

Archivo General de la Nación
Volumen CVIII

República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas



J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO

REPÚBLICA DOMINICANA
IDENTIDAD Y HERENCIAS ETNOCULTURALES INDÍGENAS

Esta publicación ha sido posible gracias
al apoyo de la LOTERÍA NACIONAL

Archivo General de la Nación
Volumen CVIII

REPÚBLICA DOMINICANA
IDENTIDAD Y HERENCIAS ETNOCULTURALES INDÍGENAS

J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO

Santo Domingo
2010

Archivo General de la Nación, volumen CVIII

Autor: J. Jesús María Serna Moreno

Título: *República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas*

Cuidado de edición: Departamento de Investigación y Divulgación

Diagramación: Juan Fco. Domínguez Novas

Diseño de portada: Esteban Rimoli

Ilustraciones: Área de Fotografía (AGN)

Cubierta: Mapa que indica la distribución política que tenía la isla cuando en 1492 la descubrió Colón y las fundaciones de los españoles en los primeros días de la conquista, según el Diario de la navegación de aquel marino y la *Apologética historia sumaria* de fray Bartolomé de las Casas.
(Por Casimiro N. de Moya)

De esta edición

© Archivo General de la Nación

Departamento de Investigación y Divulgación

Área de Publicaciones

Calle Modesto Díaz Núm. 2, Zona Universitaria,

Santo Domingo, Distrito Nacional

Tel. 809-362-1111, Fax. 809-362-1110

www.agn.gov.do

ISBN: 978-9945-074-00-0

Impresión: Editora Alfa & Omega

Impreso en República Dominicana / Printed in Dominican Republic

ÍNDICE

PRÓLOGO / 9

AGRADECIMIENTOS / 13

PREFACIO / 15

CONSIDERACIONES PRELIMINARES, A MANERA DE INTRODUCCIÓN / 17

CAPÍTULO UNO. ENFOQUE, METODOLOGÍA, CONCEPTOS

1.1. Enfoque / 23

1.2. Enfoque latinoamericano en base
a la propuesta de Darcy Ribeiro / 24

1.3. Aspectos metodológicos / 25

1.4. Darcy Ribeiro y la categoría Pueblos Nuevos / 28

1.5. La concepción no esencialista de lo étnico / 28

1.6. Algunos conceptos fundamentales
para la investigación etnocultural / 36

1.6.1. La Cultura / 37

1.6.2. La etnicidad / 38

1.6.3. La diversidad / 38

1.6.4. La identidad / 39

1.6.5. Identidad étnica y etnicidad / 42

1.6.6. La lengua / 43

1.6.7. Protoetnia y protocultura / 45

1.6.8. Transculturación / 48

1.6.9. El modo de vida «mestizo de Pueblo Nuevo» / 50

CAPÍTULO DOS. LOS ESTUDIOS SOBRE LOS TAÍNOS

2.1. Algunos textos y autores / 59

2.2. Clasificación de los taínos desde la llegada de los españoles
elaborada por Irving Rouse / 67

- 2.3. Algunos elementos fundamentales sobre los taínos / 69
- 2.4. El complejo cultural Aruaco / 71
- 2.5. Instrumentos y tecnologías / 78

CAPÍTULO TRES. SUPERVIVENCIAS ETNOCULTURALES INDÍGENAS
EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

- 3.1. El estudio del «etnos» dominicano / 84
- 3.2. El indigenismo en República Dominicana. Un debate sobre la identidad dominicana / 89
- 3.3. Los elementos etnoculturales indígenas en la historia de la República Dominicana / 95
- 3.4. El rastro de lo indígena en la República Dominicana / 96
- 3.5. Elementos etnoculturales indígenas y el trabajo de campo en la República Dominicana / 108
 - 3.5.1. Primer viaje / 108
 - 3.5.2. Segundo viaje a la República Dominicana / 110
 - A. Cultura material / 112
 - B. Cultura espiritual / 116
 - C. Otros / 124

CONCLUSIONES / 127

BIBLIOGRAFÍA / 137

PERSONAS ENTREVISTADAS / 141

PRÓLOGO

En los últimos años el tema de la identidad nacional se ha convertido en América Latina en el campo preferido de una buena parte de los jóvenes investigadores del área de la Sociología y la Antropología de nuestras academias. Décadas atrás, sin embargo, tal cuestión solo era motivo de la preocupación esporádica de eruditos o motivo de discusiones de filósofos y ateneístas.

La actual insurgencia de la identidad como preocupación de nuestros intelectuales no es solamente latinoamericana. En África, Medio Oriente y Asia ocurre lo mismo, por lo que no es aventurado afirmar que en el presente constituye una característica singular del trabajo de la intelectualidad de lo que se ha denominado como el Tercer Mundo.

Con anterioridad había ocurrido lo mismo en Europa, aunque a decir verdad la creación de la Unión Europea a partir de 1957 derribó en el viejo continente ese tema como cuestión de interés de sus intelectuales.

Ironía de la vida: Posiblemente fue este último lugar donde la Antropología y la Sociología alcanzaron sus mayores niveles de avance, pero también donde de la identidad nacional sufrió las deformaciones, tergiversaciones y manipulaciones más aberrantes.

Allí, por ejemplo, envuelta en concepciones nacionalistas extremas la cuestión de la «identidad nacional» alumbró construcciones ideológicas monstruosas que fueron utilizadas durante las primeras décadas del siglo xx por las burguesías nacionales, como cobertura y fuerza de choque de los grandes conflictos bélicos que desató el desarrollo desigual del capitalismo en sus naciones. Tales los orígenes del fascismo y el nazismo.

Pese al gran interés que el tópico de la identidad nacional ha registrado en América Latina en los últimos años, en nuestro país no ha ocurrido

lo mismo. Creo no equivocarme si afirmo que aquí, en las tres últimas décadas, apenas se han publicado tres o cuatro textos sobre la identidad nacional. Entre estos me vienen a la mente los interesantes y acuciosos estudios del doctor Sánchez Martínez y de la profesora Josefina Zaiter. La anterior afirmación no significa de ninguna manera que en muchos ensayos políticos, sociológicos, antropológicos e históricos, dedicados a otras cuestiones, el tema no aflore ocupando espacio de cierta relevancia. Lo que queremos sostener es que a pesar de su importancia, la identidad nacional no ha sido motivo central de nuestros investigadores.

Por esa razón debemos saludar la aparición de *República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas*, del investigador Jesús María Serna Moreno, antropólogo mexicano egresado de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Como su propio nombre lo indica el estudio de Serna Moreno solo aborda fundamentalmente la parte relativa a la aportación cultural de nuestros aborígenes al proceso de creación de la identidad dominicana, aunque naturalmente la realidad le obligó a prestar atención a los otros elementos contributivos: lo africano y lo hispánico. Pero no como elemento central de su trabajo, sino de forma casi marginal.

Ignoro las razones que condujeron al autor de este interesante libro a centrar su esfuerzo solo en el costado de la contribución taína a la conformación de esa deslumbrante y original estructura cultural de la identidad nacional dominicana, pero sospecho que la respuesta se encuentra en la propia nacionalidad del investigador.

Pienso de esa manera porque en México, sobre todo a partir de la Revolución Mexicana (1910), la cuestión indígena se constituyó junto a las reivindicaciones del campesinado desposeído, en un elemento capital que contribuyó durante los primeros años a delinear el curso de ese trascendental proceso político.

Pero además, todos conocemos el extraordinario desarrollo que ha registrado allí la antropología cultural, cuyos dos centros de radiación lo fueron durante muchos años, su ya famoso Instituto Nacional de Antropología y la legendaria Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin embargo, el indigenismo primigenio de la Revolución Mexicana que surgió con mucha fuerza durante los años revolucionarios, dejando huellas profundas en todos los aspectos de la creación espiritual (y par-

tualmente contribuciones maravillosas en las artes plásticas con los aportes de Orozco, Rivera, Siqueiros, Castellanos y otros) fracasó como proyecto dirigido a la integración económica, social y política de los aborígenes a la sociedad mexicana, casi concomitantemente con el hundimiento de los principios revolucionarios de justicia a favor del campesinado desposeído, a partir de la restauración del poder del latifundismo y los grandes hacendados en la política gubernamental mexicana, después del gobierno de Lázaro Cárdenas.

En consecuencia, la recuperación de los derechos y la dignidad de la población aborígen mexicana, componente demográfico altísimo en esa nación, quedó reducida durante décadas al plano ocasional, pasando como tema que solo afloraba en la vida política mexicana como elemento estratégico ante cada proceso electoral.

En la década de los años noventa del pasado siglo, el problema de la marginalidad de la población aborígen mexicana retornó de pronto al primer plano, y se ha insertado ahora con mayores bríos en el marco de las academias y los centros investigativos de esa nación, y me inclino a pensar que en gran medida el fenómeno es el resultado del tremendo impacto que registró en la patria de Benito Juárez, pero sobre todo en su juventud, principal foco de inquietudes, el movimiento revolucionario zapatista, que al parecer, debilitado como se encuentra hoy, marcha también directamente hacia el amplio espacio de la conciencia donde los indios mexicanos guardan sus centenarias nostalgias.

Todo lo anterior me parece que ha contribuido para que el amigo Serna Moreno se convirtiera en un abanderado de los estudios indigenistas.

Pero dejando a un lado las indagaciones sobre los motivos que originaron que Serna Moreno seleccionara la cuestión de la aportación taína al proceso de creación de la identidad nacional de los dominicanos, subrayo que el texto que estoy presentando, que forma parte sustancial de su tesis de grado para el doctorado, es un estudio novedoso que evidencia que su autor ha dedicado años al examen del problema y que se ha nutrido de una amplia fuente documental y bibliográfica que permite afirmar que constituye un aporte que enriquece nuestro acervo cultural.

Conviene resaltar al lector, la acertada organización del trabajo, que se inicia con una delimitación de los principales instrumentos teóricos y conceptuales que sirvan de base al estudio, envolviendo también una

revisión bibliográfica bastante rica donde se recogen los principales planteamientos de los más autorizados especialistas latinoamericanos en la materia.

Posiblemente sea esta la parte más interesante por su carácter pedagógico, pues ofrece al lector común y al estudiante una serie de informaciones claves que le preparan para la asimilación de los argumentos fundamentales del autor, muchos de los cuales, honestamente hablando, estoy convencido serán materia para la discusión.

Esta afirmación no invalida las apreciaciones, un tanto marcadamente «indigenista» de Serna Moreno, sobre la conformación de la identidad nacional de nuestra «sociedad mulata», como la denominó Pérez Cabral, pues a decir verdad, la Antropología y la Sociología dominicanas en tal cuestión, apenas comienzan a transitar el sendero de sus prolegómenos.

Le dejo pues, amable lector, con el resultado del loable esfuerzo del joven investigador mexicano Serna Moreno; una contribución importante al estudio del difícil y polémico asunto de nuestra identidad, esfuerzo del que todos debemos estar agradecidos.

25 de agosto de 2009.

FRANKLIN FRANCO

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi gratitud a todas las personas que de una forma u otra me apoyaron en la elaboración de este libro. En algunos casos ya lo he hecho para la publicación de un anterior trabajo, pero no está de más reiterarlo. En primer lugar, agradezco al doctor Franklin J. Franco que me haya honrado con la elaboración del prólogo de mi trabajo en el cual vierte generosos conceptos; guardo para él mi más alta estima, mi admiración y profundo respeto por su larga y prestigiada trayectoria académica. Asimismo agradezco a los doctores Axel Ramírez, Ricardo Melgar Bao y, en especial, al maestro Pablo Maríñez a quien mucho estimo su apoyo en mis avatares y durante las estancias en la hermosa Quisqueya. Gracias, también, a mis otros sinodales de lo que fue mi trabajo de tesis de doctorado, de la cual he tomado la parte correspondiente a la República Dominicana: doctora Johanna von Grafenstein Gareis, cuyas agudas, certeras y amables sugerencias me fueron de muchísima utilidad; doctor Rolando Antonio Pérez Fernández, a quien tanto debo, no solo en lo académico, sino en muchos otros aspectos cimentados en una estrecha y fraternal amistad; doctor Carlos Lenkersdorf, cuyos trabajos admiro profundamente, tanto en el campo del conocimiento político, ideológico y humano, y a quien reservo un cariño muy especial.

Asimismo, agradezco a los colegas de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe con quienes comparto congresos, seminarios y reuniones en los cuales he puesto a su consideración durante mucho tiempo los avances de mis trabajos, en particular la elaboración de la tesis y, de igual manera, a los integrantes del Seminario Permanente del Proyecto «Resistencia Popular y ciudadanía restringida. ¿Está en peligro la Democracia en América Latina?». Muchos comentarios a mis exposiciones me hicieron

ron reconsiderar el método o el contenido de mi investigación, a todos mis queridos compañeros de discusiones, muchas gracias, en particular al doctor Horacio Cerutti, responsable del proyecto, quien no solo ha sido guía y apoyo gentilísimo en mis constantes solicitudes, sino el colega y amigo que me alentó en los momentos difíciles.

En mis frecuentes visitas a las Antillas de habla hispana en donde efectué mi trabajo de campo, fui objeto de un amabilísimo trato y recibí atenciones de todo tipo. En cada una de ellas establecí amistades esenciales, no puedo dejar de mencionar a quienes conocí en la República Dominicana: doctor Guaroa Ubiñas Renville, verdadero hermano e insustituible guía de campo en los más recónditos sitios de su país; doctor Carlos Andújar, quien me honró con su amistad y me invitó a exponer y convivir con la planta de investigadores del Museo del Hombre Dominicano que, en ese entonces, dirigía; a la señora Virtudes Uribe, promotora cultural y organizadora de las excelentes tertulias con lo más selecto de la vida intelectual quisqueyana, por todas sus amabilidades y a los integrantes de esas tertulias que me recibieron con gentilezas y con tanta generosidad respondieron mis preguntas sobre la vida y la cultura dominicanas.

Agradezco, por último, el apoyo secretarial y mecanográfico de Magdalena Campos y Eva María Serna Arán, así como las transcripciones realizadas por J. Manuel Serna Vargas.

PREFACIO

La inspiración de este trabajo se la debo a mis ancestros lejanos y cercanos. Nací en la Costa Grande del estado de Guerrero. Mi bisabuelo y mi tatarabuelo fueron «negros».¹ El topónimo del pueblo en que nací, Atoyac (de Álvarez) es de origen náhuatl. Sin embargo, pocos, muy pocos de mis paisanos, tienen conciencia de sus orígenes. Cuando iba a hacer un trabajo antropológico que hablara de las supervivencias culturales negras en la región de la Costa Grande, mi mamá me dijo: ¡pero mi hijito, será en la Costa Chica, porque en la Costa Grande no hay negros! ¡Mi madre!, mi madre que me había arrullado de niño cantándome canciones de muy clara influencia negra, que conoció a mi bisabuelo, Papachucho, como le decían, ya ciego, y sin embargo empeñado en conocer más a través de los libros con tal enjundia que le había pedido que ella, que sabía leer, le leyera algunos de aquellos que tenía en la casa. Años después, me diría que en la Costa Grande no hay negros. En sentido estricto, mi madre tendría razón, pero, ¿por qué esa negación que deja de lado la presencia evidente, incluso en mis facciones, de algunos rasgos fenotípicos no sólo míos, sino de ella? Mi madre, por supuesto, lo decía con el convencimiento de decir la verdad más obvia.

Pero esto no es todo. Cuando yo tenía unos cinco o seis años, no recuerdo bien, vivía en Atoyac y un sábado como muchos otros de la época de la «pizca» del café, llegaron procedentes de la montaña o la sierra de Guerrero (la sierra madre del Sur) varios grupos de indígenas que después de pasar muy temprano por la iglesia del pueblo, se dispersaban en grupos numerosos y se dirigían a las casas o a los negocios de los ricos del

¹ Seguramente con algún grado de mestizaje, pero con predominio de algunos rasgos fenotípicos reconocibles como tales.

lugar, dueños de fincas de café, en ocasiones, se amontonaban o formaban filas ahí para ver si eran contratados como peones para ir a levantar las cosechas de café en la sierra de Atoyac. Por la tarde, se concentraban en la plaza y ahí extendían algunas de sus cobijas y sarapes de colores acompañados de sus familias, para disponerse a descansar. Algunos de ellos llevaban otras cuantas mercancías en bultitos pequeños. Artesanías tales como tejidos de colores, juguetes de madera, etcétera; o algunas verduras o frutales de su región de origen, que aprovechaban para venderlas el domingo, que era «día de plaza» en que se sumaban al mercado de todos los días con esta especie de «tianguis» de fin de semana. Todo esto lo observábamos los niños con la curiosidad propia de la edad y, por la noche, queríamos ir a verlos al lugar donde se disponían a dormir a la intemperie. Así fue como viví una de las experiencias que más me han marcado y que no voy a olvidar.

Cualquiera pensaría que esto es algo puramente anecdótico y que no tiene que ser tan importante como para hacer una «profesión de fe», es decir, un «voto» de proyecto de vida para mi futuro profesional, pero para mí ha sido definitivo. Ahora sé que no sólo es un fenómeno regional de México, sino que es parte de un contexto histórico más amplio que abarca a toda América Latina; y cuando digo América Latina me refiero a la parte del subcontinente a la que, indudablemente, pertenece la región del Caribe insular hispano. Los latinoamericanos somos producto de las tres grandes raíces o matrices etnoraciales y culturales: la europea, la negra africana (subsahariana) y la indígena. De manera que entender la configuración de las identidades caribeñas tiene mucho que ver con entenderme a mí mismo y, en general, entender los procesos de formación de las identidades en América Latina, lo que constituye, por decisión propia, mi proyecto de investigación para toda la vida.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES, A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Con este trabajo, emprendemos el análisis de las identidades étnicas en la República Dominicana. Dicho de manera más precisa, de las sobrevivencias etnoculturales indígenas desde el estudio de la identidad nacional y regional. Iniciamos nuestra investigación con un primer capítulo sobre la explicación teórico-metodológica de los enfoques y conceptos que utilizamos, precedida de un análisis, de ninguna manera exhaustivo, sobre el estado del arte, en el sentido de destacar lo más relevante del conocimiento que hoy existe sobre la diversidad etnocultural en los procesos de formación de la identidad nacional.

En el capítulo dos hacemos una síntesis de los trabajos más importantes para el estudio de los taínos y demás grupos étnicos que conformaron los pueblos originarios de la República Dominicana antes de la llegada de los españoles a las islas del Caribe. En el tercer capítulo, tratamos de constatar la existencia de las sobrevivencias etnoculturales indígenas a partir de una revisión de la historia de la conformación demográfica dominicana en lo que se refiere a la composición étnica de sus pobladores, remitiéndonos de manera específica a los dos primeros siglos durante los cuales se configuran una «protoetnia» y una «protocultura» dominicanas y que, según creemos, han sido poco estudiados desde la perspectiva etnocultural.

Asimismo, nos basamos también en una serie de elementos etnoculturales que encontramos expresados en nuestras entrevistas y en el breve trabajo de campo que llevamos a cabo.

Algunas preocupaciones que surgen de la investigación

Estamos conscientes de que al hablar de cultura nacional hacemos referencia a un concepto polisémico y, por lo tanto, en su comprensión surgen muchas dudas, lo cual es producto de la variedad de significados que se le atribuyen. Pero, lo que más nos interesa destacar aquí es la contradicción que parece existir entre «cultura nacional» e «identidad nacional» y el indudable pluralismo cultural que se observa —en forma más o menos marcada— en todas las naciones de América Latina y el Caribe; en particular, para el caso que nos interesa la República Dominicana dentro de las del Caribe insular hispano. El mayor contraste entre las diversas formas de manifestación de la cultura la observamos en la existencia de comunidades indígenas en muchos países de América Latina. Pero, en la República Dominicana no existen, ni por asomo, estas comunidades propiamente dichas. Sin embargo, la conformación cultural de este país es resultado de un proceso rico y multiétnico, pues cuenta con elementos de matrices etnoculturales y raciales originalmente constitutivas como la indígena, la blanca —o europea— y el negro —o esclavos traídos del África subsahariana—, además de componentes étnicos procedentes de otras naciones —chinos, árabes, norteamericanos— y grupos provenientes de otros enclaves negros (haitianos, «cocolos»,¹ estadounidenses negros, etc.).² Así, actualmente la manifestación de la cultura dominicana está constituida por el encuentro de múltiples elementos provenientes de distintos orígenes, aunque predominen mayoritariamente los mulatos y, en menor grado, lo negro y lo blanco. A ello hay que agregar un rasgo étnico fundamental constituido por la lengua, a través de la cual se expresa una concepción del mundo, una forma específica de pensar, en síntesis: una tradición lingüística griega, latina y española con algunos elementos indígenas (el taíno, o aruaco insular, que se habló en La Española, es la lengua indoamericana que más términos ha proporcionado al español moderno)³ y otros de origen africano.

¹ Denominación que ha sido utilizada para referirse a los trabajadores negros emigrados de las Antillas anglófonas a la República Dominicana.

² Cfr. Carlos Andújar Persinal, *Identidad cultural y religiosidad popular*, Editora Cole, Santo Domingo, 1999, p. 13.

³ Ver Manuel Álvarez Nazario, *Arqueología lingüística. Estudios modernos dirigidos al rescate y reconstrucción del arahuaco taíno*, prólogo de Ricardo Alegría, San Juan, Puerto Rico,

En cuanto al tema de la identidad nacional, ha sido tratado por una gran cantidad de autores y desde diversos ángulos. No obstante, la identidad nacional es producto de procesos culturales complejos y se relaciona de manera fundamental con la cultura nacional de un país determinado compuesta por diversas variantes y como resultado de un proceso histórico específico. Por esta razón, cuando lo enfocamos desde una perspectiva étnica, los resultados suelen ser muy distintos en cada país debido a los diversos grados de mestizaje que existen en ellos, aunque se trate de los mismos tres componentes étnicos y raciales básicos. Pero, ¿qué entendemos por identidad nacional? O —haciendo la pregunta de otra manera— ¿Qué elementos etnoculturales consideramos propios de la nación dominicana, cuáles no y por qué? Como hemos visto anteriormente, durante mucho tiempo se planteó el problema de la identidad nacional concibiéndola como una entidad homogénea. También se le ha visto como una entidad inmutable: una suma de elementos complejos pero siempre iguales, reconocibles y aceptados mediante un consenso. Así, se le ha esencializado a través de definiciones ontologizadas. Sin embargo, vemos que en el caso de la República Dominicana como en todo el Caribe la cultura se ha transformado a través de las diversas etapas de su historia y actualmente es producto de múltiples influencias étnicas, raciales, religiosas, lingüísticas, etcétera, cuyas modificaciones no han cesado aún.

Por otra parte, la historia de América Latina está marcada por los proyectos nacionales excluyentes elaborados por las élites durante el siglo XIX. Estos proyectos ven como un obstáculo, en el proceso de la conformación de la nación, a las masas de indígenas, mestizos, negros y mulatos, a las que se les ha considerado, desde los sectores oligárquicos dominantes, como poblaciones representantes del atraso y la barbarie. Frente a los diversos intentos «modernizadores», estos sectores mayoritarios de la población latinoamericana han sido vistos como inferiores, tanto en lo social como en sus expresiones culturales. Pero, como ya dijimos, en cada país estos rasgos comunes a los pueblos latinoamericanos en su conjunto, tienen características específicas de acuerdo a la forma concreta en que se desarrolla su proceso histórico-social. En el estudio

Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996; véase también Sergio Valdés Bernal, *Inmigración y lengua nacional*, La Habana, Editorial Academia, 1994, pp. 12-28.

que nos proponemos realizar se toman en cuenta los aspectos concretos de la identidad y la cultura de la República Dominicana, pero desde una perspectiva latinoamericana.

A las cuestiones étnicas en la República Dominicana se suman muchos otros aspectos que aquí no abordaremos, como las problemáticas de diversidades antes invisibilizadas, por ejemplo, la equidad de género vinculada a las diferencias étnicas y sociales en los sectores afrodominicanos, que hacen de las mujeres negras y pobres una población vulnerable ante la discriminación, la exclusión y el racismo, lo que ha llevado al surgimiento de un movimiento de mujeres afrodescendientes o negras dentro de las corrientes feministas de la región caribeña.⁴

En el curso de nuestras investigaciones nos interesa poner en claro (desde una perspectiva interdisciplinaria, aunque poniendo el acento en los aportes teórico-metodológicos provenientes desde el campo de la antropología), entre otros aspectos, los procesos étnicos y culturales en la República Dominicana con un enfoque latinoamericanista.

Partimos de los siguientes supuestos:

- a. Lo que denominamos etnicidad en los diversos países de las Antillas Mayores manifiesta, en cada uno de ellos, rasgos particulares, los cuales le otorgan a lo étnico un carácter distinto en estos casos vistos por separado y si los comparamos entre sí.
- b. En la República Dominicana (que es un país de habla hispana), poco más del 70 ó 75% de la población es «mulata» y, no obstante, la identidad nacional se afirma diferenciándose con el Haití negro y francófono al cual se le toma como elemento referencial y constituye ese

⁴ En América Latina y el Caribe el movimiento de mujeres afro-descendientes o negras nace a finales de los años setenta, cuestionando el racismo dentro del feminismo y el sexismo dentro del movimiento negro. En 1992 se llevó a cabo el Primer Encuentro Internacional de Mujeres Afrocaribeñas en el cual participaron 400 mujeres y estuvieron representados 32 países de la región. Ahí se formó la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas (REDLAC) y desde entonces se han realizado otros encuentros. En la República Dominicana, el movimiento de mujeres negras ha sido promovido, entre otras, por Ochy Curiel. Ver Reina Cristina Rosario Fernández, «Movimientos sociales: el caso de la Red de Mujeres Afro-latinoamericanas y Afrocaribeñas, 1992-2006» texto inédito presentado en el Seminario Interno del CIALC en septiembre de 2007; véase también Francesca Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.

«otro» que contrasta con lo propio; de esta forma, el dominicano, en su mayoría mulato, tiende a negar su identidad negra y, en muchos casos, se autoidentifica como de «color indio», aunque, al mismo tiempo, se diluye o disminuye la importancia de la indígena, frente a las posturas hispanistas de ciertos sectores oligárquicos, los cuales, a su vez, no reconocen el aporte de la cultura negra o de los afrodescendientes en la dominicana.

Por otra parte, hacer este estudio nos exige distinguir entre los diferentes contenidos que se les adjudican a conceptos que están siendo redefinidos a partir del resultado que arrojan diversos y recientes estudios. Consideramos parte de nuestros supuestos el hecho de que, para nuestro planteamiento teórico, partamos de una perspectiva latinoamericanista, lo cual, a su vez, nos ha llevado a repensar conceptos tales como el de etnicidad, pueblos nuevos, identidad nacional, identidad étnica, interculturalidad, transculturación.

Las fuentes

Esta investigación la llevamos a cabo mediante aproximaciones historiográficas, bibliográficas y documentales (echando mano de materiales escritos, grabados, gráficos, etcétera) lo cual nos permitió ubicar el contexto teórico e histórico en el que se dan dichos procesos. Asimismo, recurrimos a la utilización de otras fuentes como censos, datos estadísticos de la composición étnica y racial de la población de la República Dominicana.

El trabajo de campo y las fuentes orales

Una parte de nuestra investigación la hicimos mediante trabajo de campo, ello nos permitió captar acontecimientos en vivo del acontecer colectivo de la cotidianidad de lo que podríamos llamar la «etnicidad en acto». Se trata, entonces, de un estudio fenomenológico de lo étnico.

La insuficiencia de información sistemática con un enfoque etnográfico (sobre todo cuando se trata de tener conocimiento de las percepciones

actuales de lo étnico que posee esta población o que aún no teniéndolas se pueden inferir de su actividad, los objetos materiales con que se relaciona o sus creencias religiosas o no), hacen del trabajo de campo y el uso de fuentes orales un procedimiento de primera necesidad para abordar esta temática.

El trabajo de campo se hizo mediante la realización de visitas etnográficas a varios lugares seleccionados para la obtención de la información cualitativa y la realización de entrevistas a los sectores en estudio.

Entrevistas

Por otro lado, se hicieron entrevistas a expertos, especialistas y estudiosos sobre las migraciones, la historia, la cultura y la sociedad en el Caribe y, con base en todos estos elementos que conforman nuestra investigación exponemos, por último, algunas conclusiones provisionales que hemos podido extraer a lo largo de nuestras indagaciones.

Con este trabajo tratamos de contribuir al desarrollo de los estudios etnoculturales indígenas en la República Dominicana; ello, en el entendido de que ofrecemos únicamente una primera aproximación que abra líneas de investigación, que, a su vez, profundicen en los aspectos que aquí solo hemos detectado por considerarlos poco abordados en otras investigaciones realizadas dentro de esta esfera del conocimiento.

CAPÍTULO UNO

ENFOQUE, METODOLOGÍA, CONCEPTOS

1.1. Enfoque

Nos ubicamos en la perspectiva de utilizar nuevos enfoques y teorías planteadas en el campo etnocultural, a partir de los complejos fenómenos culturales, políticos y sociales producidos por la internacionalización o mundialización capitalista en lo que ha sido llamado globalización, condición producida por los últimos cambios, principalmente en el campo de la tecnología, la robótica, la automatización y la informática, lo que ha alterado significativamente las relaciones de diverso tipo en las sociedades contemporáneas.

En la esfera de la producción y el intercambio de mercancías se han ido imponiendo a nivel mundial las políticas neoliberales, las cuales se rigen bajo la incuestionable –como si fuera una especie de dogma– regulación de la economía por las leyes del mercado; esa supuesta «mano invisible» que decía Adam Smith.¹ El resultado en el campo de lo social ha producido, en los países no industrializados, desempleo, pobreza y nuevas formas de explotación económica. Por otra parte, una realidad constatable, pero durante mucho tiempo negada o invisibilizada en

¹ A mayor abundamiento, podríamos decir que entendemos el neoliberalismo como un sistema económico mundial hegemónico de nuestra época, basado en políticas macroeconómicas que privilegian dogmáticamente los mecanismos de mercado y con la menor intervención posible del Estado, imponen la apertura de los mercados, el desvanecimiento del proteccionismo, la privatización de los bienes colectivos y drásticos recortes presupuestarios a las instituciones de previsión, protección y desarrollo social, entre otros rasgos fundamentales.

América Latina, es su pluriétnicidad y su rica diversidad cultural. Asimismo, en la búsqueda de los habitantes de los países no industrializados por mejorar sus condiciones de vida, se producen los movimientos migratorios los cuales generan, en muchos de los casos, fenómenos de explotación, opresión cultural y étnica marcadas, en muchas ocasiones, por el racismo, la discriminación y la exclusión.

En el desarrollo de estos complejos procesos, varios conceptos han sido prolijamente debatidos. Entre los que a nosotros más nos interesan están los de: cultura nacional, identidad, etnicidad, nación, multiculturalismo, diversidad cultural, interculturalidad, equidad de género, Estado-nación, soberanía nacional, nacionalidad, entre otros, como respuesta a estas nuevas realidades.

1.2. Enfoque latinoamericano en base a la propuesta de Darcy Ribeiro

Desde el punto de vista metodológico, consideramos este fenómeno etnocultural incluido en un contexto general latinoamericano cuyos pueblos tienen el mismo origen en el que convergieron las matrices europea, indoamericana y africana y, en particular, desde la diversidad étnica en la región caribeña, arriba precisada, en donde se han desarrollado configuraciones etnohistóricas consideradas como *Pueblos Nuevos*.² Es con esta perspectiva teórico-metodológica que nos interesa mostrar la manera diferenciada como se expresa la etnicidad y la identidad cultural y nacional caribeña en distintos contextos etnoculturales.

