, incapaz de reconocerse en la formalidad con que se presenta la cultura nacional, que surge dramáticamente la dignidad de un pueblo: acerca de la cual personas de una trayectoria política, cultural e ideológica tan disímil de lo popular como lo fuera el mismo Peña Batlle, tienen que confesar que creen en esa "raza de ayunadores" (cf. Incháustegui Cabral 1973: 220-221), aunque por el ya mencionado escepticismo la situación inversa no se pueda afirmar en términos de reciprocidad.

Consecuentemente, la figura fenomenológica del drama termina aquí expresando, tanto el desarraigo alienado y alienante de la conciencia popular dominicana, frente a la tierra y a su sí mismo cultural, como el irreflexivo valor y sentimiento patrio que arrancan un reconocimiento no reciprocado de los miembros más ilustrados de la sociedad respecto a los desheredados de esta tierra. La comunidad mutilada e hispanizada no necesariamente se reconoce en las imágenes tradicionales que se presentan de ella. Por ello mismo, no ya a nivel cultural sino ideológico, aparece una cuarta figura fenomenológica ante la conciencia dominicana; figura ésta que obstaculiza los ineludibles cambios en la conciencia nacional debido a que, si bien la identidad nacional como algo acabado, como la substancia de Parménides no se da (Moya Pons 1981: 236; Henríquez Grateraux 1985:6), sin embargo, mediante "el gran pesimismo dominicano" se la quiere cosificar.

Pesimismo

"El pesimismo dominicano es asunto de larga historia y de gran interés sociológico. Hay un pesimismo popular espontáneo y un pesimismo culto. (...) José Ramón López, Américo Lugo, Henríquez y Carvajal, Moscoso Puello, Peña Batlle, Juan Bosch, son nombres ilustres en ese campo terrible del pesimismo por el cual cada generación dominicana ha tenido que pasar. (...) No hay dominicano que no tenga que luchar con él" (Henríquez Grateraux, 6 de septiembre de 1974: 10).

Presupuesto lo anterior, por tanto, esta última figura fenómeno lógica es la fuente de donde sale la idea que esta nación no tiene futuro colectivo, que su composición racial y social vive en un continuo proceso de desintegración cultural, y que por ello mismo sólo puede ser gobernada por la fuerza violenta a través de un hombre providencial. Este pesimismo es una carga subjetiva pesada de soportar. Una vez que se está consciente de él tan sólo se vislumbra que "si el dominicano contara con un armazón conceptual que iluminara su contorno social, tal vez la conducta colectiva perdería en Santo Domingo ese carácter frenético y bárbaro que ahora tiene" (Henríquez Grateraux, 22 de noviembre de 1974: 10). A falta del cumplimiento de esta condición conceptual, se recuerda admirativamente la afirmación de T. Cestero en *La Sangre*: "Desengáñate, en este país los intelectuales no sirven más que para secretarios de los macheteros: hay que hacerse general" (ibid; cf. Moscoso Puello 1974: 23-26; Incháustegui Cabral 1973: 214) y no puede olvidarse el juicio pesimista de A. Lugo acerca del valor moral del pueblo dominicano y su incapacidad intelectual (1949: 62).

Evidentemente, el pesimismo culto no está exento de contradicciones; por ejemplo, la misma pluma puede escribir, en 1916: "El pueblo dominicano no es una nación porque no tiene conciencia de la comunidad que constituye..." y en otro contexto, defendiéndolo, no duda en afirmar: "Sea cual fuere el grado de aptitud política alcanzado hasta ahora por el pueblo dominicano, es indudable que existe una patria dominicana" (Lugo 1949: 41, 69; cf. Moscoso Puello 1974: 96-97 y 74, 128-129). Ahora bien, por sí solo, el pesimismo es una consecuencia de tres siglos de miseria y de frustraciones: la historia colonial de Santo Domingo configura una población de sujetos desalentados y sin fe que han pasado, siempre en la mayor pobreza, por las ruinas de varios estilos de economía, por despoblaciones, tratados internacionales de cesión del territorio nacional, invasiones y ocupaciones, luchas civiles, dictaduras, epidemias y ciclones (Henríquez Grateraux, 31 de enero de 1975: 10).