Pensamos que tomar como base de nuestro análisis el fenómeno de la diversidad etnocultural en América Latina nos permite, por un lado, entender mejor los procesos ideológicos que forman parte de la formación de las identidades etnoculturales en las que intervienen las tres mismas grandes matrices etnoculturales y, por otro, de las formas diversas que asumen las etnicidades producto de estas tres grandes matrices en contextos diferenciados.

² Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977.

1.3. Aspectos metodológicos

La propuesta metodológica (aunque no la teórica)³ de Darcy Ribeiro en la cual nos hemos inspirado, él mismo la calificaba de «ecléctica». Es decir, una propuesta metodológica que reconstruye desde una tradición no ortodoxa (la postura teórica sostenida por Ribeiro era bastante polémica, por cierto), la interpretación de la realidad latinoamericana. Dicha propuesta la elaboró a partir de una «mirada» antropológica, que enfatizaba ciertos elementos etnoculturales. Nosotros preferimos llamarla «electiva», en el sentido en que ha sido formulada dentro de la tradición latinoamericana de filosofía.⁴ Desde nuestro punto de vista, esta actitud electiva no significa suma arbitraria de ideas, sino búsqueda y construcción teórico epistemológica de un campo específico del conocimiento etnocultural. Remitiéndonos a ella queremos evadir el encajonarnos en una postura paradigmáticamente rígida.⁵ Sabemos que ello tiene sus riesgos, pero también ventajas. Así, por ejemplo, en los sesentas, cuando Darcy Ribeiro publicó sus trabajos fundamentales, fue duramente criticado. Sin embargo, gracias a la flexibilidad de su perspectiva, pudo elaborar sus

³ Al respecto, Andrés Medina señala en uno de sus trabajos: «en el caso de Ribeiro no tomamos su propuesta teórica, demasiado cargada hacia un positivismo evolucionista y en una polémica imaginaria con un marxismo de paja; consideramos mucho más constructivo partir de sus propuestas sobre la etnia y la nación, sobre las manifestaciones culturales y políticas de estos procesos y someterlos a prueba en la situación específica de las naciones centroamericanas». En nuestro caso relativo a la situación específica de los pueblos de las Antillas Mayores, intentamos hacer lo mismo. La cita la tomamos de «La etnografía y la cuestión étnico-nacional en nuestra América: una primera aproximación desde Mesoamérica» de A. Medina, artículo aparecido en la revista *Cuadernos Americanos*, Núm. 43, año VIII, Vol. I, enero-febrero de 1994, pp. 61-62.

⁴ «Sobre si conviene más al filósofo seguir una sola escuela y un solo maestro en cuya autoridad se apoye, que estudiando todos seleccionando lo que haya dicho cada uno de verdad o por lo menos de más verosímil, dando modestamente de lado a los demás. CONCLUSIÓN ÚNICA: Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse», José Agustín Caballero, «Philosophia electiva», 1797, en Isabel Monal y Olivia Miranda (selección e introducción), *Pensamiento cubano, siglo XIX*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002, t. I, p. 139. A este sacerdote (1672-1835) «se le considera el primer reformador de la filosofía en Cuba...», p. 106.

⁵ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

planteamientos para responder a una pregunta que él consideraba fundamental para América Latina. Para ello, Ribeiro tomó de los aportes que, a su juicio, había en los diversos enfoques propios de las ciencias sociales, aquellos que pragmáticamente consideró le resultaban más útiles y apropiados para construir su propia y original forma de abordar sus estudios. En ese empeño, el eje central de su trabajo se expresó en lo que denominó «estudios de antropología de la civilización».⁶ Ello no quiere decir, por supuesto, que no hagamos distinciones o que aceptemos en su totalidad los planteamientos de Ribeiro. Compartimos algunas críticas que los especialistas en diversas disciplinas le hicieron durante la discusión que él mismo puso sobre la mesa. En particular, su propuesta teórica propiamente dicha (de un proceso evolutivo «civilizatorio» expresado en un esquema mundial) nos parece desproporcionada y polémica. Consideramos rescatable sobre todo su tipología relativa a los pueblos americanos. A ello agregamos el concepto de transculturación elaborado por Fernando Ortiz, que nos resulta de suma utilidad para la comprensión de los fenómenos etnoculturales en el Caribe; y, asimismo, algunos desarrollos teóricos sobre la formación de la nación en América Latina propuestos por diversos latinoamericanistas.⁷ Por lo tanto, nos interesa avanzar en una perspectiva que considere los aportes de la antropología latinoamericana en el campo de los estudios sobre el fenómeno nacional para entender mejor la relación concreta que históricamente se ha dado entre etnia y nación en el proceso de formación nacional y de una identidad nacional específica. Para los elementos provenientes del desarrollo teórico latinoamericano que nos parecen fundamentales tendríamos que remitirnos a la obra de Mariátegui, principalmente las ideas contenidas

⁶ En el Prefacio a la primer edición castellana de la obra que nos ha servido de base para nuestra investigación, Darcy Ribeiro señala que: «Este libro, aunque independiente, integra una serie de cuatro estudios de antropología de la civilización en los que se procura repensar los caminos por los cuales los pueblos americanos llegaron a ser lo que son ahora, y discernir las perspectivas de desarrollo que se les abren», D. Ribeiro, *Las Américas...*, p. 3.

⁷ Así, por ejemplo, René Zavaleta M., *El poder dual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1974; «Notas sobre la cuestión nacional en América Latina», en Juan Enrique Vega, *Teoría y política en América Latina, México*, CIDE, 1983, pp. 281-290; «Notas sobre la cuestión nacional en Bolivia», en Marco Palacios (compilador), *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad, México*, COLMEX, 1983, pp. 87-97; y *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

en su ya clásico *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Sus ideas representan una rica y compleja contribución al debate sobre la cuestión nacional.

Si originalmente los países de América Latina nacieron bajo el signo étnico y cultural de las tres mismas grandes matrices y las culturas permanecen con pocos cambios, históricamente hemos recibido ese legado que tiende a unificarnos. Esa cultura común no es producto de una simple mezcla o fusión. Es producto del conflicto generado por la invasión colonialista. Ese origen colonial y esa misma dependencia que padecemos, para la tradición latinoamericanista, nos debió de unificar durante el siglo XIX en una misma Gran Nación o Patria Grande, pero una serie de factores de diversa índole nos dividió en naciones diferenciadas, con su propia identidad etnocultural, sus particulares tradiciones políticas, económicas y sociales.

Este es, pues, el enfoque que seguiremos en nuestra investigación, exponiendo nuestra propia y particular propuesta teórico-metodológica sobre la situación actual de estos pueblos, en particular el dominicano, a través de los resultados que arrojan tanto la lectura de trabajos más actuales como el trabajo de campo que ya hemos realizado y pensamos seguir realizando. Precisamente, con este trabajo se busca valorar de mejor manera una perspectiva etnocultural que es justamente lo que Darcy Ribeiro se propone, pensando en todas las Américas y, por ello, su perspectiva latinoamericanista nos ha parecido de mucha utilidad para nuestro trabajo. Según él, como hemos venido insistiendo, en el continente habría tres tipos de pueblos: los Pueblos Testimonio, los Pueblos Trasplantados y los Pueblos Nuevos.⁸ Y, lo relevante aquí es que el Caribe formó parte fundamental en los orígenes de este proceso en su conjunto y, por lo tanto, los pueblos caribeños no solo forman parte de la historia de América Latina compartiendo con los pueblos que la constituyen las mismas raíces identitarias, sino que hoy en día buena parte de su futuro como pueblos autónomos depende de manera muy significativa del reconocimiento a profundidad de este hecho ahora ya insoslayable.

⁸ Ribeiro, *Las Américas...*

1.4. Darcy Ribeiro y la categoría Pueblos Nuevos

De la tipología propuesta por Darcy Ribeiro, que comprende grandes configuraciones histórico-culturales, destacamos para el análisis de lo etnocultural en el Caribe hispánico la categoría de Pueblos Nuevos. Según él mismo señala, son la combinación de tres «matrices étnico-raciales»: la europea, la africana y la amerindia. Históricamente dichos Pueblos Nuevos se formaron por la reunión de aquellas poblaciones surgidas del mestizaje de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales y del entrecruzamiento cultural de blancos, negros e indios, sobre la base de la dominación ejercida por los primeros como es el caso de los pueblos antillanos. Su característica diferencial es la de pueblos deculturados de su indianidad, de su africanidad y de su europeidad para ser una configuración étnica nueva.

Es cierto que en la configuración de cada Pueblo Nuevo predominó, por la fuerza de la hegemonía colonial, el europeo, que le dio una lengua y una versión degradada de la cultura ibérica. Pero, esta configuración, fue muy rehecha de valores que, clandestinamente, fueron impregnados por las culturas indígenas y las africanas, con lo que ganaron un perfil propio e inconfundible.

Durante mucho tiempo, las élites de los Pueblos Nuevos se tuvieron, nostálgicamente, por europeos desterrados. Sus intelectuales no se consolaban de vivir en los trópicos anhelando el brillo de la vida parisina. Intoxicados por el racismo europeo se amargaban de sus caras mestizas. Solo hasta hace poco tiempo se generalizó una percepción de que son otra cosa, tan diferente de Europa como de la América indígena y de la África negra.

1.5. La concepción no esencialista de lo étnico

Este aspecto ha sido seriamente debatido y en el caso de la identidad caribeña que tiene su particular expresión en cada una de las diversas naciones que la constituyen, dicha etnicidad, es una etnicidad «dándose», es decir, en proceso de transformaciones constantes, como sucede con cualquier otro tipo de etnicidad y no de una identidad etnocultural detenida en el tiempo, lo cual implica repensar entre otros, el concepto

de tradición que debe ser entendido como traspaso y reconfiguración de saberes y valores de una generación a otra y no como lo detenido o cristalizado en el tiempo. De esta manera, además de lo valiosa que a todas luces resulta esta categoría de Pueblos Nuevos y para los fines del presente trabajo, concebimos el aporte de Ribeiro sobre todo en dos sentidos. El primero de ellos consiste en tomar en cuenta las claves que nos proporciona «para entender, desde la perspectiva étnica, la formación del Estado-nación en América Latina»,⁹ en el caso de esta investigación se trata de la formación del Estado-nación en las Antillas Mayores y de lo nacional particularmente en la República Dominicana; y, en segundo lugar, deseamos las visiones estáticas y esencialistas de la etnicidad pues sostenemos que, como Ribeiro nos muestra en su vasta obra, «la etnia aparece como una entidad dinámica, extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición, lo que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico lo cual, a su vez, contrasta notablemente con la rigidez y el preterismo,¹⁰ tanto del marxismo ortodoxo como de la antropología cultural, respectivamente».¹¹

Un pasado común a estos pueblos el que contó con mayores elementos de profunda raigambre en los sectores populares de estos países para representar lo más autóctono y lo más propio es aquello que constituyó el generador del fundamento de la nacionalidad. Lo que podríamos llamar la «dominicanidad». Se trata, entonces, de un análisis de esas identidades nacionales en la República Dominicana.

Por otra parte, hacer este estudio exige distinguir entre los diferentes contenidos que se les adjudican a conceptos que están siendo redefinidos a partir del resultado que arrojan diversos y recientes estudios. El hecho de que, para nuestro planteamiento teórico, partamos de una perspectiva latinoamericanista y de un contexto en el que se debaten diferentes posturas, sobre todo a raíz de que se cumplieron quinientos años del llamado «descubrimiento de América» y que partamos también

⁹ Jesús María Serna Moreno, *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, Colección Democracia y Cultura, UNAM/Plaza y Valdés, 2001, 180, p. 29.

¹⁰ Considerar a lo étnico como algo propio del pasado, anacrónico, etcétera.

¹¹ Serna Moreno, *Ibidem*, p. 39.

de un proceso de reflexión de la forma específica en que se llevó a cabo el desarrollo etnocultural en el Caribe insular hispano, nos ha llevado a repensar conceptos tales como el de etnicidad, el de identidad nacional, el de identidad étnica, el de transculturación y desde la perspectiva de Darcy Ribeiro conceptos que él desarrolla como el ya señalado de Pueblos Nuevos.

Por último, diríamos que nuestro enfoque teórico-metodológico es interdisciplinario (ubicado en un ámbito en el que convergen los estudios sobre la cultura contemporánea apoyados en la historia, la antropología, la sociología, la ciencia política, la economía y otras disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales y a las humanidades).

En relación al aporte etnocultural de los indígenas en el Caribe nos basamos, como ya hemos dicho, en los trabajos de Darcy Ribeiro, en particular en su planteamiento en el cual se refiere a los Pueblos Nuevos «cimentados en la mano de obra esclava traída de África»¹² y, de modo muy particular, en relación con la variante identificada por él como «hispano-antillana en el contexto del Caribe insular».¹³

Para un planteamiento inicial de esta problemática, nos parece de gran utilidad citar aquí en extenso al cubano Rolando Antonio Pérez Fernández quien, refiriéndose a Cuba, nos dice, con toda razón, lo siguiente:

Los habitantes de Cuba no fueron totalmente exterminados en los primeros siglos de la conquista y colonización europeas, ni la población cubana actual descende de grupos humanos arribados a la isla a partir del siglo XVI. Registros censales y otros documentos atestiguan fehacientemente la presencia del indio cubano en el siglo XVIII y hasta bien entrado el XIX, y aún hoy es posible identificar a muchos de sus descendientes, sabedores -algunos- de su origen precolombino. Tampoco se puede reducir la contribución cultural aborigen a tales o cuales elementos aislados de la cultura material (la vivienda y

¹² Ribeiro, *Las Américas...*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977, la edición que consultamos: Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, prólogo de María Elena Rodríguez Ozán, 1992, pp. 187-375.

¹³ *Ibidem*, pp. 310-327.

el ajuar doméstico campesinos, por ejemplo) y a cierto número de vocablos integrados al español hablado en el país, por importantes que unos y otros sean. El aporte indígena a la gestación de una *protocultura* cubana fue decisiva y trascendental: proporcionó a las gentes inmigradas -blancos y negros- la adaptación ecológica y el arraigo al nuevo medio y el arraigo a la tierra». ¹⁴

Como podemos observar, también Pérez Fernández se basa en el enfoque desarrollado por Darcy Ribeiro ¹⁵ al poner en un lugar destacado el efectivamente muy importante papel que desempeñaron los indígenas en la adaptación de quienes llegaron de fuera de la isla. Pero, además, en sus interesantes y eruditos trabajos, Darcy Ribeiro nos aporta su invención de categorías conceptuales más acordes a la específica realidad de América Latina, en contraposición a las deformantes visiones eurocentristas. En sus estudios se encuentran claves importantes para entender, desde la perspectiva étnica, la formación del *Estado-nación* en América Latina. El enfoque que nos propone Darcy Ribeiro es de amplio alcance y, aunque centrado en la antropología, de carácter multidisciplinario. ¹⁶

Este es, pues, el enfoque que hemos seguido en nuestra investigación sobre las supervivencias etnoculturales indígenas en el oriente cubano, aunque exponiendo nuestro propio y particular punto de vista sobre la situación actual de la población de esta zona a través de los resultados que arrojan tanto la lectura de trabajos más actuales como el trabajo de campo que hemos realizado. Pensamos que la discusión al respecto no solo es actual, sino relevante, en la medida en que el movimiento indio en América Latina ha venido impulsando una revisión crítica de los estudios que hasta ahora se han hecho sobre los aportes

¹⁴ Rolando Antonio Pérez Fernández, «La comunidad de indios de El Caney y la virgen de Guadalupe», en Laura Muñoz (coordinadora), *México y el Caribe. Vínculos, intereses, región*, México, Instituto Mora, 2002, pp. 219-265; las cursivas son del original y los entrecorillados corresponden a Darcy Ribeiro.

¹⁵ Ver J. M. Serna Moreno, «El ensayo antropológico de Darcy Ribeiro», en *El Ensayo Iberoamericano. Perspectivas*, Colección El Ensayo Iberoamericano, Núm. 4, México, UNAM, 1995, pp. 79-88.

¹⁶ Cfr. Serna Moreno, «Releer a Ribeiro: su aporte antropológico» en *Cuadernos Americanos*, Núm. 57, año X, Vol. 3, mayo-junio de 1996.

culturales indígenas en la región. Pero, además hasta ahora, pareciera que el debate sobre la cuestión indígena se limitara solo a lo que ha sido la historia de los pueblos del continente y que no tuviera nada que ver con la región caribeña, sobre la cual se mantiene, como bien lo señala Pérez Fernández, la idea equivocada de que los aportes indígenas o no existen o son sumamente limitados, porque se piensa que los pueblos indios desaparecieron durante el siglo XVI.¹⁷ Precisamente, con este trabajo se busca valorar de mejor manera el aporte indígena basándonos en una perspectiva etnocultural que es justamente lo que Darcy Ribeiro se propone, pensando en todas las Américas y, por ello, su perspectiva nos ha parecido de mucha utilidad para nuestro trabajo. Según él, en el continente habría tres tipos de pueblos: los *Pueblos Testimonios*, los *Pueblos Trasplantados* y los *Pueblos Nuevos*.¹⁸ Y, lo relevante aquí es que el Caribe formó parte fundamental en los orígenes de este proceso en su conjunto y, por lo tanto, los pueblos caribeños no solo forman parte de la historia de América Latina compartiendo con los pueblos que la constituyen las mismas raíces identitarias, sino que hoy en día buena parte de su futuro como pueblos autónomos depende de manera muy significativa del reconocimiento a profundidad de este hecho ahora ya insoslayable. No sorprende, por ello, que con la pretendida celebración del Quinto Centenario del «Descubrimiento de América» se volviera a hablar en el Caribe de cuestiones (que en esos años nadie abordaba) tales como: el aporte indígena, la unidad latinoamericana e incluso la revisión de la forma de plantear el carácter y los componentes étnicos de las identidades culturales caribeñas.

De los indios, los *Pueblos Nuevos* recibieron dos herencias sustanciales. Primero: la fórmula de sobrevivencia ecológica en los trópicos, fundada en miles de esfuerzos adaptativos realizados por los indígenas que les enseñaron cómo producir las condiciones materiales de existencia de sus

¹⁷ Así lo reconoce enfáticamente la historiadora y arqueóloga cubana María Nelsa Trincado al exponer su opinión a Olga Portuondo para el caso de su país: «Una de las mentiras, afirma con pleno conocimiento, que más se ha repetido en la historia de Cuba, es aquella que pregona la desaparición de la raza aborigen en la isla desde mediados del Siglo XVI, acompañada del estimado según el cual ella está ausente totalmente de la formación cultural nacional». O. Portuondo Z., *ob. cit.*, p. 54.

¹⁸ D. Ribeiro, *Las Américas...*

sociedades. Para nuestro trabajo este hecho, ya en sí trascendental, es de primordial importancia, puesto que en las historias oficiales o tradicionales no se le da el peso que realmente tuvo y, por lo tanto, lo indígena queda diluido, oculto o de diversas maneras deformado, como es el caso de las visiones idealizadas o románticas de lo indígena, que presentan únicamente los aspectos míticos o legendarios de estos pueblos. Segundo: una inmensa contribución genética. El llamado *blanco* en la población de los *Pueblos Nuevos* es, esencialmente, un mestizo generado por europeos en los vientres de mujeres indígenas. Como el número de hombres fue siempre muy pequeño, estas poblaciones son genéticamente mucho más indígenas que caucasoides (Como quedó de manifiesto en Puerto Rico –según piensan algunos– cuando se descubrió, a través de un estudio de ADN, que tres de cada cinco puertorriqueños tiene sangre taína o de otros indígenas en su línea de ascendencia materna).¹⁹ Este hecho, en su dimensión cultural más que biológica, es de suma importancia para la comprensión del complejo fenómeno que analizamos en el presente estudio de lo indígena en el Caribe. Esta precisión sobre la necesidad de tomar en cuenta lo étnico o lo cultural y no lo biológico, además de pertinente, es muy importante, porque es muy común que, en las explicaciones sobre el carácter «indígena» o «negro» de algunas poblaciones, se parta de consideraciones que en el fondo son racistas en la medida en que ponen en el centro de la demostración la «cantidad de sangre», de una u otra «raza», que un individuo posee.

Así, aunque «de los negros, nos dice Darcy Ribeiro, los *Pueblos Nuevos* recibieron también el importante aporte genético que varía de un país a otro según el tamaño de la población negra esclava que tuvieron, o que los hizo, además de mestizos, mulatos». Lo importante de este hecho es que «la contribución cultural está representada fundamentalmente por aquellos rasgos que pudieron sobrevivir bajo la opresión esclavista» y que

¹⁹ J. C. Martínez-Cruzado, G. Toro Labrador, V. Ho-Fung, M. A. Estévez-Montero, A. Lobaina-Manzanet, D. A. Padovani-Claudio, H. Sánchez-Cruz, P. Ortiz-Bermúdez, and A. Sánchez-Crespo, «Mitochondrial DNA Analysis Reveals Substantial Native American Ancestry in Puerto Rico», *Human Biology*, August 2001, v. 73, Núm. 4, pp. 491-511.

C. Lalueza-Fox, M. T. P. Gilbert, A. J. Martínez-Fuentes, F. Calafell, and J. Bertranpetit, «Mitochondrial DNA from Pre-Columbian Ciboneys from Cuba and the Pre-historic Colonization of the Caribbean», en *American Journal of Physical Anthropology*, 121: 97-108, 2003.

«éstos van desde técnicas y valores a sentimientos, ritmos, musicalidades, gustos y creencias que el negro esclavo puede guardar y defender del avasallamiento».

Los Pueblos Nuevos, surgieron, según Ribeiro, «de la conjunción, deculturación y fusión de matrices étnicas, africanas, europeas e indígenas. Son, según agrega también, una *especia novae*. Constituyen entidades étnicas distintas de sus matrices constitutivas y representan, en alguna medida, anticipaciones de lo que probablemente habrán de ser los grupos humanos en un futuro remoto, cada vez más mestizados y aculturados y de este modo uniformados desde el punto de vista racial y cultural».²⁰

En los Pueblos Nuevos se ha dado una amalgama biológica y una aculturación de etnias dispares dentro de un marco esclavócrata y hacendista. Desde una perspectiva más amplia que considere en su totalidad a los pueblos que incluye un concepto como el de Pueblos Nuevos, habría que decir que no se trata solo de los pueblos del Caribe insular, sino que «constituyen Pueblos Nuevos brasileños, venezolanos, colombianos, antillanos y una parte de la población de América Central y del sur de los Estados Unidos».²¹ Estamos hablando del 32.1 % de la población del continente, es decir 143.7 millones de personas en la época en que Ribeiro hizo su estudio.²²

A ello se debe que, para Ribeiro,

Los Pueblos Nuevos constituyen la configuración histórico-cultural más característica de las Américas, porque están presentes en todo el continente, y porque tienen aquí una particular prevalencia, si bien en menor medida pueden detectarse en otros ámbitos.²³

En Europa, por ejemplo, tendríamos la macroetnia ibérica; es decir, los pueblos transformados por la expansión musulmana.

²⁰ Darcy Ribeiro, *Configuraciones*, México, Sep/Setentas, 1972, p. 35.

²¹ *Ídem*.

²² «Todo el bloque de *Pueblos Nuevos* de América, con una población de 143.7 millones de personas, en 1965, representa el 32.1% de la población del continente», *Ibidem*, p. 36.

²³ *Ídem*.

Los Pueblos Nuevos de América se formaron por la confluencia de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales, culturales y lingüísticas, como un subproducto de proyectos coloniales europeos.²⁴

En este proceso se reúnen negros, blancos e indios en las grandes plantaciones de productos tropicales o en las minas. Y este proceso plasma pueblos profundamente diferenciados de sí mismos y de todas las etnias que los componían.

Aunque ejercían papeles sociales distintos, estos contingentes básicos, aunados en las mismas comunidades, acabaron mezclándose. Así, al lado del blanco, que desempeña la jefatura de la empresa, del negro esclavo, del indio, también esclavizado o tratado como mero obstáculo que debía eliminarse, fue surgiendo una población mestiza en la que se fundían aquellas matrices en las más variadas proporciones. En este encuentro aparecen *linguas francas*²⁵ como instrumentos indispensables de comunicación y aparecen culturas sincréticas. Pocas décadas después de iniciado el proceso colonial, la nueva población, nacida o integrada en aquellas plantaciones o minas, ya no era europea, ni africana, ni indígena, sino que configuraba las *protocélulas* de nuevas entidades étnicas. Entre los múltiples aspectos de los aportes metodológicos de Darcy Ribeiro que nos han sido útiles, lo más importante para nuestro trabajo ha sido el señalamiento sobre lo significativo de lo indígena que nos llevó a revisar la conformación de una proto cultura de base taína en las Antillas durante los siglos XVI y XVII. Este aspecto fundamental, Darcy Ribeiro lo sintetiza de la manera siguiente:

(En lo) ...que concierne a la matriz indígena, parece ser más significativa en el orden cultural que la negra, debido a que los contingentes nativos con los que tomó contacto el europeo le proporcionaron los elementos básicos necesarios a la adaptación ecológica de

²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²⁵ Habría que precisar que esto ocurre en las Antillas de habla no hispana, porque en las de habla hispana que son las que nosotros estudiamos no se da el fenómeno también conocido como formación de lenguas «criollas».

los primeros núcleos neoamericanos. Contribuyeron de este modo decisivamente a la configuración de las protoculturas resultantes del establecimiento en tierras americanas de los núcleos colonizadores.²⁶

Es importante, también, señalar aquí, es el contexto en el cual se desarrolla la discusión sobre lo étnico, además de ser la época de la emergencia del movimiento indígena latinoamericano, es decir, la coyuntura que se abrió con motivo del Quinto Centenario del llamado «descubrimiento» de América en 1992 como un período en el que las diferentes expresiones simbólico-políticas de lo indígena aparecían, como suele ocurrir, asociadas a los diversos proyectos nacionales que, desde antes, pero en ese momento con mayor ímpetu, son defendidos por las diversas fuerzas políticas existentes en el Caribe hispánico.

Por otra parte, partimos del supuesto general según el cual la formación de los estados nacionales no ha terminado aún y en la búsqueda de cómo llevarlo a término se contraponen diferentes proyectos políticos aquellos rasgos identitarios que consideren lo indígena como elemento fundamentalmente aglutinador y sintetizador de la identidad nacional y caribeña de los pueblos que los constituyen.

Dicho en otros términos, más que demostrar que existen o no indígenas en el Caribe en la actualidad, se trata de ver la importancia que tuvo y tiene aún lo indígena en la constitución de la nación y en la formación de una cultura nacional en un contexto en donde el Estado-nación oculta o niega el papel de lo indígena en la constitución de lo que, siguiendo a Ribeiro, denominamos Pueblos Nuevos.

1.6. Algunos conceptos fundamentales para la investigación etnocultural

En nuestro trabajo, nos interesa poner en claro algunos conceptos que nos permitan desarrollar una percepción y una noción de la identidad a partir de objetivos específicos de nuestra investigación.

²⁶ D. Ribeiro, *Las Américas...*, p. 190.

Comenzamos con el concepto de cultura, el cual nos parece de utilidad porque, como no debemos de olvidar, es un concepto que proviene de una perspectiva antropológica.

1.6.1. La cultura

Dentro de la Antropología, el concepto de cultura abarca no solo a los saberes eruditos y a los productos más elevados de las élites, es decir, aquellos *corpus* de obras valorizadas, sino que, (podríamos decir, siguiendo a Gilberto Giménez),²⁷ la Antropología ve a la cultura, fundamentalmente, como estilo de vida y como comportamiento declarativo. En este sentido, «la cultura implicaría el conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orientan y regulan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo». De esta manera, el concepto abarca desde la llamada «cultura material» y las técnicas corporales, hasta las categorías mentales más abstractas que organizan el lenguaje, el juicio, los gustos y la acción socialmente orientada. Pero, lo que quisiéramos enfatizar es que en nuestro trabajo nos referimos tanto a lo que ha sido considerado como campo de estudio de las *culturas tradicionales*, como al campo de la llamada *cultura moderna* a las cuales se les presenta diferenciadas entre sí, ya que consideramos que tanto una como la otra son parte de los procesos que se viven en forma simultánea en espacios pluriculturales, por parte de los pueblos latinoamericanos. Presentarlas como procesos separados y de naturaleza totalmente distinta nos parece equivocado en la medida en que ello nos llevaría a suponer que las *culturas tradicionales*²⁸ son incapaces de modernizarse o de transformarse, o nos remitiría a un solo modelo de modernización, cuando podría pensarse quizá, en formas alternativas al tradicional modelo de modernidad capitalista. Por último, habría que

²⁷ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978; y «La investigación cultural en México», en *Perfiles latinoamericanos*, Núm. 15, diciembre de 1999, pp. 119-138.

²⁸ O, lo que es lo mismo, nos referimos aquí a las culturas propias de las sociedades étnicas también llamadas, por otros, agrarias preindustriales, a las cuales se les ha pensado como culturas diferenciadas de lo que se ha denominado cultura de masas y cultura científica en un contexto urbano.

decir que, en un sentido amplio, los recursos culturales incluirían todas las creaciones materiales e inmateriales de una sociedad: desde su estilo de vida hasta sus realizaciones tecnológicas, desde sus estrategias económicas hasta sus sistemas organizativos. «Tradicionalmente, nos dice Jiménez, se les ha negado a las sociedades indias el reconocimiento de que son portadoras y creadoras de cultura, estando por lo tanto capacitadas no solo para consumirla sino también para producirla». Durante las últimas décadas, a estas sociedades que constituyen los pueblos originarios, se les ha orientado compulsivamente a consumir formas culturales externas (sobre todo a través de los medios masivos), minusvalorando su capacidad para generar cultura de manera original y autónoma.

1.6.2. La etnicidad

Desde el punto de vista metodológico, consideramos este fenómeno incluido en un contexto general latinoamericano y, en particular, desde la diversidad inter e intra-étnica en una gran parte de la subregión conocida como el Caribe, en donde se han desarrollado los llamados Pueblos Nuevos, dentro de la tipología elaborada por el antropólogo Darcy Ribeiro. Es con esta perspectiva teórico-metodológica que nos interesa mostrar la manera diferenciada en que se expresa la etnicidad en distintos contextos etnoculturales.

1.6.3. La diversidad

Por principio de cuentas habría que señalar que ninguna de las culturas nacionales que corresponden a cada uno de los países de América Latina (y el Caribe no es la excepción) pueden ser consideradas como sistemas internamente homogéneos, sino como vastos conjuntos que exhiben grandes diferencias no solo entre sí sino también dentro de sí. Quizás una de las tantas enseñanzas que nos pueden ofrecer estas formaciones culturales es que se encuentran basadas en la diversidad y no en la homogeneidad. No hay en realidad formas estándar de ser nahua, maya, chinanteco o taíno y mucho menos mexicano, cubano, dominicano o puertorriqueño; cada una de esas denominaciones designa a conjuntos formados por grupos sociales heterogéneos, aunque de hecho

sean depositarios de tradiciones lingüísticas y culturales comunes. Ya Eric Wolf nos recordaba en el XII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (México, 1993), que cada cultura puede ser leída como un conjunto de textos que constituyen repertorios diferenciados; como una especie de maletas llenas de significados, que se pueden abrir, seleccionar y utilizar cuando los sistemas de interacción lo requieren. Esos significados solo necesitan ser activados en aquellas circunstancias que requieren una interacción especial, tales como los rituales, las prácticas terapéuticas, las transacciones económicas o la acción política. Para ser gramaticalmente inteligibles las identidades no necesitan ser estructuralmente equivalentes. Así, por ejemplo, las variaciones de indumentaria entre comunidades indígenas sirven para destacar diferencias que, aunque resulte aparentemente contradictorio, permiten establecer una filiación común. Pero, más allá de determinado nivel de contraste lingüístico y cultural ya no hay clasificaciones inclusivas. Sin embargo, ello no impide que diferentes culturas puedan articularse eficientemente en contextos de encuentro como son los sitios de peregrinación compartidos o, como ocurre con los pueblos del Caribe, al encontrarse migrantes de diferentes países de esta región en ciudades estadounidenses; espacios que sin duda contribuyen históricamente a configurar y reproducir las tradiciones propias con mayor fuerza que en sus lugares de origen.

1.6.4. La identidad

Un concepto fundamental para nuestro trabajo lo representa sin duda alguna el de la identidad. Para establecer cualquier tipo de identidad, sea esta nacional, étnica o individual, es necesario también establecer las fronteras de la misma. La identidad implica el acto de identificarse *como* algo y *con* algo, por ejemplo, *como* mexicano y *con* los habitantes de mi localidad (el uso del pronombre posesivo en primera persona es un poderoso medio de evocar discursivamente una identidad: Nuestra América).

También me puedo identificar con la música, la comida, el habla, en fin con el universo simbólico que comparte la comunidad que identifico como mía. Pero siempre en relación con otro universo que identifico como distinto al mío. Las fronteras de la identidad se establecen por lo

tanto en un adentro de los individuos y los colectivos y un hacia fuera, también para un caso o para el otro; es decir,

la percepción colectiva de un *nosotros* relativamente homogéneo (in-group) por oposición a los *otros* (out-group), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común.²⁹

La identidad nacional no es igual a la identidad cultural o étnica. La identidad se vive de manera distinta según el estado sociocultural y económico al que se pertenece, e incluso según el género, ya que «la nación enseñada a los hombres ha sido muy distinta a la mostrada e impuesta a las mujeres».³⁰

Por otra parte, es necesario ubicar el concepto «identidad» dentro de su contexto político, como parte de un largo proceso ideológico que acompañó el surgimiento de los ciudadanos (en contraposición de los súbditos) dentro de los Estados/nación a partir del siglo XVIII. El concepto de «identidad» es mucho más reciente que el concepto de «comunidad», y ambos han sido instrumentos fundamentales en la cristalización del nacionalismo. Pero, además, los Estados-nación crearon y difundieron la idea de comunidad con la ayuda de la literatura, es decir, afianzaron el nacionalismo en el plano del imaginario colectivo.³¹

Por lo que hace al debate metodológico, en la academia, desde un principio la discusión en torno a la identidad se polarizó en dos campos: el esencialista y el constructivista. El primero, un concepto «intrapésquico» o bien metahistórico que intenta hallar una característica estable que identifica a la persona: aquello que constituye «lo que realmente es». Se da aliada con fundamentalismos étnicos y nacionales que muchos grupos

²⁹ Gilberto Giménez, «La problemática de la cultura en las ciencias sociales», en G. Giménez (editor), *La teoría y el análisis de la cultura*, Vol. I, México, SEP-Universidad de Guadalajara-COMESCO, 1987, p. 41.

³⁰ Carlos Monsivais, «La identidad nacional ante el espejo», en José Manuel Valenzuela Arce, coordinador, *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, COLEF, 1992, pp. 67-72.

³¹ Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1991.

subalternos sienten son indispensables para lograr su emancipación. En las ciencias sociales (generalmente) surge el segundo, que propone a la identidad como una construcción, o bien como un concepto que internalizamos a raíz de una serie de etiquetas o conductas impuestas por el entorno social, pero siempre bajo la recreación o reelaboración que de ellas hacemos.

De esta manera, para nosotros, la identidad es un proceso relacional (no una condición o un efecto). La identidad no es una cosa palpable, y sin embargo existe la preocupación de materializarla en el campo cultural, político y social de América Latina por medio de representaciones tanto literarias como visuales. «Debemos considerar a la identidad como una producción que nunca se termina que se construye dentro y no fuera de la representación»³². Pero la puesta en escena de estas identidades está sujeta a condiciones socio-históricas específicas. La identidad no se construye en el vacío: obedece a una compleja urdimbre de factores psicológicos, sociales, culturales y políticos dentro de las cuales cumple un papel fundamental: «facultad mimética».³³ Es decir, la capacidad de *crear similitudes* e identificar semejanzas dentro de una «poderosa compulsión por «comportarse como *algo distinto*». Es decir, que al crear una identidad se está estableciendo una relación con la otredad, una relación que imita ciertos rasgos, pero que transforma otros. El antropólogo Michael Taussig analiza esta dinámica en el contexto (pos)colonialista, en el que las relaciones entre indígenas, mestizos, criollos y anglosajones se rigen por estrategias de apropiación, resistencia y dominio ejercidas tanto por el oprimido como por el opresor. De ahí que Taussig sostenga que la identidad «se debe ver no como una cosa-en-sí, sino como una relación tejida desde el mimetismo y la alteridad y desde campos de representación colonialistas».³⁴

Pero dentro de estas preocupaciones a nosotros nos interesa sobre todo una indagación que no radique en una pregunta por el ser o la esencia de lo nacional y que dé muestras de sensibilidad por temas

³² Stuart Hall, *Cultural studies*, Vol. 4, Núm. 3, oct.-1990, p. 206.

³³ Walter Benjamín, citado en Michael Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 19

³⁴ *Ibid*, p. 133.

como el del mito, la fiesta y la participación ligado al pensamiento etnográfico francés. Reinterpretar la historia como sentido, el mundo como lenguaje y las costumbres e instituciones como sistemas simbólicos que, si bien en ocasiones protegen al hombre, en muchos otros casos lo dejan a la intemperie. Evitar, en la medida de lo posible, los análisis limitados que dan lugar, incluso, a lugares comunes sobre la nacionalidad e indagar en las claves del lenguaje, de la vida social y de fuentes históricas, para desmitificar la versión oficial de la doctrina triunfante del Estado-nación.

No se trata de un regreso al pasado, a lo bárbaro, en contra de la modernidad o del futuro. Se trata de otra modernidad y otro futuro. Algo distinto de lo que señala Roger Bartra cuando afirma:

Es necesario reconstruir al hombre primordial y originario; es necesario generar una conciencia trágica de la oposición entre el bárbaro y el civilizado; es indispensable crearle al hombre moderno un pasado mítico, para que la propia modernidad pueda –aparentemente– despojarse de mitos y enfrentar racionalmente la construcción del futuro.³⁵

A diferencia de estos planteamientos, la búsqueda es por el lado de identidades que no son adoptadas por supuestos hombres del «pasado», sino por híbridos contemporáneos que rechazan un *ethos* cultural de una nación a la que no pertenecen y se arriesgan a apostar por la reconstitución de otra ética, otra «vida», más comunitaria, más digna y más solidaria.

1.6.5. *Identidad étnica y etnicidad*

Cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno, nos en-

³⁵ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, p. 76.

contrariáramos en presencia de la *etnicidad*. La *etnicidad* se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica. Por eso, al referirnos a procesos de reconstitución étnica como el que se produce en los Estados Unidos por la llamada «Nación taína de las Antillas», hablamos de procesos de expresión de la *etnicidad* taína.

En la medida en que las relaciones interétnicas se hacen más intensas y frecuentes, la emergencia de la *etnicidad* será más visible como resultado del contraste. Pero, además, la *identidad* puede funcionar como un movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos. Esto es especialmente operante en situaciones de competencia con otros sectores sociales o culturales, situaciones en las que la *etnicidad* actúa como un factor crucial para la solidaridad de un grupo dinamizando normas, creencias y valores que otorgan un marco posible para el comportamiento. Incluso en los ámbitos urbanos o no tradicionales la estigmatización de la *identidad* por discriminación étnica puede dar como resultado un incremento crucial de la afirmación identitaria en función del contraste, tal como se advierte en el caso de muchos de los movimientos etnopolíticos indios cuyos líderes surgieron entre los migrantes urbanos (incluso los miembros de estados nacionales se comportarán como etnias en medios distintos al propio).

Esta *identidad explícita* parece girar en torno de símbolos considerados relevantes en forma coyuntural, pero que pueden llegar a cambiar configurándose como un variable repertorio de símbolos. Así, se recurre a emblemas seleccionados del repertorio cultural (ropa, lengua, hábitos, etcétera) para destacar el contraste, configurando *identidades emblemáticas*. Estos emblemas son asumidos y se desempeñan como signos diacríticos, es decir, distintivos de la *identidad*.

1.6.6. La lengua

Lo que más se ha discutido en relación a la existencia de elementos indígenas en el Caribe es el hecho irrefutable de la inexistencia de la lengua taína como un sistema de comunicación no solo en su calidad de lengua «viva», sino incluso como lengua «muerta». Como sabemos, en las Antillas los pueblos indios fueron, si no en su totalidad, sí casi prácticamente aniquilados y reemplazados por los esclavos africanos en el sistema de plantaciones, la adaptación al ambiente tropical regional sería transmitida

por los indios a las nuevas poblaciones, a pesar de que las matrices raciales básicas son las de europeo y africano, y mayoritariamente de africano, lo que se muestra en sus variedades negra y mulata. Pero aquí lo relevante es que, en muchos teóricos, entre los que destaca Guillermo Bonfil Batalla,³⁶ el criterio básico de la definición de un grupo étnico es el lingüístico, al que se remiten precisamente las denominaciones de los propios indios. Así, la comunidad de habla, que puede ser inclusive prehistórica en el caso de familias de lenguas agrupadas bajo un solo nombre, es erigida en el referente básico del grupo étnico. Muchos de estos teóricos acaban por plegarse al criterio censal manejado por las agencias gubernamentales: la lengua. Así, la expresión de la unidad y corporeidad del grupo étnico es el conjunto de hablantes de una lengua amerindia. Es decir, el concepto de grupo étnico es, desde esta perspectiva, el grupo de hablantes de una misma lengua; o sea que generalmente los nombres de las lenguas se utilizan también como nombre de un grupo étnico correspondiente o, en todo caso, se asume que los hablantes de una «misma lengua» son miembros de un mismo grupo étnico y viceversa. En otras palabras, dado que el principal criterio utilizado para definir a una etnia indígena es la lengua, al hablar de las etnias nativas se reproducen los mismos problemas a propósito de las lenguas. En los trabajos etnográficos la comunidad aparece como la unidad política o de organización social de mayor nivel; en tanto la unidad doméstica sería la unidad social mínima. Entre estos dos niveles se encontrarían los barrios y otras organizaciones sociales subcomunales a lo largo de líneas de parentesco de sangre y ritual (como el compadrazgo). La aparición de organizaciones indígenas pan-comunales y/o étnicas—esto es organizaciones que incluyen a todos los hablantes de un mismo idioma—son fenómenos más bien recientes y casi siempre han sido generados fuera de las instituciones indígenas tradicionales. De hecho una correspondencia uno a uno entre lengua y etnia no es siempre la norma. Basta con notar que no todos los que tenemos como lengua materna el castellano pertenecemos al mismo grupo étnico, cultural o nacional. Es decir, que cuando hablamos de un grupo étnico se hace referencia no solo a una lengua sino a un complejo cultural, económico, geográfico, social,

³⁶ Guillermo Bonfil B., *Utopía y revolución (El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina)*, México, Nueva Imagen, 1988.

ritual-religioso, político, etcétera. Todas las instancias como la economía, lo social, la política y otras, permanecen ambiguas, cuando no contradictorias con la definición sustentada por los teóricos a los que hemos venido haciendo referencia desde una perspectiva crítica. De esta manera se explica que existan grupos indígenas que no han perdido su identidad étnica, a pesar de haber perdido la lengua (lencas, por ejemplo). En México, han surgido estudios que sostienen que el espacio significativo en términos de la reproducción de las identidades étnicas de los pueblos originarios es el de la comunidad, cuyas características se definen en la comunalidad, la que tiene cuatro referentes fundamentales: la tenencia de la tierra, el trabajo, el gobierno y la fiesta comunales; también se consideran importantes y en la actualidad bajo discusión, en cuanto a su ponderación de su incidencia en la comunalidad, la lengua y la cosmovisión, pero la primera, aunque muy importante, no puede absolutizarse.³⁷ Sin embargo, esto no quiere decir que en el Caribe podamos encontrar grupos como los lencas, los cuales, si bien han perdido la lengua mantienen varios de los aspectos propios de su «comunalidad», lo cual no existe en los pueblos del Caribe; tales pueblos, como lo hemos dicho reiteradamente, no son ni indígenas, ni europeos, ni africanos, constituyen un Pueblo Nuevo, pero lo indígena como supervivencia etnocultural no desaparece porque no sobrevivió su lengua. Los elementos lingüísticos que perviven son de una riqueza incuestionable y abarcan buena parte de la cotidianidad actual de los pueblos del Caribe insular hispánico y es un referente importante.

1.6.7. Protoetnia y protocultura

Para una posible explicación de cómo pudo haber ocurrido la compleja transmisión de numerosos elementos etnoculturales indígenas desde las poblaciones prehispánicas hasta la actualidad, proponemos aquí una forma particular que nos permita conceptualizar esos complejos procesos etnoculturales que atraviesan los diferentes períodos históricos en que se desarrollan los azarosos encuentros, violentos choques y dramáticos desenlaces de la interacción de los grupos pertenecientes a las tres matrices étnicas fundamentales y que van desde la conquista

³⁷ Véase J. J. Rendón; M. Domínguez, 1988; F. Díaz, 1992.

y la colonización hasta la configuración del Caribe actual. Algunas de estas conceptualizaciones las desarrolla Darcy Ribeiro para el análisis de lo que él llama «configuraciones étnico-raciales» de América Latina. En dicho análisis utiliza los conceptos de protoetnia y protocultura refiriéndose a los primeros mestizajes que, en el caso de los Pueblos Nuevos como el que constituye la población caribeña se dio a partir del mestizaje entre europeos e indígenas (y en algunos casos, también con negros libertos y mulatos), como más adelante lo veremos con más detalle. Y es que el enfoque de Ribeiro sitúa el aporte de la etnografía en un plano más general que el tradicionalmente manejado por la Antropología no solo por instalar el estudio de los pueblos amerindios y afroamericanos en el plano de lo nacional, sino por abrir perspectivas nuevas y sugerentes al análisis de las realidades de «nuestra América», tales como la reflexión histórica que considera el papel de la diversidad étnica en los diferentes momentos constitutivos de las naciones americanas; o bien el análisis de las relaciones políticas, en sus diferentes niveles, con los matices que introduce la diversidad étnica, lo que conduce a procesos históricos a los que Ribeiro llama de *transfiguración étnica*. De tal forma que no se evada, al reconstruir la historia de América, la importancia de la participación política de los diversos grupos étnicos, como ha ocurrido hasta ahora con la historiografía liberal con los indígenas y los negros. Para este tipo de análisis, Ribeiro retoma muchos otros aportes conceptuales de la Antropología e incluso de la Sociología y con su capacidad de síntesis logra superarlos e integrarlos en una perspectiva aún más amplia, entendiendo a las etnias como producto de complejos procesos históricos que pasan por diferentes ciclos. Por ello, un concepto como el de protoetnia, nos permite explicar con mayor precisión los complejos procesos de la constitución de las formaciones socioculturales que, en el caso del Caribe, antes de la constitución de una etnia nacional, necesariamente pasó por una etapa en la cual indígenas y campesinos blancos de los estratos más pobres generaron un complejo mestizaje que en un cierto momento incluyó negros libres y mulatos con características diferentes a los demás sectores etnoculturales, quienes se constituyeron primero en pequeñas protocélulas étnicas. Este mestizaje arraigado a la tierra y a formas de producción y condiciones de vida heredados de los indígenas prehispánicos conforman

este tipo de conglomerado etnocultural al cual Ribeiro da el nombre de protoetnia, la cual sirvió de base para el desarrollo del proceso integrador de la criollidad y para lo que sería la constitución de una etnia nacional y su cultura e identidad nacional propiamente dichas. ¿Cómo superar las dificultades teórico-metodológicas entre cultura nacional y diversidad etnocultural de un país? Podemos recurrir, en principio a lo que proponen Mario Margulis y Birgitta Leander, quienes nos dicen que: «Para conciliar la aparente contradicción entre pluralismo cultural y cultura nacional hay que entender a esta última como proceso, como creación y como acción, como ‘unidad en la diversidad’, y por ende, como conjunto y clave de las diferencias y semejanzas nacionales, y no como depósito homogéneo e inexistente de características idénticas e inmóviles»³⁸. Aquí, entonces abordamos el proceso complejo de constitución de lo nacional en el plano de la cultura en el seno de la población dominicana, lo cual permite la configuración de una cierta identidad nacional autoasumida por esta población en diferentes momentos de su historia. Por todo ello, hay quienes prefieren hablar de identidades, en plural, puesto que una identidad nacional, en estado puro, químicamente concebida, no existe; los pueblos son el resultado de relaciones inter-étnicas que, en su esfuerzo por sobrevivir, se imponen, adaptan, o se asimilan, arrojando este proceso, casi siempre violento, las entidades que forjan las identidades. Pero también en esa dinámica predomina una forma, una manera de hacer, en la mayoría de la población y en este caso podemos entonces hablar de identidad nacional. No se trata, desde luego, de eliminar o ignorar la presencia cultural de los grupos conformados por minorías. En este sentido, la identidad nacional es la que representa el sentir en cuanto a valores sociales y culturales de la mayoría de la población, básicamente campesinos y los sectores populares urbanos.

³⁸ Mario Margulis y Birgitta Leander, «Migraciones hacia América Latina y el Caribe. Contexto histórico e influencia cultural», introducción a *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, coordinado por L. Birgitta; M. Margulis y O. Martínez Legorreta (relatores), serie «El mundo en América Latina», México, UNESCO/Siglo XXI editores, 1989, p. 23.

1.6.8. Transculturación

Otro concepto o categoría de análisis es el de transculturación y lo tomamos de Fernando Ortiz quien lo define de la siguiente manera: «Todo cambio de cultura es un proceso en el cual siempre se da algo en cambio de lo que se recibe; es un toma y daca, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente». ³⁹ El alcance conceptual de la transculturación, lo define su creador como «las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura [...], sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin [...], en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola». ⁴⁰

Lo que nos interesa destacar es que dicho concepto nos lleva a entender la relación de dos culturas en donde una de ellas es la dominante, pero desde la perspectiva de la transculturación se le concibe como una relación en la cual la imposición de los valores culturales dominantes no se realiza de manera absoluta, como lo presupone el concepto de aculturación. En la concepción de Ortiz, el grupo dominado culturalmente no es un simple objeto pasivo sobre el cual recae la acción del otro, sino se le considera un sujeto activo que resiste la dominación cultural a través de estrategias como la de asimilar de una manera particular (de manera deliberada o no) los contenidos culturales que se le imponen, de tal manera que el resultado es una nueva cultura o una nueva etnicidad o identidad

³⁹ F. Ortiz, *Contrapunto del tabaco y el azúcar*, La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1968: p. 13.

⁴⁰ F. Ortiz, «Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba», en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, 1983, p. 90.

étnica, en donde no solo se transforman los sujetos dominados, sino también los dominantes quienes a su vez se ven también modificados culturalmente en su relación con aquellos que son sometidos a su dominación. En el caso de las comunidades orientales, encontramos grupos que se han modificado a través de procesos de transculturación, de manera que no debemos esperar elementos culturales indígenas puros, sino persistencias étnico-culturales en una etnicidad nueva como es la actual.

Hay un estudio que nos ha sido de mucha utilidad para este tema, aunque no se trata del proceso en su conjunto, no obstante partir de él, pues solo se refiere, en su desarrollo específico, únicamente a las religiones tempranas aborígenes. Se trata de la obra *Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación*. En este trabajo Daisy Fariñas Gutiérrez considera fundamental el hecho demostrable de una simbiosis aborígen-hispano-africana, «conformada como resultado de un proceso de transculturación, y enriquecida por el aporte de nuevos pobladores, portadores de disímiles expresiones religiosas». ⁴¹ De esta manera, el estudio de los primeros contactos entre españoles e indígenas resultan muy reveladores. Y, efectivamente, existen sitios en donde este tipo de fenómeno se dio durante períodos de duración considerable y desde los inicios de la conquista y la colonización. Así, por ejemplo, en la Provincia de Holguín, en la cual se han realizado estudios arqueológicos como los del sitio de El Yayal, del barrio Yainabo en donde se «muestran objetos en los cuales se aprecia la interacción cultural aborígen-hispana»; al igual que en Chorro de Maíta y en El Porvenir, dos sitios que se encuentran en el Municipio de Banes y a los que nos referiremos más adelante, pues los visitamos en uno de nuestros viajes a la isla. ⁴² Esto quiere decir que contamos hoy con las pruebas arqueológicas de la manipulación, por parte de los aborígenes, de artefactos propios de los europeos, pero también se ha demostrado que estos (los europeos) asumieron también una serie de costumbres, hábitos y diversas formas culturales de los indios antillanos. Incluso, podríamos asegurar que algunas de estas manifestaciones continúan vivas aún en la actualidad. A mayor abundamiento sobre las

⁴¹ Daisy Fariñas Gutiérrez, *Religión en las Antillas. Paralelismos y transculturación*, La Habana, Editorial Academia, 1995, p. 84.

⁴² Ver, también, el trabajo de los arqueólogos Ernesto E. Tabío y Estrella Rey, *Prehistoria de Cuba* [1966]. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985, pp. 123-175.

supervivencias actuales resultado de la transculturación, «ayuda, nos dice Daisy Fariñas, a reafirmar el criterio de la participación aborígen en el proceso de transculturación, acudir en especial a la lingüística»; y apoyándose en Pichardo Moya⁴³ y Pichardo Viñals,⁴⁴ nos recuerda algo que se hace evidente cuando escuchamos la cantidad enorme de términos taínos en la toponimia, la botánica y en el habla cotidiana del Caribe; es decir, que tantas voces aborígenes no existirían si efectivamente la población indígena se hubiera extinguido tan rápidamente como comúnmente se sostiene. Más aún, «a la transculturación aborígen-hispana, se sumó la africana».⁴⁵ Y de ello hay múltiples pruebas, en cuanto a la convivencia en palenques de indios y africanos que seguramente favoreció el intercambio cultural, amén de muchas otras formas de interacción entre estas dos matrices etnoculturales.

Pero, además, estos fenómenos de transculturación fueron posibles gracias a la existencia de múltiples paralelismos culturales ya que tanto indígenas, como negros africanos y un amplísimo sector de blancos pertenecientes al populacho⁴⁶ español (de origen señaladamente andaluz y canario) tenían costumbres parecidas que no han sido suficientemente estudiadas, pero que seguramente ejercieron recíprocas influencias en ciertas situaciones de convivencia alejadas de los patrones de comportamiento impuestos por las autoridades tanto de índole política, como religiosa y económica.

1.6.9. El modo de vida «mestizo de Pueblo Nuevo»

Para entender el origen y la forma cómo utilizamos este concepto, nos vemos obligados a una rápida revisión de la constitución histórica concreta del campesinado de las Antillas hispánicas en su especificidad etnocultural. Los trabajos más recientes han podido trascender el obstáculo más difícil de vencer, el cual está constituido por la lejanía de la documentación primaria que se encuentra en los archivos españoles, y las historiografías cubana,

⁴³ F. Pichardo Moya, *Los indios de Cuba en los tiempos históricos*, Imprenta Siglo XX, La Habana, 1945.

⁴⁴ H. Pichardo Viñals, *Los orígenes de Jiguaní*, Editorial Universitaria, La Habana, 1966, p. 4.

⁴⁵ D. Fariñas, *Religión en...*, p. 86.

⁴⁶ Forma despectiva que se utilizaba durante la colonia para denominar a la parte más pobre de la población.

dominicana y puertorriqueña han tenido que crecer basándose en un cúmulo documental escaso y diverso. Así, recién comienza la investigación de una época histórica muy importante para el estudio de las identidades nacionales y sus matrices socioeconómicas.⁴⁷ Los primeros siglos durante los cuales se constituye una protoetnia y una protocultura de carácter mestizo y la configuración de un Pueblo Nuevo tiene una relevancia fundamental y con dificultades y limitaciones intentamos hacer un primer planteamiento de sus implicaciones teórico-prácticas en la comprensión de la conformación de las identidades en el Caribe insular de habla hispana.

Con todo, su impacto sobre las generalidades que subyacen en la discusión cultural ya comienzan a sentirse. Por un lado se hace necesario señalar con mayor exactitud las singularidades de cada una de las islas caribeñas Y por el otro, también se ha visto la urgente necesidad de ir integrando las historias locales en un enfoque global que abarque la historia del Caribe en su conjunto. Por ejemplo, siempre se consideró que el sistema de plantaciones había sido la experiencia matriz en la forja de las identidades caribeñas, y si bien ese pudo haber sido el caso en las colonias anglófonas, en las hispanas, la plantación, salvo en un breve período durante el siglo XVI, fue tardía o marginal en dicho proceso.⁴⁸ Como bien plantean algunos de los estudios que se han hecho desde las Pequeñas Antillas.

Cuando las islas del Caribe hispano entran en el ciclo azucarero tienen una densidad poblacional de enorme magnitud y, además, las sociedades de Cuba, de Santo Domingo y de Puerto Rico cuentan con una población campesina definida, con una cultura, con una ideología, con una idiosincracia que el sistema de plantación azucarera esclavista, aunque lo va a afectar, no va a poder absorber, y mucho menos destruir.⁴⁹

⁴⁷ Quintero, 1973, 1987; Scarano, 1987, 1990; Moscoso, 1984; Duany, 1985; Carrión, 1986; Picó, 1979, 1984, 1985, 1986, a, b, 1990.

⁴⁸ Así lo hace notar Pedro L. San Miguel en uno de sus trabajos, aunque no le considera relevancia a lo indígena: «... los estudiosos y letrados han privilegiado a la plantación como objeto de reflexión. Tanto la historiografía, como la sociología, la antropología y la economía han considerado al sistema de plantación como paradigma de la formación social y cultural antillana», P. L. San Miguel, *El pasado relegado*, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria/FLACSO/DEGI-UPR, 1999, p. 47.

⁴⁹ F. Scarano, «Congregate and control: The Peasantry and Labor coercion in Puerto Rico before the age of sugar, 1750-1820», *New West Indian Guide*, Vol. 63, Núms. 1-2m., 1990.

Esa población campesina había adquirido su personalidad a través de un proceso de siglos, donde la inmensa mayoría se había desarrollado al margen de la esclavitud y de las instituciones del Estado.⁵⁰ Moscoso, por su parte, llama al modo de producción dominante en los siglos XVII y XVIII, durante los cuales se fragua la cultura campesina como «colonial seignorial-mercantile latifundism», que pasa a describir como «...a specific non capitalist system of production, that, in the colonial setting».⁵¹ Este trabajo pionero, clarifica y desmitifica un importante período histórico que permanecía en la bruma de las explicaciones coloniales. Y aunque el esquema es elaborado sobre Puerto Rico, es en términos generales, aplicable a Cuba y Santo Domingo. En las tres islas fue el latifundismo ganadero la estructura socioeconómica que prevaleció y que sirvió de marco a la cultura campesina. Según algunos, dicho modo de producción comenzó desde la segunda mitad del siglo XVI, a raíz del paso de la minería al azúcar y la ganadería. Esa fue también la época durante la cual los esclavos dejaron de ser el medio de producción principal para darle paso a la tierra. La historia de los hatos y su acaparamiento del espacio insular se trazan, pues, desde el primer siglo colonial. Pero el sistema latifundista, se afianza como el modo de producción dominante en el siglo XVII tras el colapso del azúcar y la economía del mercado. En ese nuevo orden también se afianza la pequeña propiedad para cultivos de subsistencia, que también tenía un historial de antigüedad. Este campesino pobre, y racialmente mixto, se insertó en el orden latifundista dominante, complementariamente en algunos casos, conflictivamente en otros, según nos explica Moscoso, por la poca necesidad laboral de los grandes propietarios. El latifundismo, pues, generó una «población superflua» independiente, aún cuando también limitaba el acceso a la tierra y restringía su potencial agrícola.

Dentro de ese campesinado pobre también surgieron modalidades culturales variadas según las diferencias de origen, de razas, de ocupaciones y

⁵⁰ El antropólogo norteamericano Sidney Mintz, a decir de Pedro L. San Miguel «ofrece la más abarcadora síntesis sobre las modalidades de formación histórica del campesinado», P. San Miguel, *El pasado...*, p. 50; «campesinado reconstituido» le llama al surgido en el Caribe. Pero, a diferencia de América Latina continental donde lo indígena sigue presente, según San Miguel, «...el campesinado comienza a forjarse, precisamente, a raíz de la destrucción de las sociedades aborígenes», *Ibidem*, p. 51.

⁵¹ F. Moscoso, «Land tenure and social change in Puerto Rico, 1700-1815», MS, 1984.

de relaciones con otros sectores sociales insulares. Como también se dieron diferencias de clase. El camino de ese campesinado no fue hacia la creación inmediata de una gran familia de criollos pobres. Pero en el transcurso del tiempo, en el ámbito de la cultura más amplia del comer y del vestir, de la vivienda, de la explotación de los recursos naturales, de la lucha contra el clima y las amenazas militares, fue surgiendo una cultura común a todos. Muchos de los elementos de esa cultura material y valorativa habían tenido su origen en las antiguas formaciones sociales prehispánicas que sobrevivieron y se reprodujeron en la medida en que sus descendientes directos y casuales los incorporaron al orden colonial. El proceso no fue racial sino cultural. Aún cuando hemos visto la supervivencia física del indígena, principalmente vía el mestizo, hasta épocas tardías, la cultura indígena la transmiten los relevos multirraciales que van llegando y transculturándose. La historia de las razas es importante cuando también representan unos particulares modos de vida. Y así fue en el Siglo XVI: blanco era sinónimo de lo europeo, y negro de lo africano e indio de lo americano. Pero el mestizaje quebró esa equivalencia cultural robándole a las razas todo su valor social.

Lo que resulta interesante es el simple hecho de que un sector racial que se creía eliminado muy tempranamente, el indígena, persistió por suficiente tiempo como para que su bagaje cultural sirviera de disolvente en muchos espacios de la cultura general. Los mestizos eran los portadores del conocimiento de la tierra y de sus recursos. En el contexto de una colonización precaria, económica y demográficamente, la transculturación favoreció los medios autóctonos más que los foráneos, al menos en la formación campesina. Los diferentes grupos culturales que entraron en contacto a partir de la conquista no lo hicieron en igualdad de condiciones. Españoles y africanos solo podían imponer sus costumbres en la medida en que sus recursos económicos y demográficos se lo permitieron. Tenían la desventaja inicial de ser ambos extraños a la tierra. Por tal razón el dominio colonial se afianzó en los pequeños centros urbanos, en los ingenios y parcialmente en los hatos. Pero esos no fueron más que fortalezas rodeadas por un mundo campesino que no pudieron dominar o someter. En la medida en que el latifundismo coincidió con un alejamiento de la metrópoli, comercial y culturalmente, así también se fue debilitando su capacidad para ampliar la zona de colonización. La inmigración blanca durante los siglos XVII y XVIII fue poca y lenta. Su modelo de cultura tuvo el mismo cauce y el mismo

ritmo. Tampoco debemos ignorar que la cultura del blanco no fue monolítica. El imperio español estaba compuesto por facciones, grupos étnicos y regionales (vascos, castellanos, andaluces, etc.) intereses de grupos y de clases diferentes: mineros, latifundistas, comerciantes; jesuitas y franciscanos, la oficialidad burocrática del gobierno, la oficialidad militar, entre otros. Esta distinción dentro del mundo blanco metropolitano se complicaba más en las Antillas con el flujo de desafectos políticos y religiosos y por el contacto continuo con contrabandistas extranjeros que en su mayoría eran protestantes. Los efectos de todas estas influencias pluriculturales sobre el proceso de criollización y sobre la cultura oficial no se han estudiado. Pero actuaron, obviamente como debilitantes de esa cultura «hispana» supuestamente hegemónica y forjadora de las identidades primarias.