Pero el pesimismo no sólo es el resultado de una historia y a

la vez una fuerza histórica (Henríquez Grateraux, 7 de febrero de 1975: 10); se trata igualmente de un análisis ideológico sobre la realidad dominicana que ha dado origen a una tradición intelectual. Esta tradición, desde los escritos de J. R. López y A. Lugo, "se inscribió en nuestras escuelas por la influencia que el positivismo tuvo durante cerca de 50 años en Santo Domingo y terminó conformando un pesimismo sobre el ser dominicano y sus posibilidades que cualquiera podría señalar que, como ideología, respondió a la mentalidad de la élite, pero cuyos más gruesos elementos quedaron fijos en la mentalidad popular dominicana en la forma en que lo registró Guido Despradel Batista, en 1938, en su famoso folleto sobre "Las Raíces de Nuestro Espíritu", el cual, me parece a mí, refleja muy fielmente lo que los dominicanos creían de sí mismos en esa época, esto es, que el pueblo dominicano era atrasado, inculto y subdesarrollado porque descendía de tres razas de las cuales no podía esperarse demasiado: el indio primitivo, el español haragán y el negro lujurioso" (Moya Pons 1981: 242-243).

Este pesimismo ideológico fragua finalmente en "la supuesta incapacidad de los dominicanos para subsistir como Nación, formar un Estado y dirigir sus destinos" (Marrero Aristy, sin fecha: 16). El autor citado, empero, reacciona contra las variables racistas del pesimismo y señala justamente que "los dominicanos no hicieron más que conducirse como un pueblo aislado tradicionalmente en sentido geográfico durante larguísimos años, y en el vecinal siempre; y padecieron como otros tantos grupos humanos, un estado de inamovilidad mental que no los acusa como inferiores o enfermos, sino que revela hechos de carácter histórico y social, perfectamente registrados y dilucidados" (Ibid 37; cf. 17 y ss.). Sin embargo, su misma argumentación lo conduce a considerar a Trujillo como "un nuevo factor en la historia" (Ibid 69 y ss.), cuando esencialmente tan sólo era un nuevo hombre providencial, tal y como lo postula el pesimismo en cuestión. En este sentido, por consiguiente, cabe recordar que "por una especie de supervivencia atávica del pensamiento continental europeo, el pueblo dominicano conserva la ideología de los tiempos coloniales, proclama todavía el principio de la abstención política y entretiene la mental ilusión de que alguna vez encontrará un amo, un 'buen déspota', que realice por sí solo todos los populares anhelos de justicia, libertad y prosperidad" (Alvarez 1974: 19, cf. Moscoso Puello 1974: 42, 45-46).

A falta de conciencia bíblica (Moscoso Puello 1974: 118), y debido a la condición precristiana de la población (Henríquez Grateraux, 1 de noviembre de 1974: 10), aquella condición política encuentra su sustento en factores climáticos, raciales y alimenticios.

Efectivamente, tal parece que el destino del trópico, con su ol despótico, implique ineluctablemente que el hombre dominicano tenga

que ser analfabeto, sinvergüenza, haragán, turbulento, bailarín, rateo, jugador, bebedor y enfermizo, al tiempo que entretiene las pasiones más bajas (Moscoso Puello 1974: 47, 52-53); ante todo lo cual, "no nos queda otro camino que el de la resignación. Es una cuestión geográfica" (ibid., 214). Significativamente, esta caracterización antropológica del dominicano domina otras definiciones más positivas, y a mi entender más objetivas, en el sentido de que él es franco, simpático, hospitalario, ingenioso y perspicaz, observador, humorista, de espíritu inquieto y carente de mala intención (cf. Marrero Aristy, sin fecha: 31-32).