El campesinado pobre, forzado a distanciarse de las tierras selectas que bordeaban los focos urbanos optó por un patrón de asentamiento de dispersión. Quintero interpreta este patrón como de repliegue defensivo y ve en él a un sector social inseguro y débil.⁵² Sin embargo, las quejas que tanto los hateros como los oficiales reales lanzan contra el campesino pobre de esos siglos refleja temor e inseguridad en sus contrapartes de clase. El patrón de dispersión debe verse como medida defensiva contra el Estado y como una contracultura. Además, sus asentamientos no fueron de aislamiento.

Es importante señalar también que esa cultura campesina criolla fue surgiendo dentro de un panorama demográfico marcadamente bajo. En Cuba, por ejemplo, la población total a principios del siglo XVII no ascendía a más de 20,000 habitantes,⁵³ y cien años después apenas a 50,000.⁵⁴ La Española de 1609 contaba con una población de cerca de 17,000 personas y decreciente. Ciento cuarenta años después, en 1737 no tenía más de 6,000 habitantes.⁵⁵ Para 1650 la población de Puerto Rico se ha estimado en unas 7,000 personas y en 1749 en no más de 27,000

⁵² Quintero, «The rural-urban dichotomy in the formation of Puerto Rico's cultural identity», *New West Indian Guide*, Vol. 61, Núms. 3-4., 1987.

⁵³ Marrero, *ob. cit.*, Vol. III, p. 18.

⁵⁴ *Ibid.*, Vol. III, p. 64.

⁵⁵ J. Gil-Bermejo, *La Española, anotaciones históricas, 1600-1650*, Escuela de Estudios Hispánicoamericanos, Sevilla, 1983, p. 81.

habitantes.⁵⁶ Estos datos nos indican, primero, que la baja demográfica debe haber sido uno de los factores que neutralizaron el conflicto en torno a las tierras; siempre hubo espacios suficientes para compensar los reclamos de unos y otros. Lo cual podría explicar también por qué no se llegó a lo que Quintero llama el desarrollo de «una cultura antagónica a la de la clase terrateniente hacendada», lo cual permitió «la incorporación o aceptación de muchos de sus elementos culturales en la cultura dominante».⁵⁷ Es decir, que importantes contradicciones que existían dentro de la formación social campesina simplemente no afloraron como para evitar el surgimiento de una cultura, e incluso de unas identidades sociales compartidas. En segundo lugar, la dinámica de las identidades se dio en el interior de grupos demográficamente pequeños. Es dentro de este contexto que podemos sostener que durante los siglos XVI al XVIII se produce un proceso histórico de transfiguración etnocultural mediante el cual se constituye una cultura campesina criolla. Cultura e identidades compartidas, toda vez que las contradicciones de esa formación social campesina no afloraron como para evitar su surgimiento. Se conservaron de alguna manera los vasos comunicantes entre sectores campesinos con diferencias de clase.

La pequeña agricultura fue el sector de actividad más característica de la cultura mestiza. La técnica de quema y roza aborígen, el uso de la coa como herramienta básica, los productos primarios (yuca, batata, yautía, maíz, algodón y tabaco) delatan sus orígenes ancestrales.⁵⁸ Los cultivos nuevos nunca desplazaron a los antiguos, se incorporaron y enriquecieron el modo agrícola. Más que el número de elementos característicos, el modo mestizo era una idiosincrasia, una forma de valorar el espacio y la naturaleza. Esa valoración se conserva en los vocablos indígenas

⁵⁶ López Cantos, «Emigración Canaria a Puerto Rico en el Siglo XVIII», *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1984, p. 100; Padilla, *ob. cit.*, 1985.

⁵⁷ Quintero, «Historia de unas clases sin historia», *Cuadernos CEREP*, Río Piedras, Puerto Rico, 1983, p. 27.

⁵⁸ En el trabajo de Pedro L. San Miguel, citado arriba, se dan datos que reiteran la aparición de cultivos como el tabaco, el cacao, la yuca, etcétera. Y para el Cibao, llega a sostener que: «...en esta región de Santo Domingo surgió un campesinado que a partir del siglo XVIII vino a estar fuertemente identificado con el cultivo del tabaco», P. L. San Miguel, *El pasado...*, p. 53.

del español antillano que nombran la geografía: sabana, seboruco, cayo, mangle, manigua, cacimba, jagüey, sao, babiney, batey y conuco. Y quizás más indicativo aun era la poca valoración por la propiedad de la tierra. Buitrago nos dice que era el elemento inmigrante blanco quien se afanaba por poseer la tierra, no el campesino criollo.⁵⁹ El campesino pobre era itinerante, quemaba parches de bosques nuevos y sembraba sus conucos por el tiempo que tomaba el que nacieran los cultivos.

El arado y los fertilizantes brillaron por su ausencia en los campos hasta entrado el siglo XX. Y los cronistas del siglo XVIII se desbordan en sus identificaciones de los elementos indígenas en las prácticas campesinas de entonces. Por eso nos limitamos en los ejemplos. Pero igualmente podríamos abundar en actividades complementarias, como la pesca y la recolección.⁶⁰

La etnobotánica, tan desatendida por la mayoría de los historiadores, documentaría las numerosas actividades que caracterizaron el modo de vida mestizo en su relación con el medio ambiente, en particular con la rica y variada flora insular. Las extracciones para fines medicinales y necesidades prácticas son tan numerosas como ilustrativas: abortivos, afrodisiacos, astringentes, desinfectantes, sedantes, cicatrizantes, diuréticos, insecticidas, venenos; y se trataban dolores de muelas y de cabeza, tumores, fiebres, problemas menstruales, hemorragias, disentería, quemaduras y sífilis.⁶¹ De la misma manera, el campesino era el práctico en la elaboración de tintes, resinas, cestería, cordelería, venenos para la pesca, maderamen para construcción, aceites, implementos variados e hilado de algodón. Muchos de estos productos siempre retuvieron sus nombres indígenas. No se requiere mucha imaginación para comprender que estas extracciones de la naturaleza no eran ni espontáneas ni improvisadas. Los recursos naturales no tienen significación en sí mismos si no se reconoce el esfuerzo humano que los domestica y los transforma en utilidad social.⁶² El modo de vida mestizo en estos Pueblos Nuevos representó una acumulación de conocimientos

⁵⁹ C. Buitrago Ortiz, *Los orígenes históricos de la sociedad precapitalistas en Puerto Rico*, Ediciones Huracán, Río Piedras, 1976, p. 29.

⁶⁰ R. Price, «Caribbean Fishing and fishermen: A historical sketch», en *American Antiquity*, 68, 1966.

⁶¹ H. A. Liogier, *Plantas medicinales de Puerto Rico y el Caribe*, Ediciones Iberoamericana, San Juan, Puerto Rico, 1990.

⁶² I. Vargas Arenas, «Sociedad y naturaleza: En torno a las mediaciones y determinaciones para el cambio en las FES preclasistas», *Boletín de Antropología Americana*, Núm. 13, 1985.

muy antiguos que difícilmente los recién llegados podían adoptar sin la fiscalización de una tradición de trabajo viva que les orientara. Más que opciones útiles representaba una profunda valoración alterna. Todo este variado inventario de conocimientos nos ayudan a comprender cómo el campesino pobre se insertó en el orden social y se hizo indispensable. No solamente era el recurso laboral sino que era el artesano rural por excelencia. De todos estos aspectos hemos retomado elementos que continúan presentes actualmente, para integrarlos en un esquema que más adelante delineamos y en el que tratamos de organizar de una manera más o menos sistematizada los resultados de nuestro trabajo de campo.

Finalmente, el modo de vida mestizo también se caracterizó por dos actividades de continuidad histórica y de hondos efectos en el proceso de formación de identidades. El contrabando y el servicio militar. Uno lo enfrentó con el Estado y el otro lo integró al mismo. El contrabando como experiencia formativa ha tenido más influencia en la idiosincrasia criolla que la religión oficial. Experiencia que, por supuesto, llega a nuestros días. Y la experiencia militar también. Sobre los hombros de los campesinos pobres se organizó la defensa de la isla. Las milicias urbanas se destacaron durante siglos –mucho más que el ejército español capitalino– frente a las numerosas incursiones extranjeras, generando entre ellas un alto espíritu de cuerpo. Su organización era clasista y, después de 1765, racista. Su oficialidad se reclutaba del sector pudiente. No sabemos cómo es que todas estas actividades dividieron o consolidaron lealtades y ayudaron a forjar identidades. Pero comenzamos a comprender mejor el carácter de la cultura que le servía de fundamento.

Decididamente, el alborear el siglo XIX, en las regiones rurales de las colonias españolas en el Caribe se había articulado y definido una cultura criolla,⁶³ que por no ser española, ni taína, ni africana, hemos preferido llamar «mestiza de Pueblo Nuevo». A veces se olvida que no todos los mestizajes son iguales y menos en el terreno cultural. Además, por ser un proceso sumamente complejo y en constante transformación, no se le comprende cabalmente si no se le ve como producto de infinidad de elementos diversos en constante transculturación. Esta nueva cultura no era igualitaria porque se dividía en clases pero compartía una experiencia

⁶³ Juan José Arrom, 1971, *ob. cit.*

histórica y una comunidad de símbolos y valores que le distinguían frente a la cultura urbana, elitista y colonial.

Los primeros proyectos nacionales en el Caribe, aparte del haitiano, surgieron de la clase media criolla urbana pero con fuertes nexos en esa cultura campesina mestiza, tradicional. Con ellos surgen los primeros focos independentistas y las primeras interpretaciones de la historia y de sus culturas. Racial y culturalmente mestizos, como la inmensa mayoría de sus pueblos, afincaron sus proyectos libertarios en las singularidades que les distinguían y les distanciaban de la élite blanca y extranjerizante. Por eso frente al autoritarismo político colonial enarbolaron los postulados del liberalismo, frente al racismo, los del abolicionismo y la igualdad de las razas, frente al catolicismo austero y represivo, la libertad de cultos y el laicismo; y frente al modelo cultural europeizante, el nativismo y el indigenismo. Todas estas valoraciones habían sido parte de la experiencia histórica campesina y ahora se intelectualizaban políticamente al calor de las doctrinas e influencias adquiridas del exterior. Aquellos primeros brotes nacionalistas pudieron sofocarse en el trajín político del siglo XIX porque su sector de clase expositor, el campesino pobre, al menos en Puerto Rico, Santo Domingo y en buena medida en la región oriental cubana, no fue el sector ascendente y más fuerte del criollismo. Los hacendados, sus parientes culturales, fueron trastocando la simbología cultural de sus proyectos en la medida en que se diluían en el oportunismo político.⁶⁴

⁶⁴ Quintero, «The rural-urban...», en *ibidem*.

CAPÍTULO DOS

LOS ESTUDIOS SOBRE LOS TAÍNOS

En este capítulo, incluimos una breve mención de los textos, a nuestro juicio, más importantes sobre el estudio de los aborígenes antillanos, acompañados de algunas preguntas y ciertas consideraciones que nos merecen dos o tres de los muchos puntos a debate que dejan planteados dichos textos, anotando, por último aquellos aspectos que consideramos claves para el conocimiento básico de los antepasados caribeños.

2.1. Algunos textos y autores

En un trabajo que se acaba de publicar como libro,¹ nos referimos a los estudios acerca de los taínos que nos sirvieron de base para el desarrollo de la investigación correspondiente. Estos estudios han sido publicados en distintas épocas y han sido elaborados por autores de diversa procedencia, profesión o actividad humana en general. Nos interesaba proporcionar al lector medio en México, interesado en la materia, información que no está a su alcance por múltiples razones. Para realizar nuestra investigación en su totalidad, además del trabajo de campo que nos proporcionó datos sobre la situación actual de los descendientes de aborígenes caribeños y la consulta de archivos parroquiales sobre la población aborigen existente en diferentes épocas sobre las cuales se conserva información,

¹ Serna Moreno, *Cuba, un Pueblo Nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental*, México, CC y DEL-UNAM, 2007, 221 pp. (lo incluido en este libro es parte de una investigación que realizamos en el Caribe insular de habla hispana, la cual abarcó, además de Cuba, a la República Dominicana –cuyo texto presentamos aquí con algunas modificaciones–, a Puerto Rico y a una organización de caribeños emigrados a Nueva York).

recurrimos a una enorme cantidad de fuentes bibliográficas y, entre ellas, a las etnohistóricas.

Las fuentes etnohistóricas están integradas por obras que nos dejaron exploradores como Cristóbal Colón, misioneros como Fray Ramón Pané y Fray Bartolomé de las Casas, conquistadores y colonizadores como Gonzalo Fernández de Oviedo, cronistas como Pedro Mártir de Anglería, entre otros, así como los documentos oficiales de la Corona y del gobierno colonial. Sin embargo, y como bien apunta Don Ricardo E. Alegría, erudito puertorriqueño en estos menesteres, «estas fuentes [...] solo nos ofrecen información sobre los habitantes de las islas visitadas por los españoles en el momento de la conquista y colonización. Nada refieren [...] sobre los aborígenes que habían vivido en ellas muchos siglos antes del Descubrimiento de América. A estos primitivos pobladores de las Antillas solo podemos conocerlos a través de la investigación arqueológica».²

En este terreno señalado por el doctor Alegría, gracias al esfuerzo de estudiosos e investigadores, unos desde las últimas décadas del siglo XIX y otros durante el siglo XX, se ha venido enriqueciendo nuestro conocimiento de importantes aspectos de la historia y cultura de los taínos. Aunque son muchos estudios, la mayoría de ellos no ofrecen una visión general de la cultura de los antiguos habitantes de las Antillas Mayores. Sin embargo, haciendo uso de la poca información histórica y arqueológica que estaba disponible emprendieron la difícil tarea y nos han dejado valiosísima información en este campo. Entre los que lo hicieron durante el siglo XIX, destaca la obra de Agustín Stahl,³ la de Nicolás Font Roldán, *Cuba indígena* y la de Antonio Bachiller y Morales.⁴ Otra obra de esos años fue la de Frederick Ober. A principios del siglo XX, sobre todo durante las primeras dos décadas,⁵ los arqueólogos norteamericanos se interesaron por la inves-

² «Apuntes en torno a las culturas aborígenes de Puerto Rico», en Ricardo E. Alegría, y Eladio Rivera Quiñones [editores], *Historia y cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo Editores/Fundación Francisco Carvajal, 1999, p. 11.

³ Agustín Stahl, *Los indios borinqueños: estudios etnográficos*, San Juan, Imprenta y Librería de Acosta.

⁴ Antonio Bachiller y Morales, *Cuba primitiva: origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y la Lucayas*, La Habana, 1881.

⁵ Frederick A. Ober, *Aborigines of the West Indies. Proceeding of the American Antiquarian Society*, Worcester, Mass., 1895.

tigación y estudio de los aborígenes antillanos. Y, así, se realizaron trabajos como los de Jesse Walter Fewkes.⁶ Una interesante síntesis en torno a la arqueología y etnografía antillana es la de Thomas Joyce, *Central America and West Indian Archaeology*.

En Cuba sobresale la obra de Mark Harrington;⁷ en Puerto Rico destaca Cayetano Coll y Toste;⁸ mientras en Santo Domingo, Narciso Alberti y Bosch⁹ y, también en la Española, realiza su estudio Herber Krieger, autor de *Aborígenes of the Ancient Island of Hispaniola*.

Por otro lado, el Departamento de Antropología de la Universidad de Yale se interesó en los años 30 por la arqueología de las Antillas Mayores. Algunos de sus más destacados estudiosos llevan a cabo importantes excavaciones en varias de las islas. Entre sus contribuciones centrales podemos señalar las de Froelich Rainey, *Rican Archaeology*; Cornelius Osgood,¹⁰ e Irving Rouse.¹¹ En 1992, Rouse publica una magnífica síntesis sobre la cultura taína partiendo de sus investigaciones arqueológicas y etnohistóricas en el Caribe insular: *The Taíno rise and Decline of the People who Greeted Columbus*.¹²

Un estudio seminal en torno a las culturas antillanas es la obra del estudioso sueco Sven Loven, *Origins the Tainas culture of the west Indies*.¹³ Durante las últimas décadas los estudios arqueológicos y etnohistóricos han adquirido gran popularidad en las Antillas y son numerosos los ensayos valiosos que se han publicado en torno a diversos aspectos de las diferentes culturas aborígenes. Sobresalen las obras de los cubanos: Felipe Pichardo

⁶ Jesse Walter Fewkes, *Aborígenes of Porto Rico and Neighboring Islands, Twenty-fifth Annual Report of the U.S. Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, Washington, D.C. 1907*. Reimpresión: Johnson Reprint Co. New York, 1970. y *A Prehistoric Island Culture Area of America, XXIV Annual Report (1912-13)*, Washington: Bureau of American Ethnology, 1922.

⁷ Mark Harrington, *Cuba before Columbus*, New York: Museum of the American Indians, Haye Foundation. 1921, Versión en español: 1935, La Habana. 2 tomos.

⁸ Cayetano Coll y Toste, *Prehistoria de Puerto Rico*. San Juan, Tipografía Boletín Mercantil, 1907.

⁹ Alberti y Bosch, Narciso, *Apuntes para la historia de Quisqueya*, Rep. Dominicana, Progreso, 1912.

¹⁰ Cornelius Osgood, *The Ciboney Culture of Cayo Redondo*. Cuba, Yale University Press, New Haven, 1942.

¹¹ Irving Rouse, *Porto Ricans Prehistory*. Scientific Survey of Porto Rico and Virgin Islands, Vol. 18, pts. 3-4. New York: New York Academy of Sciences, 1952.

¹² New Haven y Londres, Yale University Press, 1992.

¹³ Gotemborg, 1935.

Moya, quien elaboró textos pioneros en muchos aspectos;¹⁴ Fernando Ortiz máxima autoridad en la etnología cubana cuya obra es ya de alcance internacional;¹⁵ Ernesto E. Tabío y Estrella Rey, cuyo libro es ya un estudio clásico;¹⁶ asimismo, tenemos los trabajos de Ramón Dacal Moure,¹⁷ Manuel Rivero de la Calle cuyos aportes de excelencia han merecido diferentes análisis por especialistas de la materia;¹⁸ la obra excelente de José M. Guarch;¹⁹ José Juan Arrom,²⁰ autor de múltiples y cimeras investigaciones sobre la lengua aruaca; Sergio Valdés Bernal²¹ lingüista cuyos trabajos han abierto camino a la comprensión y valoración del legado cultural aruaco, Jesús Guancho Pérez especialista en antropología cultural y autor de múltiples obras sobre cultura cubana y sus características etnohistóricas;²² Olga Portuondo;²³ quien trabajó los inéditos de Fernando Ortiz y los trabajos realizados por la uruguaya Lillían Judith Moreira de Lima (en Cuba) a quien me referiré más adelante.²⁴ Pero también los dominicanos: Manuel Antonio

¹⁴ Felipe Pichardo Moya, *Caverna, costa y meseta*, La Habana, Biblioteca de Filosofía y Sociología, 1945, v. 18 y *Cuba precolombina*, La Habana, 1949.

¹⁵ Fernando Ortiz, *Historia de la Arqueología indocubana*, Cultural (Colección de libros cubanos, v. 33) Cultura, 1935 y *Las cuatro culturas indias de Cuba*, La Habana, (Biblioteca de Estudios Cubanos, v. 1), 1943.

¹⁶ Ernesto E. Tabío y Estrella Rey, *Prehistoria de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985, 234 pp. más ilustraciones.

¹⁷ Ramón Dacal Moure, *Método experimental para el estudio de artefactos líticos de culturas antillanas no-cerámicas*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, Departamento de Antropología, 1968.

¹⁸ Ramón Dacal Moure y Manuel Rivero de la Calle, *Arqueología aborigen de Cuba*, La Habana, Gente Nueva, 1986, 174 pp.

¹⁹ José M. Guarch, *El taíno de Cuba*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, 1976.

²⁰ José Juan Arrom, *Fray Ramón Pané: relación acerca de las antigüedades de los indios*, 8ª edición, México, Siglo XXI, 1988.

²¹ *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba*, La Habana, Academia, 1991.

²² Entre otras: *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana, Ediciones Unión de la Fundación Fernando Ortiz, 1996; además de monografías como: *Procesos etnoculturales de Cuba*, La Habana, 1983; *Caldije estudio de una comunidad bairiano-cubana*, Santiago de Cuba, 1988; *Significación canaria en el poblamiento hispánico de Cuba*, Santa Cruz de Tenerife, 1992; *Valentín Sanz Carta en Cuba: un itinerario vital*, Las Palmas, 1993. Así como múltiples artículos sobre diversos aspectos de la cultura cubana y sus características etnohistóricas.

²³ *La Virgen de la Caridad del Cobre. Símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1995.

²⁴ Lillían J. Moreira de Lima, *La sociedad comunitaria de Cuba*, La Habana, Félix Varela, 1999.

García Arévalo,²⁵ Marcio Veloz Maggiolo,²⁶ Frank Moya Pons,²⁷ Roberto Cassá,²⁸ los puertorriqueños Ricardo Alegría,²⁹ Luis Chanlatte,³⁰ Sebastián Robiou Lamarche³¹ y algunos otros de diferentes lugares como Daniel Lévine,³² y Esteban Mira Caballos,³³ que han dado a conocer al mundo las costumbres y el arte de este pueblo; y, en lo que se refiere a los aspectos más específicos de su cultura y su religión, estos han podido reconstruirse, en buena medida, debido a la obra del fraile Ramón Pané.³⁴

²⁵ Manuel Antonio García Arévalo, *El arte taíno de la República Dominicana*, Barcelona, Artes Gráficas Manuel Pareja, 1977.

²⁶ Marcio Veloz Maggiolo, *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*, Singapur, Mc Graw-Hill Far Eastern Publishers, 1972; *La isla de Santo Domingo antes de Colón*, Santo Domingo, Edición del Banco Central de la República Dominicana, Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1993, 211 pp.

²⁷ Frank Moya Pons, «Los taínos», en *Arte Taíno*, 2ª edición, Santo Domingo División de impresos del Banco Central de la República Dominicana, 1985.

²⁸ Roberto Cassá, *Los taínos de la Española*, Santo Domingo, Editora Alfa & Omega, 1974; *Los indios de las Antillas*, Madrid, MAPFRE, 1992, 330 pp.

²⁹ Ricardo E. Alegría, *Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523*, 2ª edición, Barcelona, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1986, 104 pp., primera edición 1978; *El uso de la incrustación entre los indios antillanos*, San Juan, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe/Fundación García Arévalo, Santo Domingo, República Dominicana, 1981; «Apuntes en torno a las culturas aborígenes de Puerto Rico», en *Historia y cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo Editores, bajo los auspicios de la Fundación Francisco Carvajal, 1999.

³⁰ Luis A. Chanlatte Baik, e Yvonne Narganes Storde, *La nueva arqueología de Puerto Rico (Su proyección en las Antillas)*, 1990, Santo Domingo.

³¹ Sebastián Robiou Lamarche, *Taínos y caribes. Las culturas aborígenes antillanas*, prólogo por Ricardo Alegría, San Juan, Editorial Punto y Coma, 2003, 288 pp.

³² Daniel Lévine, «Les américains de la première rencontre» («Los americanos del primer encuentro») en *Amérique, continent imprévu: la rencontre de deux mondes (América, continenté imprévu: el encuentro de dos mundos)*, París, Bordas, 1992.

³³ Esteban Mira Caballos, *El Indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla-Bogotá, Muñoz Moya Editor, 1997.

³⁴ Fray Ramón Pané, fraile de la orden de San Jerónimo que acompañara en su segundo viaje a Cristóbal Colón, quien le encomendó que estudiara y describiera la religión y los rituales de los taínos de la Española. Su crónica, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, es la única fuente directa que queda sobre los mitos y ceremonias de los antiguos pobladores de las Antillas, además de que, por su fecha de redacción, resulta ser el primer libro escrito en español en el Nuevo Mundo. Como el manuscrito original se perdió, lo único que hasta el momento ha podido conocerse del relato de fray Ramón Pané sobre las creencias y prácticas religiosas de los aborígenes antillanos, es el resumen en latín del cronista Mártir de Anglería; el extracto en

Por otro lado, el antropólogo estadounidense Julian H. Steward³⁵ propuso una teoría mediante la cual explica que numerosas culturas precolombinas descienden de un tronco racial y lingüístico común, cuyas raíces provienen de la región amazónica sudamericana³⁶. Y aquí habría que mencionar la obra de R. R. Gates³⁷ quien debatió con Fernando Ortiz asegurando, con razón, que lo indígena sí tenía que ver con la cultura cubana de nuestros días.

Sobre la denominación de taínos a este grupo étnico y a su cultura habría que recordar que casi todos los habitantes encontrados por Cristóbal Colón en las Antillas hablaban dialectos procedentes de la lengua aruaca continental, que era común a numerosos grupos venezolanos.³⁸

José M. Guarch, *El taíno de Cuba*,³⁹ y Valdés Bernal,⁴⁰ explican que el término *taíno* tuvo su origen en una expresión utilizada por los aborígenes para que no los confundieran con los caribes y al ver a los europeos, gritaban taíno (de *tai*, «noble» y de *no*, que en lengua Aruaca equivalía al pronombre «nosotros») para expresar: «nosotros, los nobles o buenos». Retomado por los conquistadores este término devino calificativo étnico, aplicado en general a las comunidades agroalfareras de las Antillas Mayores.

Por otra parte, encontramos también de mucha utilidad el esquema taxonómico que nos proporciona Ricardo Alegría en uno de sus más

español de Las Casas incluido en los capítulos CXX, CLXV y CLXVII de su *Apológica historia de las Indias*, así como la traducción al italiano por Alfonso de Ulloa (impresa en Venecia en 1571) del capítulo LXI de la *Historia del Almirante Cristóbal Colón*, hecha por su hijo Fernando (Pané, *ob. cit.*, 1990, p. 14). José Juan Arrom, *Fray Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los indios*, siglo XXI Editores, México, octava edición, 1988. Para una mejor comprensión de la obra del padre Pané se recomienda la lectura de José Juan Arrom: *Ibid*, Siglo XXI Editores, México, octava edición, 1988.

³⁵ *Ethnicity*, W.E.B., Du Bois Lecture, Harvard University, 1994, y *Cultural Studies*, Vol. 4, Núm. 3, octubre, 1990.

³⁶ Rouse, *The Taínos...*, p. 27.

³⁷ «Studies in RACE crossing. The indians remnants in Eastern Cuba», *Genetic*, Núm. 27, 1954.

³⁸ Para mayores detalles, véase: José Juan Arrom, *Mitología y artes prehispanicas de las Antillas*, México, Siglo XXI, 1ª edición, 1975, p. 197.

³⁹ José M. Guarch, *El taíno de Cuba...*, p. 7-8.

⁴⁰ Sergio Valdés Bernal, *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba*, La Habana, Academia, 1991, t. 1.

recientes trabajos. En este esquema⁴¹ las culturas aborígenes que poblaron las Antillas se agrupan en tres grandes Complejos Culturales: Arcaico, Aruaco y Caribe; los cuales, a su vez, se pueden dividir en varias fases, tales como la Arcaica Tardía, la Saladoide, la Chicoide o Subtaína, la Taínoide (o taína propiamente dicha) y la Caribe. Por último, tenemos varias manifestaciones: la del Arcaico Temprano, el Arcaico Tardío, la de Hacienda Grande, la Cuevas, la Chicoide, la Ostionide o Subtaína y la Taína⁴². Con base en algunos datos proporcionados por R. Alegría abordamos el análisis del complejo arcaico; el complejo Aruaco lo complementamos con el análisis realizado por Frank Moya Pons quien divide este complejo en cuatro oleadas migratorias y en lo que se refiere a los taínos y su diferenciación del Complejo Caribe a la llegada de los españoles, nos basamos en los estudios realizados por Irving Rouse.

José Juan Arrom ha realizado una serie de estudios eruditos sobre los pocos términos que nos quedan de la lengua taína comparándolos con el «arahuaco legítimo» o lokono⁴³; estudios que nos ayudan a aclarar muchos de los interesantes misterios acerca de los topónimos, hidrónomos, fitónomos, zoónimos y así entender su manera particular de ver el mundo y su relación con sus formas de organización social.⁴⁴

⁴¹ «Esquemas...», tomado de Ricardo Alegría Ricardo, y Eladio Rivera Quiñones (editores), *Historia y cultura de Puerto Rico. Desde la época precolombina hasta nuestros días*, San Juan, P.R., Fundación Francisco Carvajal, 1999, p. 10.

⁴² Complejos, Fases y Manifestaciones: Complejos culturales: «un complejo viene a ser una gran unidad cultural que reúne expresiones que tienen un aparente origen común, que ocupa una extensa y determinada zona geográfica por largo tiempo y que mantiene características propias. Las variaciones regionales de los Complejos [Ricardo Alegría] las llama Fases y estas las subdivide en Manifestaciones que representan pequeñas unidades culturales locales», Sebastián Robiou Lamarche, *Tainos y caribes...*, p. 30.

⁴³ «Es bien sabido que los idiomas reflejan y a la vez moldean la manera de pensar del pueblo que los habla. En el caso del idioma de los taínos, obliterado hace casi cinco siglos y apenas estudiado desde entonces, es muy poco lo que de él se conserva. Pero aun así, haciendo un esfuerzo por reunir y analizar sus dispersas huellas, acaso todavía podamos vislumbrar algunos de los procesos mentales de los aborígenes antillanos a través de las palabras que nos han dejado», J. J. Arrom, «La lengua de los taínos: aportes lingüísticos al conocimiento de su cosmovisión», en varios, *La cultura taína...*, (pp. 53-63), p. 53.

⁴⁴ «...Y de ese proceso inferir cómo se veían a sí mismos y a sus semejantes, como identificaban las islas a donde llegaban y nombraban los accidentes geográficos que

En cuanto al enfoque histórico, encontramos en el libro de Lillian J. Moreira de Lima, una investigación que actualiza estudios anteriores «de acuerdo con las posibilidades que aportan las investigaciones arqueológicas, documentales y etnológicas».⁴⁵ A nosotros nos sirvió sobre todo su caracterización de las sociedades llamadas anteriormente «comunidades primitivas» y que ella denomina sociedades comunitarias señalando a la sociedad taína en una etapa de transición sobre la cual reflexiona de manera muy sugerente.

Uno de los más recientes esfuerzos por reconstruir la lengua taína haciendo uso de eruditos materiales es el del ilustre puertorriqueño Miguel Álvarez Nazario quien es autor de la *Arqueología lingüística taína*. Inspirado en el pensamiento y la obra del sabio británico Douglas McRae Taylor sobre la lengua garífuna beliceña y sumando a ello, el estudio crítico de las investigaciones realizadas sobre el aruaco sudamericano, tanto de Daniel Brinton sobre el lokono, como del P. Raymond Bretón, autor desde mediados del siglo XVI del valiosísimo vocabulario de los indios caribes miniantillanos, además de otros estudiosos del aruaco moderno como Pedro Henríquez Ureña,⁴⁶ Eliezer Narváez Santos⁴⁷, Humberto López Morales,⁴⁸ Aurelio Tanodi, María Vaquero y otros. Cabe aquí, mencionar también a otros estudiosos que elaboraron con infinita paciencia, parciales, pero muy importantes recopilaciones del vocabulario aborigen de las Antillas Mayores; así, en Cuba: Antonio Bachiller y Morales, *Cuba primitiva*,⁴⁹ y Rodolfo Domingo Cambiaso, *Pequeño diccionario de palabras*

en ellas descubrían, cómo se situaban ante su organización social y cómo percibían y caracterizaban la flora y la fauna que les rodeaba», *Ibidem*.

⁴⁵ *Ob. cit.*, p. 9.

⁴⁶ Henríquez Ureña, Pedro. *Para la historia de los indigenismos*. Papa y batata. El enigma del aje. Boniato. Caribe. Palabras antillanas. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1938. (Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana. Anejo III.)

⁴⁷ Eliécer Narváez Santos, *Bibliografía lingüística y extra-lingüística de Puerto Rico*, Editorial LEA, 1999.

⁴⁸ López Morales, Humberto: «Indigenismos en el español de Cuba», en *Estudios sobre el español de Cuba*, New York, Las Americas Publishing Co., 1971.

⁴⁹ La Habana, 2ª edición, 1883; Alfredo y Alfonso Zayas, *Lexicografía antillana*, 2ª edición, La Habana, 1932, 2 tomos; en Santo Domingo: Emiliano Tejera, *Palabras indígenas de Santo Domingo*, Santo Domingo, 1951, del mismo autor, *Indigenismos*, Santo Domingo, 1977, 2 tomos, nueva edición.

indoantillanas,⁵⁰ y en Puerto Rico: Cayetano Coll y Toste, *Vocabulario de palabras introducidas en el idioma español procedentes del lenguaje indoantillano*,⁵¹ Juan Augusto Perea y Salvador Perea, *Glosario etimológico taíno-español; histórico y etnográfico*,⁵² Mayagüez, 1941; Luis Hernández Aquino, *Diccionario de voces indígenas de Puerto Rico*.⁵³

2.2. Clasificación de los taínos desde la llegada de los españoles elaborada por Irving Rouse

Por último, Irving Rouse,⁵⁴ uno de los principales estudiosos de estos pueblos, propone, para diferenciar a los distintos grupos de taínos, una clasificación basada en el grado de cultura que alcanzaron. Rouse, considera que los taínos de la Española y Puerto Rico se distinguen naturalmente de los demás por haber sido más numerosos y los que alcanzaron el más alto grado cultural y propone llamarlos *clásicos*. Para aquellos que se asentaron en las islas Bahamas, Jamaica y la mayor parte de Cuba sugiere el término de *taínos occidentales* y para los que habitaban las islas orientales y sureñas más pequeñas —incluyendo las Vírgenes y las de Sotavento— el de *taínos orientales*.

Hasta aquí, en términos generales, he presentado los estudios sobre los taínos que utilicé en la elaboración de mi libro. Sin embargo, nuevas lecturas, que hice después de elaborado mi trabajo, me refuerzan la impresión que me quedó en el sentido de que hay varios aspectos que no quedan claros. Algunos, porque es prácticamente imposible resolverlos del todo por falta de documentación, como por ejemplo los puntos de migración de la población arcaica y, otros, por las dificultades técnicometodológicas que nos permitieran saber, por ejemplo, si estas sociedades eran aruacas o no. Asimismo, me pregunto qué tan legítimo es utilizar el nombre de taínos para algunos investigadores, a pesar de que a mí me queda claro que permite una caracterización más fina de la especificidad étnica de la región que me tocó investigar.

⁵⁰ Santo Domingo, Ediciones La Trinitaria, 3ª edición, 1998.

⁵¹ *Boletín Histórico de Puerto Rico*, San Juan, 1921, VIII, pp. 292-352.

⁵² Mayagüez, Puerto Rico, 1941.

⁵³ Bilbao, 1969; nueva edición, Río Piedras, 1977.

⁵⁴ Rouse, *The tainos...*, p. 7.

Sobre estas cuestiones, hace relativamente poco tiempo se publicó un trabajo de Sergio Valdés Bernal en la revista *Catauro*, Núm. 8. Trabajo en el que, a partir de las más recientes investigaciones arqueológicas, históricas y lingüísticas, se ofrece una visión actualizada de las comunidades etnolingüísticas que poblaron el Caribe insular hispánico en tiempos de la conquista europea. El objetivo de esta investigación ha sido definir los componentes indígenas del Caribe insular que participaron en el proceso de transculturación que dio origen a las modalidades nacionales cubana, dominicana y puertorriqueña de la lengua española.⁵⁵

Entre los múltiples aspectos interesantes tratados en este estudio, que precisan mucho más los posibles lugares de procedencia de los arcaicos, está el de señalar (además de lo señalado por los cronistas antes mencionados) que «la voz *taíno* podemos descomponerla en *taí-*, ‘noble, bueno, pacífico’ y *-no*’ sufijo pluralizador equivalente al pronombre español de primera persona del plural *nosotros*, o sea, ‘nosotros los buenos’, palabra que gritaban a los españoles para que no los confundieran con los *ague-rridos* ‘indios flecheros’ de las Antillas Menores a quienes se parecían al compartir la costumbre de deformarse el cráneo». A partir de estas precisiones me parece que quizá debiéramos considerar legítimo el uso del etnónimo taíno ya que desde mi punto de vista se trata de una autoadscripción, es decir, un endoetnónimo, o sea, que los taínos se daban este nombre a sí mismos y si partimos del criterio utilizado durante las últimas décadas por los pueblos originarios de América y del mundo a través de sus múltiples organizaciones, tendríamos que aceptar que, para ellos, no se les debe nombrar desde afuera sino que, aduciendo el derecho de autoadscripción, consideran que solo ellos pueden darse legítimamente el nombre que deseen.

En fin, sé que es muy difícil tener puntos de vista absolutos sobre este tipo de cuestiones, pero yo quisiera dejarlo planteado para abrir el debate.

⁵⁵ *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, año V, Núm. 8, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2003, p. 159.

2.3. Algunos elementos fundamentales sobre los taínos

Para los fines de un resumen con una visión general de la cultura taína, vale la pena señalar algunos puntos claves. Comenzaríamos por destacar que al momento del contacto con los españoles, en las Antillas se habían desarrollado sistemas de vida basados en una agricultura intensiva que originó una necesaria organización social cimentada en cacicazgos. En Santo Domingo y Puerto Rico estos cacicazgos tuvieron su máxima expresión, y mientras en el oriente de Venezuela la forma cacical no llegó a tener vigencia, en las islas alcanzó importante grado de desarrollo, incluyendo la parte oriental de Cuba.

Cuando el día 12 de octubre de 1492 Cristóbal Colón tocó las islas Bahamas o Lucayas poniendo pie en lo que luego se llamó «Nuevo Mundo», recorrió la costa oriental de Cuba y tocó por primera vez la isla de Santo Domingo, hecho que se produjo el 5 de diciembre de 1492. Los habitantes de esta costa norte correspondían a un grupo cultural con jefes tribales llamados «caciques», bajo cuyo mando se unificaban diversos poblados. Estos caciques llegaron a ser no solo jefes políticos sino religiosos, dentro de un sistema o modo de vida basado en la agricultura racional intensiva.

Las crónicas de fray Bartolomé de las Casas⁵⁶ nos describen las expresiones de asombro y admiración de Cristóbal Colón, quien al observar por primera vez las islas de Cuba y la Española dio testimonio de la belleza de la región, «[la isla] era la cosa más hermosa de ver que otra se haya visto [...] Lo más bello del mundo», así como del amable carácter de los nativos que la habitaban:

[...] son seres corteses y hospitalarios [...] seres de amor
que no son envidiosos, y serviciales para todas las cosas,

⁵⁶ Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), misionero dominico español que acompañó a Colón en su primer viaje y vivió largo tiempo en las Antillas; conservó el diario del almirante y continuamente lo parafrasea en sus obras: *Breve historia de la destrucción de las Indias* y la *Apologética historia de las Indias*. Asimismo, complementa sus crónicas con tres cartas de Colón a los reyes de España. Por todos conocido, por su incansable labor a favor de los nativos, como: «apóstol de las Indias» o «defensor de los indios».

y aseguro a sus altezas que pienso que en el mundo no hay mejor gente ni mejores tierras. Ellos aman a su prójimo como a sí mismos y tienen su habla la más dulce del mundo, y mansa y siempre con risa. Ellos andan todos desnudos, como su madre los parió, y también las mujeres, [...], muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos, y muy buenas caras; los cabellos gruesos cuasi como sedas de colas de caballos [...]. Pero sus altezas pueden creerlo, entre ellos guardan buenas costumbres y reina tal maravilloso ambiente que es un placer contemplar todo esto junto.⁵⁷

Según opinión de Roberto Cassá los taínos crearon un sistema agrícola capaz de generar excedentes productivos. Su desarrollo entró en la etapa cacical, es decir, en el dominio de la sociedad por los liderazgos y jefaturas que emergen dentro del proceso de la red de distribución y de intercambio en las sociedades tribales, las que funcionan dentro de sistemas colaborativos. El mismo autor considera que:

La agricultura taína, era capaz potencialmente de alimentar a poblaciones densas, en proporción no muy inferior a la de las altas culturas de Mesoamérica; pero esa productividad no era incentivada a la aplicación por presión demográfica especial, por lo cual subsistieron como actividades marginales la caza, la pesca y la recolección.⁵⁸

En las Antillas Mayores y las Lucayas se encontraban asentados varios pueblos autóctonos descendientes de un tronco étnico y lingüístico común: el de los aruacos, cuyos fundadores, como apuntábamos más arriba, inmigraron a las islas desde el territorio continental, colonizándolas en un orden de sur a norte, ya que las corrientes marinas por las que navegaron sus habitantes siguen esta dirección. Todos estos pueblos conocieron la

⁵⁷ Citado por Luis Nicolau d'Olwer, *Cronistas de las culturas precolombinas*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, pp. 16-35.

⁵⁸ Cassá. *Los taínos de la Española...*, p. 37.

agricultura, sin embargo solo los taínos de las Antillas mayores (también llamados *arawacos de las islas*)⁵⁹ practicaron la irrigación, lo que les permitió alcanzar una densidad de población considerable y que gradualmente propició el establecimiento de un sistema de organización social estratificado que requería de mano de obra colectiva para llevar a cabo los trabajos agrícolas comunitarios.⁶⁰

Las islas ofrecían gran diversidad de recursos alimentarios y un amplio espacio para la caza y la pesca. Sus habitantes mantenían entre ellos un amplio intercambio comercial, favorecido por la poca distancia que había entre las islas -la mayoría de las cuales son visibles entre sí-, distancia que permitía el desplazamiento en canoas o balsas, ya que estos pueblos desconocían el uso de la navegación a vela.

2.4. El complejo cultural aruaco

En el primer milenio antes de Cristo, indios que probablemente hablaban un dialecto de la familia lingüística Aruaca comenzaron a desplazarse, navegando por el río Orinoco, desde las selvas del interior de la región noroeste de la América del Sur hacia la costa de lo que hoy conocemos como Guyana y Venezuela. Yacimientos arqueológicos de estos indios se han encontrado en el Río Orinoco medio y en la costa de Venezuela. Estos indios han sido denominados *saladoides*⁶¹ por el yacimiento de Saladero, en Venezuela, donde por primera vez se les describió. Los indios saladoides eran agricultores y también conocían el arte de trabajar el barro. Las nuevas excavaciones han dado origen a un esquema cultural que divide al período agroalfarero en dos etapas durante las cuales se desarrollan

⁵⁹ De manera generalizada se llamaba *arawacos* (o aruacos, como hemos decidido decirles en nuestro trabajo) a los pobladores pacíficos de las costas del continente y a los taínos pobladores de las islas.

⁶⁰ Rouse, *The tainos...*

⁶¹ Para esta cultura, no utilizamos denominaciones etnohistóricas. Esto lo hacemos por considerar que en el caso de comunidades desaparecidas, como la *saladoide*, o que prácticamente no existían a la llegada de los españoles, es más correcto utilizar la denominación del yacimiento o sitio arqueológico que nos sirve como indicador junto con el material de mayor uso en la facturación de sus instrumentos.

cuatro migraciones agroalfareras (agro I, agro II, agro III y agro IV)⁶² (ver Cuadro en fuente).⁶³

Tres o cuatro siglos antes de Cristo, o sea hace más de dos mil cuatrocientos años, más o menos, grupos de estos indios comenzaron a moverse hacia las islas cercanas a la costa. La navegación la hacían en canoas, embarcaciones hechas de troncos de árbol ahuecados. Estos diestros navegantes, que pescaban por las islas cercanas a Venezuela, como en Trinidad y en Tobago, fueron poco a poco emigrando a través del arco de las Antillas Menores, donde los arqueólogos han encontrado evidencia de su presencia. Sus restos arqueológicos, y en especial su cerámica, se encuentran desde las costas de Venezuela, la isla de Trinidad, las Antillas Menores, islas Vírgenes, Vieques, Puerto Rico y la costa este de la República Dominicana. Fue así como hace dos mil doscientos años, arribaron estos primeros indios agricultores y ceramistas a las antillas Mayores, empezando por Puerto Rico.

Hasta la fecha, no se sabe con certeza cuales fueron las razones que obligaron a los arcaicos, grupos aborígenes de las selvas tropicales sudamericanas o de otras partes como la Florida, Yucatán o Centroamérica, a inmigrar hacia las islas del Caribe más de 4,000 años antes de Cristo; asimismo, se ignoran las causas por las que este movimiento continuara durante los 1,500 años siguientes. En opinión de Frank Moya Pons,⁶⁴ lo que sí parece seguro es que fue un proceso lento y discontinuo que abarca por lo menos cuatro etapas migratorias bien diferenciadas.

La primera, llamada por algunos arqueólogos la de los *grupos siboneyes* (que corresponden a los arcaicos tardíos). A estos grupos también se los conoce como *grupos arcaicos precerámicos* dada la total ausencia de restos arqueológicos en este material.⁶⁵

⁶² *La cultura saladoide en Puerto Rico. Su rostro multicolor*, Publicación del Museo de Historia, Antropología y Arte, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2002.

⁶³ Tomado de *Fauna y cultura indígena de Puerto Rico*, Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras, 1993, p. 52.

⁶⁴ Frank Moya Pons, «Los Taínos», en *Arte taíno*, División de Impresos del Banco Central de la República Dominicana, República Dominicana, 2ª edición, 1985.

⁶⁵ La aparición de objetos en barro cocido determina la aparición de las llamadas culturas cerámicas antillanas, cuya clasificación en igeris, subtaínos y taínos, responde más a un criterio etnológico cultural que estilístico en cuanto a sus representaciones artísticas.

Al segundo grupo (el cual corresponde ya al Complejo Aruaco) se le conoció como el de los *igneri*, ahora llamados *saladoides*. Se sabe que fueron excelentes ceramistas y que procedían del gran tronco⁶⁶ aruaco que aún hoy habita las selvas tropicales sudamericanas de Venezuela y Brasil. Poco se sabe de su organización social y de su estilo de vida. El hallazgo de algunos ídolos hace suponer la existencia de personas dedicadas al culto religioso. Estos grupos llegaron a ocupar casi todas las Antillas menores y diversas localidades en Puerto Rico —donde se les dio el nombre de *ostionoides*— y Haití, desplazando o absorbiendo las poblaciones siboneyes que encontraban a su paso. La aparición de cerámica finamente ornamentada, generalmente decorada con dibujos abstractos curvilíneos de color blanco sobre franjas de fondo rojo, determina la llegada de los grupos aruacos a las Antillas. Este estilo procede de la región del río Orinoco en Venezuela de donde progresivamente penetró a las islas, vía las Antillas menores hasta llegar a Puerto Rico, cerca del año 190 de nuestra era y posteriormente a la Española alrededor del año 240.⁶⁷

El tercer período, el de los taínos, corresponde a la oleada de otros grupos aruacos procedentes de diversos lugares de Venezuela y las Guayanas y cuya expansión provocó la virtual eliminación de los siboneyes que aún quedaban en las Antillas y una distribución de población más uniforme en las islas. Este movimiento migratorio, que se inició 300 años antes de Cristo, se prolongó durante aproximadamente 1,000 años.

El cuarto y último período se inicia alrededor del año 1,000 de nuestra era con otra oleada de los grupos aruacos, pero de características diferentes a las de los taínos; los llamados *caribes*, grandes navegantes y guerreros antropófagos que no tardaron en asimilar a los *saladoides* que aún quedaban en Trinidad y las Antillas menores, desde donde realizaban frecuentes incursiones a Puerto Rico y a la parte oriental de la Española.

Diego Álvarez Chanca, médico que acompañaba a Colón en su segunda expedición (1493), fue el primero en escuchar, de boca de los pueblos

⁶⁶ En Antropología se denomina «tronco», al grupo de origen de donde se separan algunos subgrupos de individuos llamados «ramas», que comparten lengua, cultura o características biológicas comunes con el primero.

⁶⁷ García Arévalo, *El arte taíno de la República Dominicana*, Artes gráficas Manuel Pareja, Barcelona, España, 1977.

aruacos de las pequeñas Antillas, el término *taínos* que, como ya vimos, se usaba en la región del mar de las Antillas para distinguir a los grupos indígenas «nobles y buenos» de los terribles y sanguinarios caribes. El término *taíno* aplicado a los grupos asentados en las Antillas mayores, Venezuela y Bolivia oriental, se encontraba estrechamente ligado a la ética y a la moral que los caracterizaba, que era del todo opuesta a la ferocidad y violencia de los grupos caribes que habitaban las Antillas menores y las costas de Colombia y Ecuador, desde donde guerreaban constantemente con sus vecinos a partir del siglo XIII.⁶⁸

Desarrollos locales y posibles migraciones nuevas acentuaron la demografía en este período que culmina en Santo Domingo, Puerto Rico y el este de Cuba con un desarrollo local muy influenciado por posibles migraciones procedentes del río Orinoco, que se extenderían por varios siglos, y que están presentes en los testigos de alfarerías del tipo llamado «barracoide» en la cual predominan los modelados, los modelados-incisos, y un dominio total de los ecosistemas, generándose la cerámica que estilísticamente se ha llamado Boca Chica, y que en su fase final está ligada a la cultura llamada «taína».⁶⁹

Los llamados «taínos» se caracterizaron por su gran sentido de la cultura material y su alto ceremonialismo. Fueron destacados alfareros, tejedores y cesteros de gran experiencia, magníficos talladores de la piedra, la madera, la concha y el hueso, por lo que sus obras de arte son las de mayor expresión en toda el área del Caribe isleño.

La agricultura, la caza, la recolección, fueron actividades primordiales de su patrón de subsistencia. Su gran sentido de la adaptación a los diversos medioambientes fue el producto del aprovechamiento de grupos anteriores y simultáneos, pero además de la red de organización social que desarrollaron, especializando el trabajo en algunos lugares en donde

⁶⁸ Marcio Veloz Maggiolo, «Les Taínos: origines, art et société» («Los taínos: orígenes, arte y sociedad») en *L'Art Taíno (El arte taíno)*, Paris-Musées de la Ville de Paris, París, 1994.

⁶⁹ Cfr. Con Veloz Maggiolo: «...la cultura taína, si se entiende por taíno todo lo que representa la expresión chicoide, no fue total ni en Jamaica, ni en Cuba, tampoco en Puerto Rico[...]Los taínos fueron, eso sí, los que con mayor éxito conjugaron experiencias y formas culturales muchas veces no generadas por ellos», en su artículo «Para una definición de la cultura taína» en *La cultura taína*, Madrid, España, Turner Libros, S. A., Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1989, p. 18.

la riqueza ecológica permitía establecer sistemas de captación de recursos naturales abandonando por ejemplo el sistema agrícola, o amainando su funcionamiento. Así, por ejemplo, en el río Soco (en la isla La Española) incrementaron la recolección de mariscos, intercambiando los mismos con otras producciones. En la costa norte de la isla, y en sitio de La Unión, Puerto Plata, hubo aldeas de pescadores que servían a una red de intercambio taína, ya que los esqueletos encontrados en los cementerios tienen como ofrendas pesas para redes y caracoles de la especie *Cittarium pica*, llamados vulgarmente «burgaos».

Las diferentes modalidades de su producción agrícola incluyen, como ya vimos, los conucos o «montículos» formados con tierra rica en desechos, y en los cuales se aprecia el uso de la basura como una posible forma de abono, pero también se mantuvo vigente en algunos sitios el llamado «cultivo de roza», así como los cultivos en huecos de zonas rocosas rellenos de tierra por la acción natural, combinando muchos de estos sistemas, como fuera el de la utilización de las zonas de desbordamientos de los ríos para cultivos ocasionales.

La alta producción taína trajo como consecuencia un desarrollo importante de la vida aldeana, y junto a esta, un sistema social más complejo que el de las aldeas simples de las sociedades de selva tropical de Sudamérica. Esta organización estaba dada dentro de una concepción religiosa de tipo animista que los historiadores y etnólogos han denominado como «culto a los cemíes», puesto que los cemís o cemíes eran representaciones materiales de dioses y a veces estos eran de uso personal. Posiblemente cada grupo tribal tenía sus propios cemíes, pero indudablemente, al momento del llamado «Descubrimiento», algunos de estos dioses habían pasado ya a convertirse en deidades de todas las comunidades taínas, tal es el caso del llamado «trigonolito», o «Dios de tres puntas», o «ídolo de tres puntas», representativo del espíritu de la yuca, cuyo nombre indígena era yocahú, o bien yucahú-guamá, o finalmente yocahú-bagua-maorocoti, en donde se contienen importantes significados lingüísticos según José Juan Arrom, quien analizando el último de los términos aplicados al dios de la yuca, y extrayendo algunas observaciones de lokono de las Guayanas, llamado también «arahuaco legítimo», considera que yocahú puede leerse como «señor de la yuca», por cuanto el sufijo -hú, significaría señor y yoca, una variante de la palabra yuca; la segunda palabra es «bagua», que significa en lengua taína, «mar» y la maorocoti, vendría a signi-

ficar sin abuelo, sin antecesor masculino, pues en *lokono*, o arahuaco legítimo de la Guayana, *ma* es un prefijo que significa «ausencia de», y *adakutti* significa abuelo, de donde *orocoti* es una transformación de *adakutti*.⁷⁰ Los análisis de Arrom parecen ser correctos, desde el punto de vista lingüístico, aunque hay quien ha considerado que Yocahú pudiera ser más bien un «Dios de la fecundidad». ⁷¹ El ídolo de la yuca es realmente una criatura divina que podría presentarse según el análisis lingüístico como «Señor de la yuca y el agua, sin predecesor masculino», lo que coincide perfectamente con las costumbres de herencia matrilineal de muchos de los grupos precolombinos de selva tropical de las mismas Antillas.

Otros cemíes dominaban el panteón taíno, como por ejemplo *opiyelguobirán*, ídolo con patas de perro y rostro humano que huye al llegar el español. Muchas de estas representaciones iconográficas han llegado hasta nuestros días.

Los taínos utilizaron el juego de la pelota o *batey* como un elemento ritual importante. Una bola de resina posiblemente de *cupey*, (*clausea rosea*) o de otra materia parecida era rebotada sobre diversas partes del cuerpo, menos con las manos, por jugadores divididos en dos bandos. Existen evidencias del período del contacto que revelan que el juego de la pelota culminaba en apuestas y en intercambio de productos. En Jamaica, el cronista español Diego Méndez, fue «jugado» entre grupos indígenas, aunque finalmente pudo salvar la vida.⁷²

Otra importante manifestación taína fue el llamado «areíto». Se trataba de una danza colectiva en la cual participaban, de manera «festiva», hombres y mujeres de los diversos grupos tribales, o del grupo familiar. Se bebía, se comía durante largas horas, y el grupo que bailaba no hacía otra cosa que repetir las palabras de un corifeo que narraba los hechos y hazañas del grupo, de algunos integrantes de su propia tradición, lo mismo que conocimientos que de otra manera se perdían, puesto que estos grupos no conocían el signo

⁷⁰ Arrom, *Mitología y artes prehispanicas de las Antillas*, México, Siglo XXI, 1ª edición, 1975, segunda edición, revisada y ampliada, 1986, pp. 17-30.

⁷¹ Cfr. S. Robiou Lamarche, *Taínos y caribes...*, p. 114.

⁷² Ver Veloz Maggiolo, «Para una definición...», *ob. cit.*, en donde señala que «...al parecer, las plazas de pelota son más antiguas que la cultura taína, y que los chicoídes no hicieron otra cosa que recoger una tradición que ya hacia el siglo IX fue común a pueblos centroamericanos, como acontece con algunos hallazgos localizables en Costa Rica», *ob. cit.*, p. 19.

escrito. Se considera esta expresión, el areíto, como un modo de preservar no solo la historia oral, sino las tradiciones de las comunidades.

La ceremonia religiosa más importante entre los taínos fue el llamado «rito de la cohoba». La inhalación de polvos alucinógenos hechos con semillas de la planta conocida científicamente como *Anadanthera peregrina* o *Piptadenia peregrina* se hacía al través de artefactos especiales para este tipo de ritual. Para aspirar los polvos, en caso de consulta a los dioses, el cacique los absorbía con un tubo muchas veces decorado, y para ello eran colocados sobre un ídolo con una especie de plato en la cabeza donde (en ese recipiente) se habían colocado dichos polvos.⁷³ Este «ídolo de la cohoba» está representado por muy variadas figuras, y generalmente tiene una altura que oscila entre los cuarenta y sesenta centímetros. La crónica explica que para escoger el árbol con el cual habría de fabricarse un cemí, había que practicarle el ritual de la cohoba, interrogarlo hasta que dicho árbol dijera que sí, que estaba dispuesto a ser convertido en cemí. La cohoba, su uso en consultas de salud, de guerra, de predicciones, y los caciques y los nitaínos, o sea seguidores en rango del cacique, tenían al parecer sus ídolos personales, lo que explica que muchas de estas tienen diferentes expresiones.

La cohoba o cojoba fue practicada en las Antillas desde la llegada de los primeros aruacos. Era una tradición heredada de la selva tropical en donde aún se realiza el ritual. Entre los cultivos rituales de los taínos estaba la *Piptadenia* que producía los polvos para la cohoba, pero además estaba el tabaco. La planta era utilizada fundamentalmente por los curanderos taínos para extraer enfermedades, expulsar espíritus y aun como sahumero. No era pues común que se fumase gratuitamente, aunque la crónica parece revelar que en ocasiones los taínos se reunían para practicar lo que el Padre Las Casas denominaba «sus ahumadas»,⁷⁴ lo que podría sugerir que había sesiones o reuniones en las cuales el tabaco era fumado independientemente del acto ritual.

⁷³ Lamarche, *Taínos y caribes*, p. 126.

⁷⁴ El padre Las Casas documenta ya en 1502 en La Española el sentido primigenio del *tabaco* como medio de fumar entre los taínos: «son unas yerbas secas metidas en una hoja seca también, a manera de mosquete hecho de papel...; y encendido por una parte de él, por la otra chupan o sorben o reciben con el resuello para adentro aquel humo...; estos mosquetes o como los llamáremos, llaman ellos tabacos», B. de Las Casas, *Historia...*

2.5. Instrumentos y tecnologías

La agricultura incluía por lo menos tres variedades de maíz, cultivo que introdujeron los ostionoides anteriormente, y el uso de la batata en muy diversas especies, lo mismo que la yautía, el llamado mapuey, el maní, ajíes, yuca, tabaco, papayas, haciendo uso intensivo además de la recolección de frutos, y de la siembra de frutales como la guanábana, el mamey, la jagua, y otros.

Los taínos usaron de un instrumento simple, pero funcional para el procesamiento de sus productos y para la producción misma. Como pueblo agricultor y recolector desarrolló la modalidad de cultivo de carbohidratos, no basaron su economía en los granos, puesto que solo el maíz ha sido señalado por los cronistas como un cereal que se consumía en las Antillas aunque limitadamente. Pero, en cambio, incrementaron el cultivo de raíces de zona tropical.

La yuca, su principal producto agrícola, era procesada para lograr el llamado «casabe», pan que era resultado de un proceso tecnológico milenario que parece haber tenido su origen en la costa norte de Colombia antes del 1500 antes de Cristo, cuando grupos indígenas experimentaron por vez primera, en el sitio Rotinet, estudiado por Carlos Angulo, extrayendo el jugo de la yuca amarga y usando sus residuos para calentarlos hasta convertirlos en una sólida torta de variado tamaño. La tecnología incluye el rallado o guayado de la yuca, generalmente de la variedad amarga, que contiene veneno tal como al ácido cianhídrico; luego de este rallado se exprimía en el llamado «cibucán», una manga tejida de fibras para exprimirla hasta quedar casi seca; tras este proceso se procedía a cernir la harina de la yuca en cernidores hechos de fibra vegetal, luego venía la colocación de la masa sobre el burén o budare puesto sobre el fuego, secándose y compactándose la torta llamada casabe. Con el exprimido de la yuca se eliminaban almidones y sustancias tóxicas que acababan desapareciendo en la cocción. El jugo de la yuca, fermentado, era la base de bebidas espirituosas, y al fermentar perdía también su acción tóxica.⁷⁵

⁷⁵ Álvarez Nazario, Manuel, *Arqueología lingüística. Estudios modernos dirigidos al rescate y reconstrucción del arahuaco taíno*, San Juan, P. R., Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, p. 83 (ver también las referencias que ahí mismo proporciona).

En cuanto al otro tipo de alimento que es la guáyiga, resumimos de la amplia información que, al respecto, nos ofrece en su obra el lingüista puertorriqueño Manuel Álvarez Nazario, señalando que rallada su raíz, tóxica también, en lasjas de coral que hacían las veces de guayos, la masa sufría un proceso de supuesta putrefacción llenándose de larvas que ya en su estado casi de eclosión eran aprovechadas amasando las mismas con la masa de guáyiga, y creando bolos alimenticios ricos en carbohidratos y proteínas.

El montón agrícola fue una de las técnicas más brillantes de los taínos. Aunque fue heredada de grupos anteriores como los ostionoides, la misma fue perfeccionada. Se acumulaban los desperdicios mezclados con tierra suelta, y sobre estos montículos se producía la yuca y parte del maíz. La técnica del montón o montículo agrícola también fue común hacia el siglo IX en Venezuela, el norte de Colombia y las Guayanas.

La recolección de mariscos, frutos, bayas y productos naturales, fue fundamental entre los taínos. Ellos perfeccionaron la pesca con redes grandes y nasas; usaron anzuelos de hueso, y establecieron en los caños y desembocaduras bajas el sistema de «corrales de pesca»,⁷⁶ plantando estos corrales, hechos de varas verticales muy unidas, en los sitios por donde pudo escapar la pesca o por donde buscaría salida una vez cercada. Los corrales son una técnica común entre los actuales Warao de Venezuela, en algunos sitios de la desembocadura del río Orinoco, como el Cañamo, Mánamo y otros.

Asimismo, la cacería de iguanas (*Cyclura cornuta*), la captura de varias especies de roedores llamados hutías o jutías (*Isolobodon portorricensis*, *Plagiodontia aedium*, etc.) y también la pesca de altamar como la de tipo costero, fueron renglones importantes.⁷⁷

Entre los instrumentos fundamentales de la cultura taína está la coa, o palo plantador, utilizado para perforar la tierra sobre la que se ha de echar la semilla. El maíz era sembrado con coa, y el artefacto, utilizado para la siembra de granos en Mesoamérica, parece haber pasado a las Antillas tardíamente como parte del cultivo del maíz. Las hachas pulimentadas y en forma de pétalos (petaloides) fueron quizás el artefacto de uso común más utilizado. Enmangadas, estas hachas, colocadas perpendicularmente podían ser usadas como coas, y según sus tamaños

⁷⁶ Ver: Pablo L. Córdova Armenteros, *Pesca indocubana de guaicanes, guacanes, bubacanes y de corrales se trata*, La Habana, Editorial Academia, 1995, p. 7.

⁷⁷ Cfr. R. Cassá, *Los indios...*, p. 107.

se usaron como raspadores para cortezas y para desbrozar bosques y conucos. El arco y la flecha se usaron en la cacería, lo mismo que el llamado propulsor o atlatl, nombre este último dado a este artefacto por los grupos mexicanos.