En cualquier hipótesis, el pesimismo conjuga la variable climática con la alimentaria. El ayuno ha sido la culpa de la población rural. La desnutrición ha disminuído el poder étnico del campesino y provocado un descenso de las costumbres políticas aun entre las clases superiores. De ahí la alarma que siente todo el que piense en el porvenir de la nacionalidad: "Se pregunta uno, lleno de dolor, qué será en lo venidero de esta raza de ayunadores, hundidos en las tinieblas de su miseria física y moral, aproximándose más cada día a la animalidad (...). Retrocederá sin rumbo ni conciencia, falta de objeto su vida nacional, arrastrándonos a todos en su miseria crónica" (López 1975: 36). Ciertamente, la desnutrición está correlacionada con los salarios recibidos (ibid., 45), pero "si los campesinos ganan salarios tan reducidos, la culpa sólo es de ellos, y no se debe recriminar en nada a los empresarios" (ibid., 47; véase, sin embargo, 131 y 136). Así, pues, en pleno proceso de degeneración, los rasgos principales en el carácter de la mayoría campesina son la imprevisión, la violencia y la doblez (ibid., 48). En este contexto no debe extrañar que nunca haya tenido un ideal de libertad y esté continuamente expuesto a perder su independencia (ibid., 51, 62).

Por una u otra vía la figura fenomenológica del pesimismo se abre al campo ideológico, desde el cual pone en entredicho la capacidad del dominicano para conducir una vida en libertad. La gama de hechos que recubren esta figura es tan amplia como el listado temático que recoge Henríquez Grateaux: infravaloración social de lo dominicano, falta de fe en la posibilidad de cambios sociales reales y positivos, desconfianza generalizada en cada clase social, persistencia de la tiranía como forma de gobierno, ausencia de cristianismo como sistema común de referencias sociales, perversión de la función del Estado, ilegitimidad política y jurídica tolerada, incoherencia de la conducta de las clases sociales, inarticulación del proyecto colectivo que es la nación, heterogeneidad racial sentida como limitación, problemas de liderazgo, insuficiente desarrollo económico, historia colectiva vista como un drama, e intelectuales sin mercado (24 de enero de 1975: 10).

Sin pretensiones de exhaustividad, éstas son las cuatro figuras fenomenológicas de lo dominicano: la orfandad, a nivel histórico; el criollismo barroco, a nivel social; el drama, a nivel cultural; el pesimismo, a nivel ideológico. Todas ellas expresan la perspectiva subjetiva de lo dominicano en y desde la conciencia dominicana. Pero vale la pena subrayar lo siguiente: tan sólo la última de estas figuras hace que lo dominicano no se limite a su singularidad nacional sino que comulgue con lo internacional, y esto de una manera bien paradójica.

En efecto, las tres primeras figuras fenomenológicas representan la singularidad de lo dominicano en relación con otras figuras culturales de carácter internacional. La orfandad, evidentemente, significa los avatares patrios de La Española y de la República Dominicana, por definición, sin iguales en sus determinaciones particulares en la historia continental y universal (cf. Pérez Cabral 1982: 43 y ss., 249 y ss.). Por su lado el criollismo barroco, en tanto que ha sido presentado a partir de su matriz cultural barroca, relaciona lo dominicano con la expresión latinoamericana, más que con la hispánica (cf. Lezama Lima 1969: 121-153; 1974: 462-468; Sarduy 1974: 167-184); pero en tanto que criollo, singulariza los patrones de comportamiento o estilos de vida de la población dominicana. Por último, el drama cultural de lo dominicano es igualmente singular, en la medida en que está intrínsecamente ligado con la comunidad nacional en tanto que ésta aparece como mulata. Sin embargo, la misma singularidad no puede ser reconocida sin más en la figura del pesimismo. Significativamente, es mediante esta cuarta figura, y no las anteriores, que lo dominicano se abre a lo internacional en términos de relativa igualdad.

A propósito de esta abertura y comunión universal, permítaseme limitarme por motivos de espacio a este contrapunteo textual: el del pueblo alemán, comúnmente reconocido como pueblo culto y civilizado, inteligente, trabajador y disciplinado, o bien el europeo en general: con iguales atributos, y el dominicano. Pues bien, por qué no leer la matriz ideológica del pesimismo, e incluso relativamente hablando los mismos adjetivos y caracterizaciones, en los escritos por ejemplo de Fichte (1973: 5-8, 197), Rousseau (Vol. III, 1964: 529-533, 567 y ss.; Vol. IV, 1969: 966-970, 1087-1099), Hegel (1955: 17; 1976: 818 y ss., 920 y ss.), Nietzsche (Vol. I, 1969: 137 y ss., 114, 134 y ss.; Vol. II, 1969: 135-138; Vol. III, 1969: 980-982, 1131; Vol. IV, 1969: 896-898).