La vida cotidiana taína se desarrollaba en tres grandes fases: la fase agrícola, en la que la mujer era fundamental; la fase de caza pesca y recolección, en la que el hombre tenía las grandes responsabilidades, y la fase religiosa o ritual, también manejada por el hombre. El trabajo estaba dividido por sexo y edad, y los niños ayudaban a las mujeres en el trabajo del conuco y los sembradíos, haciendo muchas veces la función de guardianes en los conucos para evitar el ataque a la agricultura de aves negativas para la misma, fundamentalmente en los sembrados de maíz.⁷⁸ La casa indígena del período taíno presentaba un mobiliario simple: bancos o asientos de madera, que en el caso de los caciques eran totalmente ceremoniales y decorados primorosamente, hamacas, calabazas colgadas para ser usadas como recipientes de líquidos, fogones cerca de los rincones de la vivienda, una «vajilla» de pocas piezas de barro, algunas bien decoradas y muy representativas de deidades del grupo, así como macutos, canastas, cuerdas, objetos de cestería y otros. La hamaca era el mueble más importante de la vivienda taína, puesto que era cama y asiento a la vez; sobre la misma tanto se podía procrear como descansar en cualquier momento. Como en el caso de los grupos indígenas actuales de la selva tropical, los perros (mudos, se les ha llamado porque no emitían ladridos) fueron importantes como compañeros de la comunidad taína.⁷⁹

Desde el punto de vista del transporte, los ríos y los ámbitos marinos navegables en las zonas costeras, fueron elementos de contacto, usándose para ello la canoa. Hecha generalmente de un solo tronco, la canoa podía tener diversos tamaños, y las hubo que transportaban hasta cien personas. Los anzuelos, redes y las lanzas de madera endurecidas al fuego para figar peces fueron, además de la nasa, instrumento también de pesca. El llamado «arte taíno» tiene así su explicación en los modos de vida de los grupos precolombinos. Tanto

⁷⁸ «Una comunidad taína: vida cotidiana y base material», cap. IV de la obra de R. Cassá, *Los taínos...*, pp. 89-107.

⁷⁹ *Ibidem*.

en los aspectos básicos de subsistencia, como en los elementos dedicados al ritual, los taínos usaron de la decoración y la secuencia de motivos tradicionales en su arte, como distintivo de una tradición que se revela en el estilo que I. Rouse denominó como «Boca Chica», con sus características «chicoides».

Muchos otros aspectos se desprenden de la enorme cantidad de trabajos que se han ido acumulando en relación a este grupo étnico que formó cacicazgos de aldeas diferenciadas principalmente en las Antillas Mayores. Pero, creemos que con lo aquí señalado se puede advertir la importancia que llegaron a tener los taínos en la conformación del mito del «buen salvaje», en el enriquecimiento del español moderno a partir de una infinidad de términos de origen aruaco que han sido incorporados a él y en contribuciones en muchas otras esferas de la cultura actual. Actualmente, entre muchos otros, se desarrollan estudios sobre su arte, tanto en lo que se refiere a la exquisitez del trabajo de la piedra pulimentada, como en sus contenidos simbólicos en su expresión plástica a través de los petroglifos y las pinturas en cuevas y otros ámbitos habitados por esta interesante etnia indígena que, aunque fue extinguida como pueblo y cultura autóctonos, dejó huellas imborrables en la historia del Caribe y, actualmente, forma parte del patrimonio cultural, en particular, de América Latina, pero, desde un punto de vista más general, de la humanidad en su conjunto.

CAPÍTULO TRES

SUPERVIVENCIAS ETNOCULTURALES INDÍGENAS EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

Espíritus que tratan de explicar la vida, indios que buscan resurgir de la nada, esclavos que asesinan a sus dueños para luego vagar como aparecidos y pagar con su vagancia su crimen, se transforman en bella poesía. Pozos con vocación de aceptar deseos, viejos textos en los que el dibujo de Anacaona puede transformarse en realidad, y en donde un universo subacuático perfila la leyenda, porque el agua es parte de la pureza del universo, y forma vital que prolonga la vida y el pasado mismo.

MARCIO VELOZ MAGGIOLO.¹

Bautizada «Española» por Cristóbal Colón la isla de Santo Domingo fue la primera tierra en la que se establecieron los españoles. La porción occidental de esta isla fue ocupada por los franceses en el siglo xvii y reconocida por España como colonia francesa en 1697. En 1804, ex-esclavos y mulatos libres proclaman la independencia de Saint Domingue, creando el segundo Estado soberano en el continente Americano bajo el nombre indígena de Haití. José Núñez de Cáceres proclamó la independencia de la parte de habla española el año de 1821, pero las fuerzas de la República de Haití invadieron este territorio en 1822 y esta situación se mantuvo hasta el triunfo de la Reforma el 27 de febrero de 1844 y así se inició la vida independiente de la República Dominicana que fue interrumpida, de 1861 a 1865 por la etapa del anexionismo a España y por las intervenciones norteamericanas del siglo xx.²

¹ Tomado del Prólogo al libro *De oro, botijas y amor* de Emelda Ramos (Santo Domingo, R.D., Editorial Búho, 1998, p.12).

² Sobre la historia de la República Dominicana, entre otros textos revisamos el de Roberto Cassá, *Historia social y económica de la República Dominicana*, 2 vols., Santo Domingo, Editora Alfa & Omega, décimoquinta edición, 2001.

3.1. El estudio del «etnos» dominicano

La investigación sobre el etnos nacional de la República Dominicana ha sido abordada desde diferentes perspectivas y ha contado con diversas personalidades de la historia, la literatura, la política y la cultura en general, entre muchos de los cuales estarían: Pedro Henríquez Ureña, Juan Bosch, Franklin J. Franco, Hugo Tolentino Dipp, Marcio Veloz Maggiolo, Frank Moya Pons, Roberto Cassá, Manuel A. García Arévalo, Dato Pagán Perdomo, Fradique Lizardo Barinas, Carlos Andújar Persinal³ y ha contado también con instituciones como la Secretaría de Estado de Cultura, el Museo del Hombre Dominicano, el Museo de la Cultura Popular, la Universidad de Santo Domingo y la Fundación García Arévalo.

En la actualidad se hacen esfuerzos encomiables por mostrar, en un acto de plena justicia, las diversas formas concretas de expresión

³ Carlos Andújar Persinal, *La presencia negra en Santo Domingo: un enfoque etnohistórico*, Santo Domingo, R. D., 1997 e *Identidad cultural y religiosidad popular*, Santo Domingo, R. D., Editora Cole, 1999.

Juan Bosch, *Composición social dominicana: Historia e interpretación*, Colección Pensamiento y Cultura, Santo Domingo, 1970 y *De Cristóbal Colón a Fidel Castro; El Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, R. D., Editora Corripio, 1995; Roberto Cassá, *Historia social y económica de la República Dominicana*, 2 tomos, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Alfa & Omega, Décimo quinta edición, 2001; *La República Dominicana bajo la dictadura de Trujillo*, República Dominicana, UASD, 1977; Franklin J. Franco, *Los negros y los mulatos en la nación dominicana*, Santo Domingo, Impresora Vidal, 9ª edición, 1998; Manuel A. García Arévalo *El arte taíno de la República Dominicana*, Barcelona, España, Artes gráficas Manuel Pareja, 1977; «El indigenismo dominicano» en varios, *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio*, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1960, 117 pp. (pp. 37-42); Pedro Henríquez Ureña, Fradique Lizardo Barinas; Frank Moya Pons, «Los taínos», en *Arte taíno*, República Dominicana, 2ª edición, División de Impresos del Banco Central de la República Dominicana, 1985; Dato Pagán Perdomo; Hugo Tolentino Dipp, *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo, R. D., Fundación Cultural Dominicana, 2ª edición, 1992; Marcio Veloz Maggiolo, *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*, Singapur, Mc Graw-Hill Far Eastern Publishers, 1972; *La isla de Santo Domingo antes de Colón*, Santo Domingo, edición del Banco Central de la República Dominicana, Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 211 pp., 1993.

de la componente afroamericana en la identidad nacional dominicana, después de que históricamente se le había negado ese derecho y se le había ignorado a través de diversos y complejos subterfugios políticos, ideológicos y culturales. Empeñados en lograr este objetivo al interior de las instituciones o de manera independiente, estudiosos de distintas disciplinas, a nivel individual o colectivo, vienen desarrollando una labor de investigación y difusión para develar, valorar y dar a conocer la riqueza étnica y cultural del pueblo dominicano. El Museo del Hombre Dominicano promueve esta labor desde su fundación en 1974 y en ese tiempo su director Carlos Andújar publicó varias obras con un enfoque afroamericanista y de carácter interdisciplinario y junto con él, un grupo de estudiosos de diversas disciplinas y especialidades⁴. Pero también se hacen muchas investigaciones sobre el pasado indígena en esta isla a la que los aborígenes llamaron Haití. Así lo constata la opinión autorizada del arqueólogo español (con quince años de vivir en la República Dominicana) Adolfo López, quien en junio pasado recibió en Italia el Premio Rotondi dedicado a salvadores del Arte. A la pregunta sobre si las autoridades dominicanas no han mostrado el interés suficiente para preservar sus raíces taínas, contestó:

Hasta hace pocos años, la idea que se tenía de los taínos era un poco pobre. Ahora, con el trabajo que se está realizando, a través del grupo de investigadores del Museo del Hombre Dominicano, entre los cuales me encuentro yo, se ha podido descubrir que la cultura taína es verdaderamente rica y perfectamente comparable a las de Centroamérica. Entonces no es que sea un problema que las autoridades no se han querido interesar, sino que es asunto del desarrollo de las investigaciones en sí mismas. Ahora es cuando los investigadores nos estamos dando cuenta de la riqueza de esta cultura. Por otra parte durante mucho tiempo se había presentado el problema de que se pensaba que los dominicanos no conservaban raíces culturales y genéticas prehispánicas,

⁴ Andújar Persinal, *La presencia negra...; Identidad cultural...*, 1999.

pero actualmente, mediante un estudio se ha mostrado que sí las tienen.⁵

Con este nivel de conciencia que se tiene del valor de la riqueza del patrimonio cultural indígena en la República Dominicana, es perfectamente plausible que efectivamente se están haciendo los esfuerzos que se requieran y en la dirección correcta aunque es comprensible que siempre se desee mejorar las condiciones para que las instituciones obtengan mayores y mejores resultados. En otra parte de la entrevista, el investigador Adolfo López, confesaba también que «Los arqueólogos dominicanos son excelentes, pero el problema radica en que el Estado no les dota de los fondos necesarios[...]el museo arqueológico del país, que es el mejor del Caribe, se encuentra con carencias».⁶ Por nuestra parte, pensamos que los aspectos que hemos estudiado y que aquí presentamos buscan sumarse e inscribirse dentro de estos esfuerzos por esclarecer posibles puntos oscuros o no suficientemente estudiados de esta compleja y amplia problemática etnocultural indígena en la parte hispana de la isla.

Al hablar de cultura nacional hacemos referencia a un concepto polisémico y, por lo tanto, en su comprensión surgen muchas dudas, lo cual es producto de la variedad de significados que se le atribuyen. Pero lo que más nos interesa destacar aquí es la contradicción que parece existir entre «cultura nacional» e «identidad nacional» y el indudable pluralismo cultural que se observa —en forma más o menos marcada— en todas las naciones, incluidas las del Caribe insular hispano. El mayor contraste entre las diversas formas de manifestación de la cultura la observamos en la existencia de comunidades indígenas en muchos países de América Latina, pero en la República Dominicana no existen, ni por asomo, estas comunidades propiamente dichas. Sin embargo, la conformación cultural de este país es resultado de un proceso rico y multiétnico, pues cuenta con elementos de matrices etnoculturales y raciales originalmente constitutivas como la indígena, la blanca (o europea) y el negro (o esclavos traídos del África subsahariana), además de componentes étnicos procedentes de otras naciones (chinos, árabes, norteamericanos) y grupos provenientes

⁵ «La cultura taína es comparable a las de Centroamérica», entrevista a Adolfo López, en diario *Última Hora*, mayo de 2003.

⁶ *Ibidem*.

de otros enclaves negros (haitianos, «cocolos»,⁷ estadounidenses negros, etc.).⁸ Así, actualmente la manifestación de la cultura dominicana está constituida por el encuentro de múltiples elementos provenientes de distintos orígenes, aunque predominen mayoritariamente los mulatos y, minoritariamente, lo negro y lo blanco.

Si observamos el desarrollo histórico de la identidad en la isla Española, queda claro que desde la época colonial las élites criollas de Santo Domingo tuvieron como criterios diferenciadores fundamentales al color y al origen étnico. La discursividad que construyeron los justificaba como dominadores por ser representantes de la «civilización» frente a las masas de indígenas, negros, mulatos o mestizos. Sus referentes eran de origen europeo. Las jerarquías estaban claramente expresadas por el color de la piel. Un africano era negro y por lo tanto esclavo o, por lo menos, debería serlo. Pero, los diversos tipos de mestizaje fueron complicando cada vez más las cosas. Por otra parte, estas identidades de carácter étnico y racial no desaparecieron con la abolición de la esclavitud y aún en la actualidad siguen en buena medida vigentes, si bien ya no en forma tan abierta, en casi todo el Caribe. Pero, en el caso particular de la República Dominicana, el proceso se complicó aun más debido a la presencia en el occidente de la isla, en un primer momento, de la colonia de Saint Domingue y, más tarde, con la invasión del territorio hispano por los ejércitos de la República de Haití. Esto generó el desarrollo de un discurso nacional de oposición a Haití. «Las relaciones de los franceses con los colonos españoles estuvieron marcados tanto por el conflicto como por el intercambio comercial más o menos pacífico».⁹ De esta manera, el haitiano se constituyó en enemigo, pero también en el «otro» frente al cual se construyó una identidad ficticia para el pueblo dominicano, al cual, sus élites les adjudicaron características de pueblo español y blanco, haciendo abstracción de los componentes negros (los menos) y mulatos (los más) de las masas populares que representaban la mayoría de la población del este de la isla. Haití representaba la «barbarie» y la violencia, por el terror

⁷ Denominación que ha sido utilizada para referirse a los trabajadores negros emigrados de las Antillas anglófonas a la Dominicana.

⁸ Cfr. Carlos Andújar Persinal, *La presencia negra...; Identidad cultural...*, p. 13.

⁹ Pedro L. San Miguel, *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española*, Santo Domingo, R. D., Editorial Isla Negra/Ediciones Librería La Trinitaria, 1997, p. 65.

que provocaba en los sectores dominantes blancos (o pretendidamente blancos europeos) la radicalidad de una revolución que aniquiló o expulsó a todo lo blanco del territorio occidental de la isla. Se llegó incluso a proponer la existencia de un supuesto campesino «blanco» como el modelo étnico de la dominicanidad, contrapuesto al mito ideologizado y políticamente utilizado del «fantasma haitiano». No sin dificultades, debido a la incorporación de sectores de negros y mulatos libres (algunos al adquirir pequeñas propiedades o por participar en ciertas áreas del comercio) y al aumento de la complejidad y la heterogeneidad social, las élites, en su mayoría, mantuvieron estas ideas básicas sobre la identidad dominicana (aunque ya en el siglo XIX encontramos, cuando menos, una excepción entre las élites intelectuales: Pedro Francisco Bonó, quien «difiere de las opiniones predominantes» en ese siglo.¹⁰

Ya en pleno siglo XX, durante el trujillato, esta visión antihaitiana e hispanófila se exacerbaría aún más, por el supuesto peligro que representaba la emigración de haitianos pobres, por un lado aceptados como mano de obra barata y, por el otro, repudiados por considerárseles causantes de la pérdida de la dominicanidad concebida, étnica y racialmente, como blanca. El conflicto de límites fronterizos con Haití, aunado a estas visiones racistas llevarían a sucesos aberrantes y a todas luces reprobables como la masacre de haitianos en el año de 1937, a la cual se le conoce eufemísticamente como «la poda».¹¹ Dos de los ideólogos destacados de estas concepciones sustentadoras de la dictadura trujillista fueron Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer.¹²

¹⁰ Véase: P. L. San Miguel, *La isla imaginada...*, pp. 74-82 (la cita es de la p. 81) y más adelante agrega: «Lejos de lamentar el mestizaje, Bonó llegó a considerarlo como un elemento original no solo de la sociedad dominicana sino de todo el continente. En tal sentido preconizaba un sentido de la identidad fundado no en el hispanismo sino en las nuevas realidades americanas», p. 82.

¹¹ Ver, entre otros: Roberto Cassá, *La República Dominicana bajo la dictadura de Trujillo*, República Dominicana, UASD, 1977; Bernardo Vega, *Trujillo y Haití: (1930-1937)*, Santo Domingo, R. D., 1988 y la novela de Freddy Prestol Castillo, *El Masacre se pasa a pie*, Santo Domingo, 1982.

¹² Un excelente análisis de esta temática y del discurso racista de estos dos intelectuales dominicanos en especial del primero es el muy documentado ensayo de Pedro L. San Miguel: «Discurso racial e identidad nacional: Haití en el imaginario dominicano», texto que nos ha sido de suma utilidad para entender esta compleja problemática y que se encuentra incluido en *La isla imaginada...*, pp. 59-100 (sobre

Como ya dijimos, lo señalado hasta aquí no ha sido exclusivo del proceso histórico caribeño. La historia de América Latina, está marcada por la exclusión, de los proyectos nacionales elaborados por las élites durante el siglo XIX, de las masas de indígenas, mestizos, negros y mulatos, a las cuales se les ha considerado representantes del atraso y la barbarie. Frente a los diversos intentos «modernizadores», estos sectores mayoritarios de la población latinoamericana han sido vistos como inferiores, tanto en lo social como en sus expresiones culturales. Pero, como ya dijimos, en cada país estos rasgos comunes a los pueblos latinoamericanos en su conjunto, tienen características específicas de acuerdo a la forma concreta en que se desarrolla su proceso histórico-social.

3.2. El indigenismo en República Dominicana. Un debate sobre la identidad dominicana

Volviendo al tema de la identidad nacional en la Isla de Santo Domingo, ha sido vinculada al indigenismo por algunos autores dominicanos como es el caso de Manuel A. García Arévalo quien ha sostenido que:

Hoy [...] para hablar del sentimiento indigenista en Santo Domingo hay que remontarse forzosamente a la época comprendida entre mediados y finales del siglo XIX, que es cuando se produce en el seno de la sociedad dominicana una angustiada y profunda reevaluación del pasado autóctono, con fines de legitimar las raíces ideológicas que sustentaban la nacionalidad.¹³

Así, aunque el indigenismo nace en La Española desde el siglo XVI con el trascendental sermón de fray Antón de Montesino, no es sino

Peña Batlle en particular el subcapítulo: «La hispanidad acediada de Peña Batlle», pp. 82-90.

¹³ García Arévalo, «El indigenismo dominicano», en *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio*. Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, República Dominicana, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., México, D. F., 1990, p. 38.

hasta el siglo XIX cuando los dominicanos requieren de un emblema de lo propio y singular que los identificara con un proyecto político frente a la invasión haitiana y la dominación de España. El indigenismo de este siglo es un indigenismo nacionalista que arraigaba en lo más profundo de la historia de la isla por más que se tratara de una fórmula utópica surgida de la idealización romántica. En la literatura y en las artes de esa época quedó plasmada esa reivindicación de lo indígena hasta llevarla a extremos apologéticos como ocurre con el *Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván (múltiples ediciones)¹⁴ y las *Fantasías indígenas* de José Joaquín Pérez. Este tipo de obras llega a ser tan abundante que Max Henríquez Ureña llegó a decir que «probablemente en ningún otro país de América tuvieron los temas indigenistas tantos cultores notables». ¹⁵ Algo parecido ocurre en las artes y las artesanías de la Dominicana.

No obstante ello, para los dominicanos el indigenismo no tiene las connotaciones reivindicativas socio-económicas que caracterizan al indigenismo en varios de los países del continente. Como dice M. García Arévalo: «El indigenismo en la República Dominicana significa, pues, la revalorización intelectual de nuestro pasado indígena». ¹⁶

Sin embargo, en la República Dominicana no existe un consenso en cuanto a cómo valorar el aporte cultural de los pueblos autóctonos. Por un lado, existen autores que, además de considerar la importancia innegable de la componente etnocultural española, ponían el acento en que lo indígena, además de ser raíz etnocultural originaria en la República Dominicana es el elemento fundamental que permite hablar de una cierta unidad dentro de la heterogeneidad de la identidad caribeña y, por otro, quienes ponen el acento en la mayor importancia de la componente etnocultural de origen africano que cohesiona y unifica dicha identidad. Estos últimos se basan principalmente en un hecho innegable: en la República Dominicana la mayor composición negra dentro del mestizaje que en un

¹⁴ Nosotros hemos consultado la edición cubana de Casa de las Américas en la que se incluye el prólogo que Pedro Henríquez Ureña escribió en 1945: Manuel de Jesús Galván, *Enriquillo*, La Habana, Colección Literatura Latinoamericana, Casa de las Américas, 1977, 716 pp.

¹⁵ En el prólogo arriba mencionado, su hermano Pedro Henríquez Ureña se refiere al «movimiento indianista, fase del romanticismo americano» y cita una larga lista de autores dominicanos del Siglo XIX. *Ibid.*, pp. XX-XXI.

¹⁶ García Arévalo, *Ibidem*, p. 40.

90 a 95% corresponde a diferentes grados de mulataje en ese país, y a otro hecho, este de carácter histórico y que consiste en considerar que los indígenas, prácticamente desaparecen durante el siglo XVI; siglo éste en el cual, se supone, fueron exterminados los últimos indios de Quisqueya sobrevivientes a la conquista española. Así, por ejemplo, Carlos Andújar, director del Museo del Hombre Dominicano, dice en uno de sus trabajos más recientes:

A pesar de que confluyeron tres grupos étnicos, la identidad nuestra tiene como referencia(s) ancestrales a África y a Europa. ¿Por qué? Sencillamente debido al exterminio de la población aborigen unos noventa años después de la llegada de los españoles a la isla, lo cual impidió que aspectos fundamentales de la cultura taína supervivieran y se proyectaran, pudiéndose, en consecuencia, mezclar con elementos de las demás sociedades en interacción, quedando, más que nada, componentes de la cultura material.¹⁷

Y a mayor abundamiento remata enfático: «Por lo tanto, somos de los que creemos que al enjuiciar los valores constitutivos de nuestra identidad, no partamos de lo indígena, o al menos no lo tomemos en cuenta como soporte fundamental de esta».¹⁸ Por su parte, y desde la otra posición contraria, Manuel A. García Arévalo a quien citamos líneas más arriba, señala que «en esa búsqueda tenaz y en esa defensa valiente de lo que pudiéramos llamar 'lo dominicano', surge un término que revelaba una idealización, pero de gran contenido telúrico y sentimental: el gentilicio 'indio'».¹⁹ Aunque utópica y funcional, esta fórmula permitía revalorar lo que García Arévalo llama vocación nacionalista, de esta manera, según él, «se precisaba acuñar un término que representara la unidad ideológica y étnica de todo el pueblo, con el fin de lograr una autodefinition integracionista. Así, cobró vida la palabra 'indio', para denominar el crisol racial

¹⁷ Andujar Persinal, *Identidad cultural...*, p. 8.

¹⁸ *Ídem.*

¹⁹ García Arévalo, *ob. cit.*, p. 38.

y cultural que los dominicanos encarnamos».²⁰ Por ahora basten estas citas para mostrar estas dos formas distintas de entender la identidad cultural dominicana. Habría, sin embargo, que precisar un punto. Este es el relativo a la época en que se origina esta concepción, como García Arévalo señala en su trabajo, se ubica en el siglo XIX y, en ese entonces, la discusión se daba en contraposición con las posturas hispanistas. Este debate entre hispanistas e indigenistas, por otra parte, no es privativo de la Dominicana, sino que lo encontramos en prácticamente toda Hispanoamérica. Así, lo que fue una postura progresista durante la lucha de independencia contra España, se convirtió durante mucho tiempo en la ideología de la dominación oligárquica en este país, y aún en la actualidad se le utiliza como una postura oficialista de los Estados en el discurso retórico, pero con un carácter que podríamos llamar etnócrata en la práctica real de esos Estados. Por su parte, la especificidad del contexto histórico social en el que se inscribe el carácter etnocultural de la República Dominicana está constituida por el hecho de que, en el desarrollo de los últimos tres siglos, la isla de Santo Domingo (anteriormente llamada La Española) fue disputada por Francia a los españoles en un largo proceso del cual surgiría la nación haitiana, negra y francófona. En este marco histórico y cultural, los dominicanos se ven obligados a definir su identidad frente a ese «otro» que es el haitiano. Por lo tanto, lo negro tenderá a negarse (sobre todo por los sectores dominantes) en la Dominicana y a ubicarse en Haití, basándose en el color más claro del mulataje que existe en aquel país de habla hispana. Este complejo contexto aquí solo esbozado, es interpretado de manera distinta por los sectores nacionalistas que parten desde ámbitos oficiales en contraposición con los sectores más progresistas del campo académico, principalmente universitario, que han tendido más bien a reivindicar a la población afrodominicana en la medida en que, históricamente ha sido explotada y marginada, a través de posturas racistas, en su propio país. Para las élites o sectores dominantes en lo político, lo económico y lo social, ha resultado más fácil reivindicar a un indio inexistente en términos reales, y ensalzar el pasado indígena, al indígena muerto, que reconocer al mulato realmente existente que constituye la gran mayoría del pueblo dominicano. A ello se agrega la existencia

²⁰ *Ídem.*

de una intelectualidad hispanófila al estilo de Joaquín Balaguer, cuya obra niega los aportes de lo negro-africano. Al polarizarse este debate, ambas posturas han tendido a desarrollar un punto de vista que, a nuestro juicio, unilateraliza los argumentos y deja de lado aspectos constitutivos de la realidad que, de alguna manera, puedan ser utilizados por la visión contraria.

Lo aquí incluido, nos permite únicamente ejemplificar en qué consiste lo que hemos venido haciendo en el desarrollo de nuestra investigación durante ese mismo lapso en el que se incluye de manera fundamental nuestro viaje a la República Dominicana. Nos parece que lo sostenido por autores como Carlos Andújar obedece a una reacción frente a lo que piensan otros investigadores que ponen en el centro lo indígena. Autores que habían doblado la vara, por así decirlo, hacia el lado de lo indígena negando la presencia africana. La reacción, me parece, ha consistido en hacer que la vara se incline ahora hacia el lado contrario, dejando esta vez de lado el reconocimiento de persistencias culturales indígenas en la cultura nacional de la República Dominicana. Lo que nos proponemos nosotros (lo volvemos a reiterar) es dar un punto de vista que, desde una postura latinoamericanista y desde una perspectiva etnocultural, históricamente contextualizada, valore de una manera más objetiva el aporte indígena en el Caribe contemporáneo y, en particular, en la República Dominicana, tema del presente capítulo.

Nosotros no hemos querido acceder al debate para reforzar las posiciones oficialistas que ideológicamente hacen uso de lo indígena. Afortunadamente en los países constituidos por *Pueblos Testimonio* (categoría clasificatoria perteneciente a la tipología realizada por Darcy Ribeiro que hace referencia a los pueblos de América con una importante presencia de grandes contingentes diferenciados de población indígena) como es el caso de México, se ha llevado al cabo una larga discusión con las posiciones indigenistas. E incluso, más allá de las posturas teóricas o académicas al respecto, los movimientos mismos de los pueblos indios han realizado una severa crítica en todos los sentidos y a todos los niveles al indigenismo integracionista retórico propio de los estados nacionales (de carácter etnocrático) en América Latina. En esta discusión y en estas luchas han ido quedando claras muchas de las cuestiones que tienen que ver con un indigenismo nacionalista que utiliza alegóricamente lo indígena como

mito constitutivo del origen de lo nacional, pero que no le interesa reconocer los elementos culturales de lo indígena como parte viva de las actuales identidades desde una perspectiva popular. Pero la negación de este indigenismo retórico y hueco, no debe llevarnos a negar lo indígena, aunque se trate del estudio de procesos históricos en los cuales los indios hayan sido exterminados o (casi exterminados) durante el siglo XVI, como es el caso de los procesos desarrollados en las islas del Caribe. Claro que hay una gran diferencia entre lo que ocurre en el continente y lo que ocurre en el Caribe.

Sin embargo, los procesos históricos tienen también aspectos en común que habría que considerar. Estos aspectos, por supuesto son más definidos y similares en las Antillas Mayores que en las Menores, pero, además, aún entre las diversas Antillas Mayores hay ciertas diferencias, que en el caso, por ejemplo, de Cuba y República Dominicana son muy marcadas. Aún así, nuevos elementos teórico-metodológicos vienen a reforzar planteamientos o enfoques como el de Darcy Ribeiro con base en el cual hemos venido realizando nuestro trabajo de investigación. En ese sentido, en los *Pueblos nuevos* (como los del Caribe en general y, en particular, el de la República Dominicana) el papel de los elementos culturales de origen indígena que pasaron a formar parte del proceso de construcción de una protocultura dominicana que, según Ribeiro, posteriormente pasaría a constituir una identidad popular dominicana, la cual, aunque caribeña en lo general, tiene su especificidad relativa al carácter etnacional de su población. Es este carácter específico de lo que podríamos denominar, si se nos permite, la «dominicanidad» la cual nos interesa analizar en nuestro trabajo de investigación para ver si dentro de ella continúan ciertas persistencias culturales de origen indígena (principalmente del pasado taíno en la isla) que pudieran continuar «vivos» y «actuando» en la identidad etnocultural del pueblo dominicano. Como vemos, un enfoque latinoamericanista como el de Darcy Ribeiro nos permite introducir un punto de vista diferente en la discusión de la valoración de lo indígena en el Caribe, en particular la que se desarrolla actualmente en la República Dominicana.

En este trabajo trataremos de mostrar los hallazgos teóricos y prácticos resultado de nuestros viajes a la República Dominicana, pero, antes de ello, nos detendremos a revisar la historiografía correspondiente y

algunos documentos de archivo que testimonian las huellas dejadas por los aborígenes dominicanos en diversos momentos de la historia de La Española. Y que constituyen, a nuestro juicio, el proceso de formación de una **protoetnia**, anterior a la conformación de la nacionalidad dominicana, como lo hemos venido sosteniendo en nuestro trabajo.

3.3. Los elementos etnoculturales indígenas en la historia de la República Dominicana

Por otra parte, como nos interesa destacar los aportes etnoculturales indígenas en los procesos de constitución de la identidad nacional dominicana, consideramos necesario ver la participación de la componente aborígen en la historia de la parte española de la isla de Santo Domingo.

A la llegada de los españoles a las islas de lo que ahora llamamos mar Caribe, había, de acuerdo a los datos proporcionados por Roberto Cassá (quien según nosotros ofrece los cálculos más «objetivos» a los cuales ya nos referimos en otro trabajo publicado como libro),²¹ unos 535,000 indígenas únicamente en las cuatro Antillas mayores: Cuba (80,000), Quisqueya -o La Española- (325,000), Borinquen -o Puerto Rico- (70,000) y Jamaica (60,000), y ya para fines del siglo XVI se habían reducido a unos cuantos pequeños grupos dispersos en los lugares más inaccesibles de las islas. De esta forma es prácticamente imposible pensar en una línea de continuidad de los procesos civilizatorios que se venían desarrollando antes de la llegada de los europeos la región. Sin embargo, y a pesar de esta casi desaparición de lo indígena, los aportes culturales aborígenes no se reducen solo a los comúnmente aceptados, es decir aquellos elementos materiales propios de la vida campesina como el bohío, la hamaca, la canoa o el cayuco, los conucos, etcétera,

²¹ *Cuba, un Pueblo Nuevo...*, capítulo II. En donde discutimos los datos que propone Esteban Mira Caballos, quien, a su vez, se basa en los cálculos de Ángel Rosenblat, ver: Esteban Mira C., *El indio Antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla-Bogotá, 1997, p. 34; por su parte, el padre Las Casas sostiene el número de 200,000 para Cuba, Aurelio Tió sostiene un número de 125,000 para Puerto Rico, en el mismo texto y página citados aquí, para Juan Bosch «no podían pasar de los 250, 000 en las cuatro islas», ver: J. Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, R. D., Editora Corripio, 9ª edición dominicana, 1995, p. 62.

amén de los términos lingüísticos aportados por las lenguas aruacas al español moderno. Aunque, por supuesto, todo ello ya es en sí muy importante. Al respecto del legado aborigen, el multicitado Darcy Ribeiro nos dice en una de sus obras: «El aporte indígena a la gestación de una protocultura caribeña fue decisiva y trascendental: proporcionó a las gentes inmigradas a las Antillas –blancos y negros- la adaptación ecológica y el arraigo al nuevo medio y el arraigo a la tierra».²² Partiendo de esta observación, encontramos ciertas claves que nos ayudan a explicar, histórica y lógicamente, un hecho que se relaciona mucho con nuestra investigación de tesis. Si uno compara lo que se dice en la mayoría de los trabajos dedicados a analizar la presencia actual de los componentes indígenas en las identidades caribeñas, encontrará una diferencia notable respecto a lo planteado por Darcy Ribeiro. Pero, aún más, si uno habla con integrantes de ciertos sectores populares de las naciones caribeñas (como lo hemos venido haciendo en nuestras recientes visitas a las Antillas de habla hispana) encontrará que las opiniones de esos sectores populares se asemejan más a las tesis de Ribeiro que a la de la mayoría de los especialistas cubanos y dominicanos que estudian los temas étnicos o culturales de la identidad actual de los pueblos caribeños. Es decir, la presencia de supervivencias culturales de carácter indígena están presentes en la vida cotidiana de esos sectores del pueblo caribeño en mucha mayor proporción de lo que piensan ciertos estudiosos de la cultura de estos países. Cuando menos esto es lo que hemos podido sacar en claro después de visitar República Dominicana.

3.4. El rastro de lo indígena en la República Dominicana

A la llegada de los españoles, la isla donde ahora se encuentra la República Dominicana estaba poblada por indios con características mucho más taínas que caribes, aunque se encontraban separados en tres grupos étnicos que habían alcanzado distintos niveles de desarrollo. Estos tres grupos, aunque eran

²² Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977, pp. 227-231.

muy similares, se diferenciaban por ciertas variantes dialectales y se les conoce como: taínos propiamente dichos, ciguayos y macorijes (o macoriges). Estos dos últimos, poblaban la parte norte y nordeste de la isla y se distinguían por ser pueblos guerreros y por su carácter belicoso; sus estructuras sociales y culturales aunque diferían en varios aspectos, en otros eran similares a la de los grupos taínos ya que entre ellos se estaba desarrollando un claro proceso de asimilación. Los taínos, por su parte, se encontraban asentados en toda la zona sur y sureste de la isla, hablaban la lengua común y se distinguieron especialmente por ser el grupo que mayor desarrollo sociocultural había alcanzado en todo el Caribe. Los españoles bautizaron a esta isla con el nombre de La Española y la trayectoria del indígena es más difícil de trazar porque la documentación calla más de lo que otorga. Su economía retuvo un carácter intensamente esclavista al pasar de la minería a la producción de azúcar. A mediados del siglo XVI La Española era el centro comercial de todo el Caribe, la mayor exportadora de azúcar de América,²³ la abastecedora principal de alimentos para las armadas expedicionarias y para la docena de nuevas poblaciones que levantaban cabeza en la amplia región. Era además, exportadora de cueros, segunda solo superada por la Nueva España²⁴ y toda esa producción se duplicaba en la economía clandestina. Por todo lo cual su fuerza de trabajo real nunca se reflejó en los estimados oficiales.

La implementación de las Leyes Nuevas de 1542 nunca evitaron la continua explotación de su población nativa ni el que se siguiera introduciendo esclavos indígenas del exterior. Sabemos que un núcleo nativo sobrevivió precariamente en las montañas del Bahoruco capitaneados en la insurgencia por el cacique Guarocuya. Este jefe indígena, conocido por los españoles como Enriquillo, pactó en 1533 y junto a los remanentes de su grupo obtuvo tierras y perdón a cambio de su pacificación. Pero el lugar exacto y sus circunstancias a partir de entonces son tema de agria disputa en la historiografía dominicana.²⁵

²³ Aunque este temprano desarrollo azucarero duró muy poco ya que entra en decadencia a finales de ese mismo siglo. Véase Pedro L. San Miguel, *El pasado relegado*, Santo Domingo, La Trinitaria/FLACSO/DEGI-UPR, 1999, p. 129.

²⁴ Jalil Sued B., «Facing up to Caribbean History» en *American Antiquity*, Vol. 57, Núm. 4, octubre de 1992.

²⁵ Cipriano de Utrera, *Polémica de Enriquillo*, Academia Dominicana de la Historia, Vol. XXXIV, Santo Domingo, 1973; Peña Batlle *La Rebelión del Bahoruco*, Impresora Dominicana, Ciudad Trujillo, 1948.

Se tiene conocimiento de otro grupo indígena de encomendados en la región de La Vega que intentaron establecer un pueblo con el nombre de San Cristóbal de Manabao, pero dice Utrera que los indígenas que integraban este grupo terminaron desparramándose para «ir a servir según sus conveniencias, y los caciques se quedaron sin pueblo que hacer y sin indios».²⁶ Como estos, pudieron existir otros grupos por el ancho territorio insular de los que no tenemos noticias. Era muy difícil durante todo el siglo XVI que los poderosos dueños de ingenios, tan acosados por el elevado costo de sus esclavos, permitieran el establecimiento de pueblos de indios. Suponemos, pues, que ya sonsacados, o intimidados, la mayoría de los indígenas terminaron trabajando en las piezas de caña. Pero algunos mantuvieron su libertad, moviéndose de un espacio a otro, principalmente hacia el noroeste donde la plantación azucarera no dominaba la geografía.

En carta de 25 de julio de 1547, el dean de Santo Domingo escribía que de los naturales no quedaban entonces más de ciento cincuenta y que estaban dispersos por la isla. De estos ubicaba treinta en la capital, insinuando que era el núcleo más numeroso. De los restantes decía que estaban en poder de «vaqueros y pastores», es decir, de hateros. También declaraba que los que quedaron de la compañía del cacique Enriquillo habían perecido a manos de negros cimarrones y los restantes servían de espías a los españoles en seguimiento de los negros por ser tan diestros en el conocimiento de la tierra. De los indígenas naturales de otras tierras —continuaba el dean— estaban igualmente dispersos o se mantenían en poder de sus antiguos amos.²⁷

El licenciado Cerrato, presidente de la Audiencia de Santo Domingo, en carta de ese mismo año presentó una versión muy distinta. Reconocía la presencia de indígenas en el «Barohuco Viejo» y los daba por aliados a negros cimarrones.²⁸ Tales discrepancias en la correspondencia de la época nos previene del carácter cuestionable de muchos de los datos. Cerrato fue un notorio indigenista, amigo personal de Bartolomé de Las Casas, mientras que la mayoría de los representantes del clero colonial estaban íntimamente ligados con los intereses esclavistas azucareros.

²⁶ Utrera, *Ibidem*, p. 484.

²⁷ AGI, SD, 49.

²⁸ AGI, SD, 49, Núm. 109.

La mayoría de los indígenas en la Española de la segunda mitad del siglo XVI parecen haber sido foráneos. Pero no tenemos medios para verificarlo. En el año de 1555 se descubrieron cuatro poblaciones cuya existencia se desconocía por completo. Deive nos informa que uno de estos poblados estaba cerca de Puerto Plata al norte de la isla, otro en la provincia de los Ciguayos, al nordeste, otro en Samaná, más al nordeste, y el último «en el Cabo de la isla que se mira a Cuba, por el Cabo de San Nicolás».²⁹ Los habitantes de estas nuevas poblaciones –nos informa Utrera– se repartieron entre particulares, acción que fue reprobada por la corona un año después, pero no corregida.³⁰ Sin embargo, en 1571, López de Velazco informaba de la existencia de dos pueblos de indios en la Española con cincuenta vecinos.³¹ Decididamente los pueblos de indios no prosperaron en esta isla como en la vecina Cuba, pero al menos uno sí parece haber existido; el de Boyá, donde se asentaron los acompañantes de Enriquillo. Utrera negó enfáticamente la existencia posterior de Boyá, tildando la alegación de mera leyenda, pero documentación reciente lo prueba equivocado. En 1580 el visitador Rivero informaba a la Corte de «un lugarillo» en donde permanecían 30 casas de indios a diez leguas de la capital.³² Y en 1610 nuevos datos confirman la existencia de Boyá. Nos dice Gil Bermejo:

Próximo a estas fechas (1610) tuvo lugar una reclamación protagonizada por los indios de Boyá, quienes se quejaron al rey de que los españoles se introducían en sus estancias y, por el contrario les impedían montear el ganado de cerda. Pero en opinión del presidente (de la Audiencia) Boyá contaba solo con ocho vecinos indios, los cuales gozaban de 30 leguas de terrenos entre fértiles montes y sabanas escasamente explotadas por su poca inclinación al trabajo [...] la causa del enfrentamiento ganadero era que los indios mataban reses vacunas sin licencia de los dueños de las monterías.³³

²⁹ Carlos Esteban Deive, 1980, II, p. 562.

³⁰ Utrera, *Ibidem*, p. 58.

³¹ Emilio Rodríguez Demorizi, *Relaciones históricas de Santo Domingo*, Editora Montalvo, Vol. 3, 1970, p. 16.

³² AGI, SD, 70, Núm. 10.

³³ Gil Bermejo, 1983, p. 105.

La historiadora no dilucida el conflicto, pero a la luz de lo que para esos mismos años ocurría en Guanabacoa, podemos inferir que en la Española los pueblos de indios que pudieron establecerse se vieron acosados igualmente por los grandes hacendados que apetecían sus tierras. Lo que es interesante de los datos que presenta Gil Bermejo es la noticia de Mercedes de tierras a indígenas y su existencia entrado el siglo XVII.

Cuando Cerrato llegó a la Española acusó el intenso comercio con esclavos indígenas, de los cuales se encontraron cinco mil. El paradero de este crecido número de indígenas acreedores a su libertad, lo ocultan las fuentes de la época. Pero el grupo se mantuvo alto con las esporádicas introducciones de nuevos contingentes de indios «Caribes» de Tierra Firme comprados en los puertos de Coro, Cubagua y Margarita. La crisis que comenzaba a asediar a los productores de azúcar les había embarcado en una intensa campaña por encontrar fuentes laborales alternas a la costosa opción africana, y los supuestos caníbales de las Antillas Menores y de Tierra Firme eran blanco predilecto. En 1573 el Consejo de Indias otorgó licencia para capturarlos «con que las mujeres y muchachos no puedan ser esclavos y se traigan a la isla para que en ella pueblen y se hagan cristianos».³⁴ De esta forma las armadas esclavistas volvieron a surcar los mares antillanos de aquel renovado tráfico, pero ya en 1578 la misma Audiencia acusaba la introducción de «indios de paz» bajo el justificado de que eran caribes.³⁵ Se acusaba igualmente el maltrato al que estaban siendo sometidos. En 1587 la corona exigía que se remediaran tales abusos contra los indígenas de que era informada constantemente.³⁶ Desconocemos cuándo el indígena en la Española comenzó a liberarse del trabajo servil y a integrarse con relativa libertad a la comunidad trabajadora. Las fuentes los identifican dispersos y entremezclados con otros grupos marginados. Jerónimo de Torres, en una relación de 1577 menciona que en la región de la Yaguana estaban al servicio de los hatos «negros, indios, mestizos y mulatos y algunas veces sus amos». Asocia a todos al contrabando y declara «esa gente de estos pueblos, ora sean españoles o los que dellos nacen, o los mestizos, que hay algunos muy ricos, todos son gente muy bien tratada y regalada».³⁷

³⁴ Utrera, 1979, III, p. 124.

³⁵ AGI, SD, 15, Núm. 6.

³⁶ Rodríguez Demorizi, 1945, II, p. 53.

³⁷ Rodríguez Demorizi, *Ibíd.*, pp. 128-149.

Esta observación, hecha a finales de la década de 1570 nos indica que el proceso de formación de una economía alterna a la de los ingenios ya estaba encaminada para entonces. La región noroccidental de la Española experimentaba un intenso comercio de contrabando, fomentado por los hateros y estancieros de la región y por un creciente número de pobladores pobres que se alejaban de los ingenios y centros urbanos. A ella se acercaron también numerosos indios y mestizos, negros libres y esclavos huidos para constituir una especie de primer territorio libre de América. La incapacidad del Estado colonial de ejercer control efectivo sobre aquella geografía distante, y el arribo de numerosos contrabandistas extranjeros fue convirtiendo el nordeste en el espacio que los marginados necesitaban. De esta manera se explica también la ausencia de indios y mestizos de los censos urbanos de principios de siglo XVII y de su supuesta desaparición.

El maltrato que recibían en los ingenios de azúcar y las limitadas oportunidades que encontraban en los pueblos, donde el esclavo africano predominaba, les instó al cimarronaje y a las actividades clandestinas. Así lo reconocía el mismo presidente de la Audiencia en carta del 24 de abril de 1579:

...que en los ingenios, estancias y hatos no dan de comer a los negros, ni de vestir, y les hacen trabajar domingos y fiestas y noches y días sin darle doctrina, *y lo mismo se hace con los indios*, y de estos demasiados trabajos y malos tratamientos, y de no darles comida los negros se alzan y se hacen cimarrones y roban a los caminantes.³⁸

Traficantes portugueses estuvieron también muy activos supliendo esclavos indígenas a las Antillas. En 1550 y más tarde en 1569 las autoridades dominicanas solicitaron permiso para comprar indígenas del Brasil legalmente, pero las peticiones les fueron denegadas. Es plausible que ilícitamente entraran, solo podemos especular, pero en 1615 un centenar de indios brasileños fue confiscado y las autoridades se

³⁸ AGI, SD, Núm. 51.

apresuraron a repartirlos entre los vecinos principales.³⁹ Por todo lo cual, la presencia indígena, si bien minoritaria frente al africano esclavo, se mantuvo en la Española durante el siglo XVII. En 1666, el arzobispo de la isla Cueva Maldonado informaba que en el poblado de Boyá quedaban unas veinte familias de los que unos años antes se habían rescatado de la Tortuga. Estas familias indígenas eran oriundos de Campeche en Yucatán.

...que quedaron en esta isla de los que rescataron en la Tortuga que habían antes los extranjeros hechos prisioneros en Campeche. Son trabajadores, tienen en aumento la villa de que se conoce que si tuviéramos indios fuera esta isla la mejor de las indias.⁴⁰

En 1677 todavía vivían indios en Boyá «sin español que se meta con ellos» al decir del arzobispo Fernández de Navarrete.⁴¹ Y en tiempos de Sánchez Valverde, cien años después, todavía nos refiere que en Boyá vivían unos 25 ó 30 mestizos «que gozan los fueros y privilegios de indios»⁴². La pequeña cuantía de familias indias y mestizas no debe confundir su influencia cultural potencial y debe considerarse en el contexto de una realidad demográfica general dramáticamente baja. La Española, contrario a Cuba, decreció demográficamente a niveles realmente alarmantes durante los siglos XVII y XVIII. Para 1681 la población total de la isla era solamente de unos 6,265 habitantes, para recuperarse muy lentamente durante el siglo XVIII; por lo cual, las cifras de indios y mestizos deben comprenderse dentro de este deprimido panorama general.

La demografía no debe tampoco tomarse como determinante en la calidad de las actividades económicas de la época.⁴³ Pues al igual que ocurriría en Cuba y Puerto Rico, La Española se orientó hacia un lati-

³⁹ Bermejo, *La Española, anotaciones históricas, 1600-1650*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1983, p. 93.

⁴⁰ Utrera, ob. cit., 1973, p. 491.

⁴¹ Deive, *Polémica de...*, 1980, II, p. 537.

⁴² Antonio Sánchez Valverde, *Idea del valor de la Isla Española*, Editora Nacional, Santo Domingo, 1971.

⁴³ Moscoso, F. «Land tenure and social change in Puerto Rico, 1700-1815», MS, inédito, 1984.

fundismo cuya producción salía de contrabando y en cuyo interior se fraguarían las nuevas identidades culturales. En La Española dicho modo de producción perduró hasta pleno siglo XX.

Desde finales del siglo XVI indios y mestizos se integraron a la pequeña agricultura y al contrabando. La represiva política estatal que pretendía controlar el estado de cosas testimonia su presencia en diversas ocasiones. En 1594, por ejemplo, en una relación de acusados por contrabando aparece fichado un Antonio, indio. En 1597 fueron condenados a muerte un negro y un indio ladino sorprendidos en una lancha de franceses en plena transacción clandestina en el puerto de Bayajá.⁴⁴ Y en 1609, después de puesta en práctica la dramática despoblación violenta del nordeste, se implementó una legislación que acusaba de vagancia tanto a españoles de condición servil como a mulatos, mestizos y cambigos.⁴⁵

El Estado se movía no solamente para transformar la población pobre libre en opción laboral para beneficio de los grandes propietarios, sino también para someter a control al pequeño campesino y agente libre cuya economía de subsistencia demostraba una gran energía. Pero los gobiernos coloniales nunca lograron un control efectivo sobre el pueblo campesino que continuó transformando parches de bosques quemados en conucos productores de alimentos, de tabaco, de jengibre y de cualquier cultivo que le brindara sustento y beneficio.⁴⁶ Indios y mestizos —a juzgar por la sobrevivencia de una ingente toponimia indígena— constituyeron un segmento constante de ese campesinado pobre y eficiente. Michiel Baud nos refiere a la incorporación del tabaco entre los cultivos comerciales clandestinos, que él llama «contracultura agrícola», enfatizando su éxito económico durante el siglo XVII y su conexión con el

⁴⁴ AGI, SD, Núm. 10.

⁴⁵ M. Incháustegui, *Reales cédulas y correspondencia de gobernadores de Santo Domingo*, 3 vols. Madrid, 1958, Vol. II, p. 1050.

⁴⁶ P. L. San Miguel (no obstante que considera que el campesinado es de constitución reciente en el Caribe y, por lo tanto, no es de origen indígena), tiene que reconocer que aunque «no se puede hablar de un total extrañamiento de las comunidades campesinas respecto del Estado... esto no quita que el desarrollo del poder estatal en las Antillas fuese un proceso histórico en extremo desigual. Es decir, el Estado no se instaló en el siglo XVI, manteniéndose incólume a partir de entonces [...]. Hasta el siglo XVIII, el Estado español tuvo un control muy laxo sobre los sectores rurales de Santo Domingo y Puerto Rico», P. L. San Miguel, *El pasado...*, p. 60.

comercio de contrabando⁴⁷. No estamos seguros de que el objetivo de los pequeños cultivadores fuera el cumplir con sus obligaciones cívicas y religiosas, pero coincidimos en que los cultivos comerciales brindaron una excelente oportunidad para que los grupos marginados afirmaran su modo de vida. Baud alude al informe del gobernador Osorio de 1605 en contra de la política de despoblación que inevitablemente se llevó a cabo, y en ese mismo informe se nos presenta una descripción de las unidades de producción de los pequeños propietarios.

Lo otro que se debe considerar es que la mayor parte de los vecinos y habitantes en la isla por aquellas partes es gente común y mestizos, mulatos y negros; unos que no tienen hacienda ni que perder y otros muy poca y sin sugeto de poderse sacar ni trasponer alguna parte de ella, porque hay muchos que solamente tienen 100 reses ó 200 en un hatillo, y un pedazo de montería con lo que viven allí y se sustentan y sus mujeres e hijos con los cuales y por sus personas vaquean su ganado; y otros que tienen un esclavo y otros dos, todos estos, no pudiendo sacar su haciendilla ni ponerla por acá [...] se han de quedar por allá, a procurar sustentarse y vivir de ello, y los demás, que no tienen obligación ni hacienda, la tendrán de las que quedaren despobladas y perdidas de sus vecinos más honrados, que son los menos, y así les quedara todo por suyo, pues aún estando sus dueños, sin poderlo remediar, se la hurtan roban y destruyen para rescatar y esto mismo harán con mayor libertad y desvergüenza sin recelos de ser vistos ni presos, ni castigados...⁴⁸

Osorio describe un campesinado que dista mucho de ser igualitario y le preocupa el ascenso económico del «común» sobre el «honrado». Obviamente en claras diferencias no solamente raciales. Pero esto ya era un pro-

⁴⁷ Michiel Baud, «A Colonial counter economy: Tobacco production on Española, 1500-1870» en *New West Indian Guide*, Vol. 65, Núms. 1-2, 1991, p. 31.

⁴⁸ Rodríguez Demorizi, *Relaciones históricas...*, Vol. II, p. 260.

ceso inevitable e irreversible. La distancia cultural entre el pequeño propietario blanco y sus contrapartes mulatos y mestizos se diluía con la misma rapidez que las diferencias de color. Recordemos la alusión de Jerónimo de Torres años antes a mestizos «muy ricos», como a mulatos también como sería el caso de Miguel Enríquez en Puerto Rico décadas después.

El horizonte económico que abrió el colapso azucarero a la pequeña producción creó un espacio que fue de franco beneficio al mestizo como al mulato libre. La historiografía tradicional, sin embargo, ha querido ver la total desaparición de indios y mestizos en las épocas durante las cuales las circunstancias les eran más favorables a su reproducción social y cultural. Por el contrario, se ignora su capacidad de adaptación y de transformación de la misma manera y dentro de la misma precariedad con que lo hicieron sus contrapartes blancos pobres y negros libres (por parte de los especialistas se niega la existencia de campesinos para los siglos XVI y XVII, pero, ello quizá obedezca a lo que se entiende por «campesino»⁴⁹).

El siglo XVII evidenció el surgimiento de la «criollía», de la transformación de indios, de africanos y de europeos en un producto humano nuevo, el de hijos de la tierra, el de hijos del país, el de nuevos naturales, los primeros jíbaros y los primeros guajiros. Esas nuevas identidades surgidas de la ruralía, nacieron originalmente con todos los conflictos internos que el marco colonial y racista fomentaba: el sentido de superioridad y prepotencia del blanco, aunque fuera pobre, del estigma del negro, aunque fuera libre, y del resentimiento del indio y del mestizo por ser el autóctono legítimo. Estos conflictos tomaron tiempo en aquietarse. Pero en la medida en que cada generación repetía el rito del mestizaje y las castas cedían ante la clase, las tensiones se aquietaban, las contradicciones se debilitaban y la identidad criolla se afirmaba. Era cuestión de tiempo y de espacio. Por supuesto la identidad criolla, de pertenencia a una geografía y a un modo de vida, surgió también del enfrentamiento con el extranjero, con lo urbano y con lo oficial. Esa formación alterna dominante no era muy eficiente en los siglos XVII y primera mitad del XVIII, por lo cual no puede reclamar paternidad sobre las identidades populares de esos siglos. El blanqueamiento, la usurpación por el Estado

⁴⁹ Ver, por ejemplo, P. L. San Miguel, *El pasado...*

de los espacios culturales campesinos, el control social colonial fueron hechos a posteriori, por todo lo cual en esa identidad criolla primigenia, el indígena y lo indígena fue un elemento presente y discernible. Así lo comprendió el doctor Juan Bosch, expresidente de la República Dominicana en elocuente síntesis:

Aunque no puede hablarse de una gran masa, ni siquiera en los últimos años del siglo XVII [...] la verdad es que el término gran masa tiene significación sociológica; se refiere a la gente del montón, a la del pueblo propiamente dicho, a la que no tiene más amparo que sus brazos para trabajar, si encuentra donde hacerlo. En ese sentido siempre hubo una masa; al principio estaba compuesta por indios [...] después [...] por indios encomendados y por esclavos, por españoles pobres, por pequeños agricultores; más tarde, por esclavos y mestizos y negros libres. Pues bien, esa masa no pudo pensar nunca en abandonar el país cuando se presentaban malas épocas, tenía que correr la suerte de la tierra, cualquiera que fuera; sufrir hambre si había hambre, ataques de piratas [...] epidemias, tenía que ir a la guerra [...] De esa porción del pueblo dominicano salieron los indios que se rebelaron con Enriquillo y los esclavos que se sublevaron varias veces desde los inicios del siglo XVI hasta los principios del siglo XIX. En realidad esa masa formó la raíz de la nacionalidad; sin ella no habría hoy pueblo dominicano.⁵⁰

Y, efectivamente, en el siglo XIX se va a movilizar esa raíz que se sentirá profundamente identificada con la ideología nacionalista del sector «pequeñoburgués» de las élites (anexionistas los terratenientes y separatistas los pertenecientes a la pequeña burguesía), a las cuales seguirán durante las gestas heroicas de independencia, tanto de Haití después de la ocupación a la Dominicana,⁵¹ como de España durante la Guerra Restaura-

⁵⁰ Bosch, *Composición social dominicana: Historia e interpretación*, Colección Pensamiento y Cultura, Santo Domingo, 1970, p. 147.

⁵¹ Cassá, *Historia social...*, tomo I, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Alfa & Omega, Décimoquinta edición, 2001, pp. 173-189.

dora.⁵² Ciertamente es que las masas de dominicanos estaban conformadas en su inmensa mayoría por negros y mulatos (minoría absoluta los primeros e inmensamente mayoritarios los segundos, a diferencia de Haití, donde la relación era precisamente la contraria), que son los portadores de las ideas nacionalistas, como se ha manejado por los reivindicadores de las luchas de los esclavos negros, entre otros, Franklin J. Franco,⁵³ pero los procesos históricos a los que nos venimos refiriendo de la constitución de una protocultura nacional en la Dominicana, se da en los siglos anteriores al XIX. La correspondiente protoetnia que se había constituido, ya no era indígena, ni africana, ni española, sino algo nuevo y distinto a cada una de ellas, aunque tanto lo africano, como lo español, al igual que lo indígena, no obstante estar incluidas en distinta proporción siguen formando parte de esa totalidad etnocultural. Negar cualquiera de ellas por parte de alguno de los sectores de la población, significa necesariamente alienar la conciencia de lo nacional. Desde luego, no se trata de una presencia racial de lo indígena, sino de persistencias de índole cultural.⁵⁴

⁵² Cassá, *ibidem*, tomo 2, pp. 69-96.

⁵³ Franco, *Los negros y los mulatos en la nación Dominicana*, Santo Domingo, Impresora Vidal, 9ª. Edición, 1998. Otro autor que se encuentra dentro de esta misma línea es Carlos Larrazábal Blanco, en *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria, segunda edición, 1998.

⁵⁴ Sin embargo, en cuanto al hecho de subestimar lo indígena, no deja de haber excepciones como la de Hugo Tolentino Dipp, a quien citamos *in extenso*, por considerar sus conceptos de sumo interés: «Existe entre algunos intelectuales el sentimiento, por no decir la convicción, de que los indios de la Española no tienen significación en la historia del proceso de desarrollo cultural y en la formación de la identidad nacional del dominicano. Piensan algunos que el siglo XVI no es un siglo con influencia en el devenir histórico del pueblo que hoy existe en la República Dominicana.

No les faltaría razón a quienes así discurren si su argumento se centrara en el problema racial. Y esto así porque los dominicanos no son indios, ni por la raza ni por la cultura. Pero si fuera ese su argumento tendrían la obligación, para ser coherentes, de prolongarlo hasta llegar a confesarse también que de ninguna manera somos africanos o españoles. Y esto así, porque la historia creó en un proceso de síntesis cultural la identidad dominicana, integrada por los valores espurios del colonialismo, pero también por los valores de la lucha anticolonial.

Además, cómo desvincular la continuidad de la historia. Cómo olvidar que la encomienda y la esclavitud de los indios explican las razones de la esclavitud de los negros. Como borrarle al pueblo dominicano la memoria heroica de la lucha anticolonial. Cómo puede olvidar un pueblo colonizado la lucha contra el colonizador llevada a cabo por Enriqueillo. Y cómo olvidar entonces a quienes como Montesinos, Fray



Lugares visitados: Santo Domingo, San Pedro de Macorís, La Romana, Bonao, La Vega, Santo Cerro*, San Cristóbal, Baní, Azua, El Higuero*, Barahona, la cueva del «Pomier»*. (*No aparece en el mapa).

3.5. Elementos etnoculturales indígenas y el trabajo de campo en la República Dominicana

3.5.1. Primer viaje

Con las lecturas sobre la Dominicana que habíamos hecho anteriormente y con las lecturas que realizamos de manera más ordenada y sistemática durante los dos meses previos a nuestro viaje, pudimos definir de manera más o menos precisa lo que tendríamos que ave-

Pedro de Córdoba y Las Casas nutren desde hace ya cinco siglos las ideas de igualdad y de libertad por las que han sufrido tanto los dominicanos.

El indio está presente en la identidad nacional dominicana porque la historia de la encomienda y de la esclavitud, del prejuicio racial y de la lucha de clases, está ligada a la historia de la esclavitud, del prejuicio racial y de la lucha de clases del negro y vinculada también a la historia del dominicano explotado, perjudicado, colonizado y neocolonizado». En *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*, Santo Domingo, R. D., Fundación Cultural Dominicana, Segunda edición, 1992, pp. 95 y 96.

riguar durante nuestra estancia en ese país, en relación a aquellos aspectos que no nos quedaban suficientemente claros en la bibliografía recorrida en nuestros estudios. Así, lo primero que nos parecía importante era escuchar opiniones de gente del pueblo, además de hablar con expertos sobre las persistencias etnoculturales taínas en la Dominicana.

Como ya vimos, la impresión que nos habíamos formado con las lecturas previas, era que había dos maneras principales de abordar estas persistencias por parte de los especialistas: una que pone el acento en la presencia cultural africana en la cultura nacional y otra que destaca la presencia de lo hispano y que, además, tiende a presentar una visión romántica y deformadora de lo indígena. En nuestra visita a la Dominicana fue notoria la diferencia de opiniones en relación a esta cuestión. Entre los especialistas y estudiosos del tema, nos encontramos con expertos en la materia étnico-cultural cuyas posiciones oscilan principalmente entre los que consideran de mayor importancia los componentes de la identidad dominicana de procedencia *africana* y quienes defienden una posición que podríamos denominar «indigenista», algunos de ellos desde planteamientos «filohispanistas». Pero también conocimos al médico, recolector de leyendas, mitos y cuentos, Guaroa Ubiñas Renville quien realiza trabajos de investigación para el Museo del Hombre Dominicano y con quien intercambiamos puntos de vista coincidentes en relación a esta problemática. Curiosamente, ha llegado a formarse su propia opinión sobre la importancia que tiene actualmente lo indígena en la Dominicana a partir de su larga experiencia como entrevistador de los sectores populares de las regiones más apartadas de la isla cuyas versiones de relatos tradicionales graba y publica dándoles un tratamiento más o menos literario.⁵⁵ Gracias a esa larga experiencia

⁵⁵ Así, por ejemplo, Guaroa Ubiñas Renville, *Mitos, creencias y leyendas dominicanas*, Santo Domingo, R. D., Ediciones Librería La Trinitaria, 2000; *Sobre Tamayo y los caribes*, Enmanuel & Asociados, Santo Domingo, República Dominicana, 1994; *El cruce de las siete veredas*, Enmanuel & Asociados, Santo Domingo, R. D., 1995; *La Ciguapa. Leyendas dominicanas*, Colección de historias, mitos y leyendas, Editorial Letra Gráfica, Santo Domingo, R. D., 2001; *Leyendas del río Nigua. Leyendas dominicanas*, Editora de Colores, Santo Domingo, R. D., 2ª edición, 1998; «Leyendas del Bahoruco» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVIII, Núm. 29, 2001, Santo Domingo, R. D.

del doctor Guaroa, los recorridos que juntos hicimos por las zonas rurales de la República Dominicana resultaron muy productivos y de una enorme importancia para mi investigación. No podía haber encontrado a alguien más enterado que él en estos menesteres ni más indicado para mostrarnos los lugares más inaccesibles y ponernos en contacto con los sectores populares. Algo muy parecido al valioso apoyo que nos proporcionó el etnomusicólogo cubano Rolando Pérez Fernández en nuestro viaje a Cuba.