Ahora bien, esta coincidencia temática es el punto crítico en el que las cuatro figuras fenomenológicas de lo dominicano con su

perspectiva subjetiva, se desfondan en su propia insubstancialidad y necesariamente pasan a una perspectiva objetiva. Obsérvese, esta transición tiene que darse mediante, no ya la racionalidad del discurso ideológico, sino del pensamiento científico propiamente dicho: el cual emerge en el límite teórico y metodológico que el discurso ideológico es incapaz de superar en su figura pesimista. A partir de ese paso, igualmente flanqueado a nivel internacional por la racionalidad científica, surge la perspectiva objetiva. Esta, mediante el pensamiento objetivo, estudia analítica y críticamente las explicitaciones objetivas de lo dominicano, respectivamente, a nivel de su pensamiento, cultura, sociedad e historia. Sólo así se puede discernir sistemáticamente el objeto de estudio: conjugando sus perspectivas subjetiva y objetiva en un horizonte de Verdad.

En otras palabras, la perspectiva subjetiva de lo dominicano presentada en este trabajo es necesaria pero insuficiente para delimitar y concebir lo dominicano. A partir de las cuatro figuras fenomenológicas ya expuestas aún queda por determinar, primero, si ellas son real y objetivamente verdaderas; segundo, la explicación subjetiva (y objetiva) de esas figuras; y tercero, su hermenéutica o interpretación. Estas interrogantes no son solucionables en el ámbito subjetivo, pues requieren su confrontación objetiva. De ahí que en un estudio complementario a éste deba articularse metodológica y sistemáticamente la presentación de las figuras de lo dominicano con la necesaria objetivación de las mismas.

A modo de conclusión, al margen del estado anímico que las cuatro figuras fenomenológicas susciten, ellas representan la perspectiva subjetiva de lo dominicano, en y desde la conciencia. Podrá sustentarse que todos los problemas siguen siendo morales, o socio-económicos, o políticos, o científicos. Pero en cualquier hipótesis consídero que es imposible ignorar la subjetividad como una dimensión esencial del universo cultural dominicano. Es esta dimensión la que he querido poner en evidencia. Particularmente, a la hora de plantear el problema de la penetración cultural en relación con elementos culturales estadounidenses, haitianos, árabes, orientales, o bien estructuras económicas y políticas internacionales, es imprescindible considerar la autopercepción de lo nacional. A partir de ésta, tal y como la configuran las figuras fenomenológicas, se debe y puede pasar metodológicamente a estudiar sus expresiones en la objetividad del pensamiento, cultura, sociedad e historia dominicanos. El reflejo dialéctico de la subjetividad y objetividad de lo dominicano podrá consumar, con una forma más acabada que la aquí expuesta fenomenológicamente, ese universo de Verdad que es la cultura dominicana. Pero a todas luces, tanto la explicitación de ésta a nivel objetivo, así como su relación dialéctica con el nivel subjetivo, desbordan los límites de este trabajo.

BIBLIOGRAFIA

- Alix, Juan Antonio. *Décimas*. Vol. II. Santo Domingo: Librería Dominicana, 1969.
- Alvarez, Federico C. *Ideología Política del Pueblo Dominicano*. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1974.
- Balaguer, Joaquín. *La Isla al revés*. Santo Domingo: Librería Dominicana, 1984.
- Bonó, Pedro F. *Papeles de Pedro F. Bonó*. Editado por E. Rodríguez Demorizi. Santo Domingo: Editora del Caribe, 1964.
- Bosch, Juan. *Composición Social Dominicana*. 3ra. edición. Santo Domingo: Editora Tele-3.
- Castillo, José del. "Las inmigraciones y su aporte a la cultura dominicana (finales del siglo XIX y principios del XX)". En: *Obra Colectiva: Ensayos sobre cultura dominicana*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1981. pp. 169-210.
- De los Santos, Danilo. "Reflexiones sobre la identidad nacional y cultural de los dominicanos". *Revista EME EME: Estudios Dominicanos*, VIII (47): 3-16, 1980.
- Deive, Carlos E. "La herencia africana en la cultura dominicana actual". En: *Obra Colectiva: Ensayos sobre cultura dominicana*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1981. pp. 105-141.
- Ferrán, Fernando I. *Tabaco y Sociedad: La Organización del Poder en el Ecomercado de Tabaco Dominicano*. Santo Domingo: Fondo para el Avance de las Ciencias Sociales, 1976.
- Fichte, Johann G. *Beitrag zur Berichtigung der Urteile der Publikum über die französische Revolution*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1973.
- García Godoy, Federico. *Trilogía Patriótica: Rufinito, Alma Dominicana, Guanuma*. Santo Domingo: Editora Cultural Dominicana, 1974.
- Hegel, Jorge G. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1952.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1955.

- Hegel, Jorge G. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1976.
- Henríquez Grateraux, Federico. "Del Pesimismo Dominicano", *Ultima Hora*, 6 de septiembre de 1974-28 de febrero de 1975.
- , "Un megaterio sacude la cola". *Listín Diario*, 20 de enero de 1985: 6.
- Hobbes, Tomás. *Leviathan*. Middlesex: Penguin Book, 1968.
- Hoetink, Harry. *El Pueblo Dominicano: 1850-1900*. Santiago: UCMM, 1971.
- Incháustegui Cabral, Héctor. *El Pozo Muerto*. Ciudad Trujillo: Librería Dominicana, 1960.
- , *De literatura dominicana siglo veinte*. Santiago: UCMM, 1973.
- Lezama Lima, José. *La expresión americana*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- , "Imagen de América Latina". En: C. Fernández Moreno: *América Latina en su literatura*. México: Unesco-Siglo XXI, 1974. pp. 462-468.
- López, José Ramón. *La Alimentación y las Razas. La Paz en la República Dominicana*. Santiago: UCMM, 1975.
- Lugo, Américo. *Antología*. Ciudad Trujillo: Librería Dominicana, 1949.
- Marrero Aristy, Ramón. *La República Dominicana: Origen y destino del pueblo cristiano más antiguo de América*. Vol.III. Ciudad Trujillo: Editora del Caribe, sin fecha de publicación.
- Marte, Roberto. *Estadísticas y Documentos Históricas sobre Santo Domingo (1805-1890)*. Santo Domingo: Museo Nacional de Historia y Geografía, 1984.
- Marx, Carlos. *Die Frühschriften*. Stuttgart; Alfred Kröner Verlag, 1971.
- Moscoso Puello, F. E. *Cartas a Evalina*. Santo Domingo: Editorial Cosmos, 1974.

- Moya Pons, Frank. "Modernización y cambios en la República Dominicana". En: *Obra Colectiva: Ensayos sobre cultura dominicana*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1981. pp. 211-245.
- Nietzsche, Federico. *Werke*, 5 Vols. Berlín: Ullstein Buch, 1969.
- Pérez Cabral, Pedro A. *La Comunidad Mulata*. Santo Domingo: Editora Montaiivo, 1982.
- Rousseau, Jean Jacques. *Oeuvres Complètes*, 4 Vols. París: Gallimard, 1959-1969.
- Sánchez Valverde, Antonio. *Idea del Valor de la Isla Española*. Santo Domingo: Editora Nacional, 1971.
- Sarduy, Severo. "El barroco y el neobarroco". En: C. Fernández Moreno: *América Latina en su literatura*. México: Unesco-Siglo XXI, 1974. pp. 167-184.
- Silié, Rubén. "El hato y el conuco: contexto para el surgimiento de la cultura criolla". En: *Obra Colectiva: Ensayos sobre cultura dominicana*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano, 1981. pp. 143-168.