Con el doctor Guaroa Ubiñas como guía (y en ocasiones nosotros solos) visitamos: San Pedro de Macorís y la Romana, hacia el este; Bonaó, La Vega y Santo Cerro hacia el norte, hasta muy cerca de Santiago, y hasta Azua en el oeste, pasando por San Cristóbal y Baní (lugar, éste, donde visitamos la casa Museo en la cual nació el general Máximo Gómez, libertador de Cuba); además de visitar algunos lugares de la periferia de Santo Domingo, la plaza cultural y la zona colonial de la ciudad capital.

De las entrevistas que grabamos en estos diferentes sitios, destacan las opiniones de un «cocolo» (así les dicen a los trabajadores negros emigrados de las antillas anglófonas a la Dominicana) en San Pedro de Macorís, un chofer de una «guagua» (una especie de «microbús») que recorre la ruta de Santo Domingo a la Romana; de un sastre y un maestro mecánico en Bonaó; un sacerdote en Santo Cerro, una estudiante de arquitectura que estudia en Santo Domingo y vive en Baní; y de un campesino que vive en el Higuero quien nos mostró, en un lugar cerca de Azua, una cueva aún no explorada en la que hay restos arqueológicos que podrán ser analizados por los especialistas una vez que el doctor Ubiñas Renville haga el reporte respectivo al Museo del Hombre Dominicano.

3.5.2. Segundo viaje a la República Dominicana

Durante nuestra segunda visita a la isla de Santo Domingo, acudimos a varios lugares que no pudimos visitar en el viaje anterior, como por ejemplo, el Museo de la Fundación García Arévalo, el Museo de Cultura Popular de Santo Domingo y la Biblioteca del Museo del Hombre, además de entrevistarnos por segunda ocasión (ya que también lo hicimos durante el primer viaje) con varios de los estudiosos e historiadores asistentes a



Guaroa Ubiñas Renville, acompañante y guía del autor, a la entrada de una cueva en las cercanías de Azua en la República Dominicana, durante el recorrido que realizamos en la región.

las tertulias de la librería La Trinitaria, y recorrer la parte oeste de la isla, donde fuimos a la cueva del «Pomier» para apreciar las pinturas rupestres que dan fama al lugar, además de otros sitios alledaños. Lo que merece destacarse de este viaje son, en síntesis, tres fuentes para la valoración de las supervivencias etnoculturales indígenas, dos de carácter empírico y de tipo bibliográfico la tercera.

Me refiero, en primera instancia, a las pláticas sostenidas con historiadores e intelectuales expertos en diversos campos del saber, en segundo lugar, las entrevistas a personas que pertenecen a distintos sectores populares (urbanos y rurales) y en tercer lugar una serie de libros y revistas especializadas.⁵⁶ Del análisis de los resultados obtenidos se desprende una conclusión general en el sentido de que tanto en los estudiosos como en la bibliografía consultada, lo indígena aparece valorado a partir de dos posiciones extremas: o bien se le subestima o bien se le exalta idealizando y sobredimensionando su presencia en la cultura y la identidad dominicanas. Por otra parte, los sectores populares, aunque parecieran estar influidos por alguna de estas dos posturas, la

⁵⁶ Los cuales consultamos en bibliotecas, fotocopiados, compramos o nos fueron donados por sus autores y aparecen incluidos en la bibliografía.



Tertulia en la librería «La Trinitaria», con Virtudes Uribe, Blas Jiménez, el poeta Juan José Ayuso, Guaroa Ubiñas Renville, entre otros.

mayoría tiende a darle más importancia a lo indígena como constituyente de la dominicanidad que lo que se advierte en las posturas afroamericanistas, además de que sus opiniones se respaldan en datos concretos de la tradición oral o de la memoria colectiva de estos sectores.

Es así como obtuvimos algunos ejemplos de la presencia de supervivencias culturales de origen indígena en lo que podríamos llamar el imaginario de algunos sectores del pueblo dominicano. A continuación, veamos cómo quedan ubicados, en el esquema propuesto para el caso, los elementos etnoculturales indígenas constitutivos del etnos dominicano que se desprenden de lo que nos dijeron las personas que entrevistamos y de lo visto por nosotros en los diferentes lugares que recorrimos.

A. Cultura material:

1. Una primera observación de carácter general que se impone antes de ver, uno por uno, los puntos del esquema, es la relacionada con las diferencias que encontramos al comparar las manifestaciones de la cultura material y las de la cultura espiritual de origen indígena.

El estimado de las manifestaciones de carácter material son menores cuantitativa y cualitativamente a las manifestaciones culturales de naturaleza espiritual o intangible. En efecto, es evidente que el proceso de poblamiento es muy extenso en todo el territorio de la isla, lo cual no se corresponde con las supervivencias de orden material, mientras que las manifestaciones espirituales de la cultura taína abundan en el imaginario colectivo de la población, principalmente en el campo;

- 1.1. En la Dominicana los asentamientos se encuentran menos dispersos que en otros lados.. La población se encuentra mucho más concentrada en pueblos, villas y ciudades, lo cual no quiere decir que no existan espacios poco poblados con asentamientos dispersos;
- 1.2. algo similar ocurre con la vivienda. El *bobío*, por ejemplo, parecería casi inexistente, salvo en los lugares más apartados de los principales núcleos de población y, sin embargo, lo llegamos a ver aún en zonas urbanas, como Baní, San Cristóbal, La Vega y Azua. El *batey* es muy común a las zonas de producción azucarera;
- 1.3. es mucho más difícil detectar esta diferencia de una manera más o menos precisa en el caso del mobiliario y el ajuar doméstico en las zonas rurales. Sin embargo, nos atrevemos a asegurar que por lo hasta ahora observado en nuestros recorridos es notorio un mayor proceso de «modernización» en el proceso de sustitución de los objetos elaborados artesanalmente por otros de carácter industrial. Pero aún así, detectamos el uso de la *hamaca*, los cuencos de *güira*, el *guayo*, el *jibe* y, principalmente en las zonas rurales, aún se les conoce

Con Guaroa Ubiñas Renville (quien porta su famoso sombrero verde) en el taller mecánico de su sobrino en Bonaó, República Dominicana. A su sobrino lo entrevistamos y entre otras cosas nos mencionó la gran cantidad de historias sobre indios que se seguían contando en su pueblo: «Yo creo que muchos de aquí conocieron a alguien que decía que era indio y contaban sus historias. Dicen que venía de un pueblo de la montaña en donde muchos decían descender de indios».



con su nombre indígena al igual que una buena cantidad de los materiales con los que están elaborados estos y muchos otros objetos de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, el *cacney* que se utiliza para hacer sillas de montar, la *yagua* para los techos de las casas, el *guano* también para los techos, el *yarey* para objetos varios, el *bejuco* para sillas, la *anacagiüita*, etcétera.

2. Las comidas y bebidas de la población rural y aún la de las ciudades, tiene en la comida «criolla» una abundante variedad de platillos que utilizan una serie de elementos ya muy transculturados de origen indígena, no solo en cuanto a los ingredientes, sino también en lo que se refiere a las formas específicas de prepararlos;

- 2.1. en algunas zonas rurales se consume el *casabe* preparado con *yuca*, la papa, el *boniato*, el *ají* se utilizan en diversas formas de preparar los platillos regionales y a pesar de estar ya muy mestizados y no ser ni españoles, ni africanos ni indígenas están integrados por esas tres tradiciones culturales propias de la dominicanidad;

- 2.2. pero hay otras comidas y bebidas como las sopas y caldos hechos con harina de maíz, así como bebidas elaboradas a base de cacao (y también de maíz) que constituyen reminiscencias aborígenes y nosotros las consumimos en varios lugares, algunos en sitios donde se venden al público y otros en casas particulares de algunos de nuestros informantes.

3. Por otra parte, en lo que se refiere a los instrumentos de trabajo agrícola;

- 3.1. se conoce el uso de la coa, aunque la vimos en un solo lugar, en lo entrincado del monte de Azua;

- 3.2. asimismo, se mantiene en las zonas rurales el nombre de *conuco*⁵⁷ para referirse a los sembradíos más tradicionales.

⁵⁷ «Entre la localidad de Cabral y la de Polo (dice Guaroa Ubiñas en uno de sus relatos) se pudo ver en la oscuridad de la madrugada una gran cantidad de campesinos a pies y sobre unos burros muy pequeños y ágiles que casi corren rumbo a los conucos», Ubiñas, Renville, «Leyendas del Batoruco», en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Núm. 29, año XXVIII, 2001, p. 122 (el subrayado es nuestro).

4. Los modos y medios de transporte;

- 4.1. en lo que toca a las artes de pesca, obtuvimos muy poca información;
- 4.2. pero, el *cayuco* es parte de la cultura material que se ha heredado de los taínos y se sigue utilizando para atravesar algunos ríos en algunas zonas rurales de la República Dominicana y según Roberto Cassá «en los alrededores de Santo Domingo se seguía usando un tipo de remo con la forma exacta del taíno».⁵⁸

5. La artesanía popular tradicional;

- 5.1. en su carácter utilitario, es decir, para el uso práctico, está bastante mestizada y sin embargo hay una buena cantidad de objetos artesanales que se reconocen como supervivencias indígenas que forman parte de la cultura material del pueblo dominicano. En la artesanía elaborada para el consumo turístico es notoria la presencia abrumadora de motivos indígenas que se reproducen en multitud de souvenirs de todo tipo;⁵⁹
- 5.2. Y en cuanto al Arte en general, una estudiante de arquitectura a punto de titularse nos proporcionó, en su charla con nosotros, ciertos conceptos estéticos de la arquitectura y el arte en general en la Dominicana que según ella nos dijo, tienen una muy clara influencia de la sensibilidad taína y que, en su opinión, recogen parte del patrimonio artístico de la escultura de cemíes, el trabajo de la alfarería y el tallado de piedra indígena, de origen prehispánico, en la isla.

⁵⁸ Roberto Cassá, *Los indios de las Antillas*, Madrid, España, Editorial MAPFRE, 1992. p. 306.

⁵⁹ «A partir de la década de 1950, la artesanía dominicana también ha sido inducida por arqueólogos, artistas y técnicos en la materia, a retomar y a interpretar los expresivos motivos simbólico-decorativos que se muestran en los objetos prehistóricos, como un modo de apoyarse en las evidencias culturales del ayer indígena, imprimiendo a las creaciones del arte popular un mayor sentido de autenticidad y de originalidad autóctonas», García Arévalo, Manuel A., «El indigenismo dominicano», en *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio. Memoria del Primer Encuentro del Caribe amerindio*, Santo Domingo, R. D., Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., 1990, p. 39.

B. Cultura espiritual:

1. En la República Dominicana;

1.1. la música ha desempeñado un papel fundamental para la formación de la identidad nacional. La encontramos presente en fiestas públicas, privadas, seculares o religiosas en manifestaciones y actos político-electorales, etc.⁶⁰ La que más gusta y atrae apasionadamente a todos los sectores, clases y categorías sociales es la música bailable. El merengue es en la actualidad el baile nacional dominicano y ha sido abordado en una gran cantidad de estudios bajo diversos enfoques y metodologías en su indiscutible carácter de música afroantillana.⁶¹ Pasó, de ser

⁶⁰ José G. Guerrero, al elogiar el inventario musical que elabora en 1927 el folklorista Julio Arzeno nos señala que «El maestro Arzeno recoge expresiones de por lo menos 15 géneros folklóricos dominicanos de su época divididos en rurales y urbanos: cantares campesinos en general, en las velas, en los rosarios, a los políticos, en los bailes, en el trabajo, las serenatas, cantos infantiles, el bolero, los valsos, cantares de cuna, cantares religiosos, cantares patrióticos y alboradas militares», José G. Guerrero, «El folklore Arzeno de Puerto Plata», en *Boletín del Hombre Dominicano*, Secretaría de Estado de Cultura, con el patrocinio de la Fundación García Arévalo, año XXIX, Núm. 31, 2002, Santo Domingo, República Dominicana, p. 124.

⁶¹ Así, por ejemplo: José G. Guerrero nos presenta en una lista, incluida en uno de sus bien documentados trabajos, entre otros a los siguientes autores y obras: Luis Alberti, *De música y orquestas bailables dominicanas: 1910-1959*, Santo Domingo, Editorial Taller, 1975; Paul Austerlitz, *Merengue Dominican identity*, Philadelphia, Temple University Press, 1996; Carlos Batista Matos, *Historia y evolución del merengue*, Santo Domingo, Editorial Caña brava, 1999; Luis Manuel Brito Ureña, *El merengue y la realidad existencial de los dominicanos*, Santo Domingo, UNIGRAF, 1997; José del Castillo, y Manuel García Arévalo, *Antología del merengue*, Santo Domingo, Editorial Corripio, 1989; Gloria Guerrero, (org.), *Encuentro con el merengue*, Santo Domingo, 1978-79; Julio Alberto Hernández, *Música tradicional dominicana*, Santo Domingo, Julio Postigo, 1969; Bernarda Jorge, *La música dominicana. Siglo XIX-XX*, Santo Domingo, Editorial UASD, 1982; Lizardo, Fradique, «Música y folklore» en: *Folklore*, Santo Domingo, Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC), Vol. V, Editora Corripio, 1981; Paulino Julio César, «Por qué el merengue es dominicano», *Revista del Teatro Nacional*, año 2, Núm. 22, Santo Domingo, junio, 2000 y Emilio Rodríguez Demorizi, *Música y baile en Santo Domingo*, Santo Domingo, Librería Hispaniola, 1971; cfr. José G. Guerrero, «El merengue y la salsa expresiones culturales del Caribe de habla castellana», en: *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, num. 28, año XXVII, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Cultura y bajo el patrocinio de la Fundación García Arévalo, Inc., 2000, pp. 195-226.

una música y un baile prohibido y estigmatizado por las «clases altas» desde el siglo XIX, a ser elevado a baile nacional por el dictador Trujillo durante los años treinta del siglo XX, además de que ha logrado ser aceptado por todas las clases sociales y continúa así ya en pleno siglo XXI. Algo parecido, por cierto, está sucediendo con la «bachata», música popular que gustaba en un principio solo a los sectores más pobres, pertenecientes a los más bajos niveles de escolaridad, hasta que el excelente músico dominicano Juan Luis Guerra la popularizó inclusive fuera del país con versiones de extraordinario nivel musical, por lo cual ya se acepta también hasta en los «círculos selectos de la sociedad». Por cierto, este extraordinario compositor y cantante fue quien dio a conocer internacionalmente el *areíto*⁶² de los taínos, al llamarle así a la canción que también da título a uno de sus famosos discos durante la coyuntura del «Quinto Centenario». Además del merengue y la bachata, otro género que goza de una enorme popularidad es la «salsa» la cual, no obstante tener un origen cubano y neoyorquino, se baila como si fuera dominicana. Volviendo al merengue, los tres instrumentos básicos de este género musical son: la tambora, el acordeón y el güiro. El primero de ellos simboliza la componente de origen africano, el segundo, la de origen europeo y el tercero, la de origen indígena. Haciendo un parangón del estudio del merengue con el estudio de las supervivencias etnoculturales que hemos emprendido en esta tesis, diríamos que lo que nos proponemos con ella es privilegiar en el análisis al güiro, no para sobredimensionarlo, sino para recordar que ahí está también y que tiene un lugar que hay que saber valorar en su justa dimensión;

- 1.2. los bailes y las fiestas populares abundan en toda la República. Se acostumbra en las celebraciones de todo tipo. En nuestro recorrido, pudimos asistir a algunos bailes durante un día de conmemoración nacional en el cual, desde muy temprano, daba la impresión de haber una fiesta en cada esquina, por la gran canti-

⁶² Así llamaban los aborígenes aruacos a sus cantos en verso que relataban hechos históricos de su etnia y lo bailaban muchas veces desde que oscurecía hasta el amanecer.

dad de lugares en donde se escuchaba la música y se arremolinaba prácticamente la gente para bailar. Nuestros entrevistados se refirieron también en varias ocasiones a las danzas tradicionales, algunas de ellas muy famosas, sobre todo las que se bailan en los carnavales, en navidades y durante la Semana Santa. Sobre todas estas manifestaciones festivas que desbordan alegría: música, baile, cantos, danzas, etcétera, encontramos reminiscencias taínas. Más allá de lo evidentes que resultan los componentes etnoculturales europeos y subsaharianos y de las múltiples ocasiones que los han estudiado para establecer con cierta precisión su procedencia (siempre que se ha podido), hace falta desarrollar metodologías que nos permitan establecer los vínculos subyacentes entre la forma de comportamiento festivo de los aborígenes caribeños y la idiosincracia de contagiosas explosiones de alegría celebratoria en la población caribeña actual.⁶³ Así como, por otra parte, la música campesina y sus características específicas la acercan a formas de relación con la naturaleza cuyas raíces se remontan a los valores transculturados de los indígenas antillanos. Habrá que profundizar más en posteriores investigaciones sobre estas cuestiones de enorme complejidad, no solo a través de la etnomusicología, sino también a través de nuevos enfoques como una cierta arqueología del lenguaje (como le ha llamado el puertorriqueño Manuel Álvarez Nazario) quizá se podría hablar de una «arqueología de la música» y de las formas de pensamiento en sus variantes de rural/urbano, etcétera.

2. Entre los elementos etnoculturales indígenas de carácter espiritual que más han perdurado en la República Dominicana se encuentran aquellos que se expresan a través de las tradiciones orales;

2.1. los elementos religiosos, quizá no se notan tanto, aunque los estudios realizados por la cubana Daisy Fariñas, quien ha encontrado no solo en su país, sino en las Antillas en general, se refiere

⁶³ Un intento en este sentido lo constituye un pequeño ensayo «idiosincracia de los pueblos quisqueyanos» de Carlos Doval, aparecido en el Núm. 28 del *Boletín...*, pp. 89-96.

también, y de manera central en su trabajo, a las manifestaciones religiosas constituídas a través de infinidad de creencias en poderes sobrenaturales como espíritus, fuerzas del «bien» y del «mal», «aparecidos», «resguardos», árboles, animales y espacios sagrados como cuevas, lagos, ríos, etcétera, que abundan en la psiquis profunda de amplios sectores de los pueblos caribeños. Y la República Dominicana no es la excepción, basta ojear cada una de los cientos de historias que ha recolectado Guaroa Ubiñas para darse cuenta de lo cierta que es esta afirmación. Por supuesto que no todas estas creencias de carácter sobrenatural son de procedencia indígena. Muchas de ellas son claramente originadas en el África Subsahariana y otras en el «populacho» andaluz, canario, gallego, o de cualquiera otra variante española o europea en general y hasta turco, indio (de la India), paquistaní y un largo etcétera de los muchos pueblos y culturas que confluyeron en el Caribe; pero, de nuevo, no por ello se deben borrar, como si no tuvieran importancia alguna, las que, transculturadas y conservadas muchas veces gracias a los paralelismos y analogías con otras manifestaciones espirituales, tienen su origen en el pensamiento religioso de los aborígenes de la isla que ellos mismos llamaron Haití. El vudú dominicano, por ejemplo, tiene una sección «indígena» y sus cantos y loas son a Hatuey, Anacaona, Guarionex, etcétera. En el Primer Encuentro del Caribe Amerindio que se llevó a cabo en 1988 en Santo Domingo Geo Ripley⁶⁴ inició su exposición sobre «La división indígena en el vudú dominicano» con el fragmento de un canto ceremonial que dice así: «indio soy, vivo en el monte huyendo porque los españoles me van siguiendo».⁶⁵ El vudú tiene un origen africano; la palabra que lo nombra voudum, espíritu, genio, ser, es africana y el proceso de transculturación a la que se vio sometida esta manifestación religiosa no tuvo como componententes etnoculturales únicos a

⁶⁴ Geo Ripley, «La división indígena en el vudú dominicano», transcripción de grabación incluida en la Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio: *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Santo Domingo, R. D., 11 al 17 de septiembre de 1988, México, Instituto Indigenista Interamericano y Fundación García Arévalo, Inc., 1990, pp. 115-117.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 115.

los africanos y europeos. Su sincretismo de compleja estructura interna incluye también elementos de naturaleza indoamericana. Cuando menos esto es notorio en la división indígena que se formó para unirse a las otras veinte divisiones africanas y representar, así, a las entidades espirituales indígenas de la población que fue destruida durante la invasión europea. El vudú en Haití tiene características diferentes, pero también elementos comunes al vudú de la Dominicana;

2.2. prácticamente todos nuestros entrevistados nos hablaron de leyendas indígenas. La vinculación del indio con los ríos, los lagos y las cuevas de este país caribeño que se mencionan en infinidad de historias y relatos es impresionante. Los mitos surgidos de las formas ingeniosas utilizadas por los indígenas para escapar a las persecuciones de que eran objeto durante sus frecuentes y largas andanzas cimarronas se multiplican en cuentos y relatos tradicionales.⁶⁶ Mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos y su repercusión en la cultura popular.

3. Por otro lado, también resulta muy extendido el conocimiento de la medicina tradicional que se aplica a través de las prácticas curativas;

3.1. muchas de estas prácticas son consideradas hechicerías y se les menosprecia, sin entender que la historia de la medicina se ha beneficiado cuando se ha entendido que estas prácticas constituyen saberes (como por ejemplo los de la herbolaria aborigen) no solo de utilidad práctica, sino que constituyen un patrimonio cultural intangible (como saberes) y también tangible (por su aplicación) que pertenecen a los pueblos; este patrimonio muchas veces ha sido explotado por transnacionales de la industria farmacéutica sin que ello beneficie en nada a los pueblos descendientes de quienes lo elaboraron durante siglos de experiencia acumulada, pero también en la literatura.

⁶⁶ Ejemplo destacado lo encontramos en las narraciones contenidas en la obra de Emelda Ramos, *De oro, botijas y amor*, Santo Domingo, Cocolo Editorial, 1998.

3.2 las prácticas curativas tradicionales⁶⁷ van asociadas con frecuencia a las del chamanismo y en la república Dominicana las supervivencias de este tipo, que abundan en las zonas rurales, por lo general son el producto de siglos de transculturación acompañada de ciertas analogías y paralelismos como los denomina Daisy Fariñas.

4. Las danzas y bailes religiosos se expresan en los rituales como el del vudú dominicano al que nos referimos antes.
5. La literatura indigenista. Su presencia es tan masiva que ha dado origen a una gran cantidad de obras literarias que hacen alusión de diferentes maneras a estos relatos sobre todo de la población rural.

5.1. Carlos Hernández Soto en el reporte que hace de un trabajo en ese entonces todavía en curso, y por eso un tanto cuanto incompleto,⁶⁸ nos proporciona los nombres y las obras de los escritores dominicanos que, a su parecer, más se han inspirado en la mitología indígena. Así, «entre ellos, nos dice, tenemos a: José Joaquín Pérez en sus *Fantasías indígenas* [...],⁶⁹ Juan Bosch en las tres leyendas publicadas en *Indios* [...],⁷⁰ Marcio Veloz Maggiolo en su novela para niños *De dónde vino la gente*[...],⁷¹ Lorelay Carrón en su mitología

⁶⁷ «Desde el comienzo se habló del valor del caldo de peñuela en las enfermedades cardíacas y de otros tipos, luego entre árboles de tamaño mediano de cambrones y cactus, a los que llaman cayucos y los clasifican en alpargatas a los de hojas planas, artamisa con los que se hacen baños que alivian los dolores y cacuey que se utiliza para hacer sillas de montar, cardosanto con el que al igual que con la raíz de Monte Negro se hacen medicinas, se menciona también el Té de biajaca», Ubiñas Renville, «Sobre los discípulos disidentes de Liborio y los tutuses», en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Núm. 29, año XXVIII, Santo Domingo, R. D., 2000, pp. 106 y 107.

⁶⁸ Carlos Hernández Soto, «Mito taíno...», en *ibidem*, Núm. 28, p. 180.

⁶⁹ José Joaquín Pérez, *Fantasías indígenas y otros poemas*, Santo Domingo, (1977), Fundación Corripio, 1989.

⁷⁰ Juan Bosch, *Indios: apuntes históricos y leyendas*, Santo Domingo, Alfa y Omega, 1935/2000.

⁷¹ Veloz Maggiolo, Marcio, *De dónde vino la gente*, Santo Domingo, Alfa y Omega, 1978.

taína para niños *Y se los llevó el sol*[...],⁷² Abelardo Jiménez Lambertus en sus más de treinta artículos periodísticos publicados en el *Listín Diario*, *Hoy* y sus respectivos suplementos sabatinos a partir de 1978,⁷³ Carlos Hernández Soto en *Así habló el abuelo Bayamanaco*[...],⁷⁴ Manuel Mora Serrano en su documento ensayo *Indias vien-vienes y ciguapas*.⁷⁵ Sobre los que «se han ocupado de alguna que otra leyenda relacionada con mitos aborígenes» agrega a: «Javier Angulo Guridi,⁷⁶ Ángel Estrada Torres,⁷⁷ Alfredo Fernández Simó,⁷⁸ Cayo Claudio Espinal,⁷⁹ Guaroa Ubiñas Renville⁸⁰ y Santiago Bonilla,⁸¹ entre otros que han trabajado el tema de la *ciguapa*. Este último autor y José Labourt⁸² se han ocupado también de las *opías* o espíritus fantasmales». ⁸³ Y más adelante agrega entre los que han trabajado el mito de la *ciguapa* a: «Andrés L. Mateo,⁸⁴ Marino Berigüete,⁸⁵ Emelda Ramos⁸⁶ y Óscar Holguín Veras-Tabar». ⁸⁷ Interesantes comentarios le merecen, además, los

⁷² Lorelay Carrón, *Y se los llevó el sol: mitología taína para niños*, Santo Domingo, *Listín Diario*, 1996.

⁷³ Abelardo Jiménez Lambertus, «Elementos de mitología taína para escolares, 1», *Suplemento Sabatino Listín Diario*, 26 de marzo de 1983, p. 11; «Elementos de mitología..., 2», *Suplemento Listín Diario*, 2 de abril de 1983, p. 9; «Mito taíno y psicoanálisis: Anacacuya y el incesto», *Suplemento del Listín Diario*, 1 de febrero de 1984, p. 19.

⁷⁴ Carlos Hernández Soto, *Así habló el abuelo Bayamanaco*, Santo Domingo, Burhén, 1985.

⁷⁵ Manuel Mora Serrano, «Indias Vien-vienes y ciguapas», en *Eme Eme*, 1975, Vol. IV, Núm. 19, pp. 29-69.

⁷⁶ Javier Angulo Guridi, *La ciguapa*, Santo Domingo, 1866.

⁷⁷ Ángel Antonio Estrada Torres, «Las ciguapas», *Boletín del Folklore Dominicano*, 1946, Núm. 1.

⁷⁸ Alfredo Fernández Simó, *Guaçábara*, Lima, Editorial Salas e Hijos, 1958.

⁷⁹ Cayo Claudio Espinal, *La muerte de la ciguapa*, *La Información*, Santiago, 7 de julio de 1973.

⁸⁰ Guaroa Ubiñas Renville, «La leyenda de la ciguapa», *Hoy*, 12 de marzo de 1998, p. 5D; se publicó también como: *La Ciguapa. Leyendas dominicanas*, Colección de historias, mitos y leyendas, Editorial Letra Gráfica, Santo Domingo, R. D., 16 pp., 2001.

⁸¹ Santiago Bonilla, *Cuentos para niños(as)*, Santo Domingo, Editora Búho, 2000.

⁸² José Labourt, *Sana, sana, culito de rana*, Santo Domingo, Editora Taller, 1982.

⁸³ «Mito taíno...», Hernández Soto en *ibidem*, pp. 180-181.

⁸⁴ Andrés L. Mateo, «Güijes y ciguapas», *Listín Diario*, 26 de abril, 1998.

⁸⁵ Marino Berigüete, *13 cuentos supersticiosos del Sur*, Santo Domingo, Editora Centenari, 1998.

⁸⁶ Enelda Ramos, *De oro, botijas y amor*, Santo Domingo, Cocolo Editorial, 1998.

⁸⁷ Óscar Holguín Veras-Tabar, *Doncellas y ciguapas*, Santo Domingo, Editora Alfa & Omega, 1998.

tratamientos que se han hecho del mito de origen de la cueva de *Cacibajagua*⁸⁸ de donde salieron los primeros taínos, el mito teogónico de *Atabeira*,⁸⁹ el mito de *Guabayona* que dejó la isla sin mujeres, el mito de las *opías*,⁹⁰ los mitos relacionados con las leyendas de la *ciguapa*⁹¹ y de *la india o el indio del charco*. En nuestros recorridos con Guaroa Ubiñas recogimos varios relatos en forma de cuentos o leyendas que se relacionan con algunos de estos mitos. Entre los más reiterados por los informantes están las leyendas de la *ciguapa* y de *la india o el indio del charco*.⁹² Y así se refleja también en los libros de Guaroa Ubiñas y en el de Emelda Ramos; por cierto que, de esta última, Hernández Soto dice que «es la campeona de la india del charco en su libro *De oro botijas y amor*». Así también aparecen en el imaginario dominicano las referencias constantes a los caciques indígenas como ejemplos de defensa de lo nacional: uno de nuestros entrevistados nos habló de la resistencia contra la invasión norteamericana a Santo Domingo en la que él participó y nos habló del orgullo nacionalista que le producía el haberse comportado, como el indio Hatuey frente a los españoles y como

⁸⁸ «Cueva muy grande en el Noroeste de la isla, está en la mitología haitiana», según la leyenda, se encontraba en Cunana, «país imaginario de la leyenda haitiana, donde se encontraban varias cuevas de las cuales salieron los primeros hombres que poblaron la tierra», Cambiaso, R. D., *Pequeño diccionario...*, pp. 48 y 49.

⁸⁹ «Atabex o Atabeira (también Atabey) era uno de los nombres de la madre de yuhaguamá ... significa 'madre del agua' o 'madre del lago o laguna', Hernández S., «Mito taíno...», en *ibidem*, p. 182; «tiene su equivalente en varias culturas africanas con el mismo nombre de 'Madre de agua', como ocurre con Ochún, la diosa yoruba de los ríos y fuentes, y con Calunga, la diosa Cong-aleña del mar y de la muerte, y con la división india del vudú dominicano, cuyos seres o misterios habitan en las aguas», «Mito taíno...», en *ibidem*, p. 184.

⁹⁰ Opías: «no tiene vida. Estar muerto», *Pequeño diccionario...*, p. 105; se reconocen porque no tienen ombligo.

⁹¹ «Según la leyenda eran mujeres-pájaros, pequeñas, de largo pelo, caminaban para atrás, por tener los pies volteados; habitaban en las márgenes de los ríos caudalosos, y no tenían habla, sino una especie de canto muy melancólico» *Ibidem*, p. 59; hay distintas variantes literarias y se le asocia con los indios y negros cimarrones, quienes caminaban para atrás para despistar a sus perseguidores.

⁹² Esta leyenda se vincula a la ciguapa y ambas al mito de Atabeira: un indio o una india que viven en una laguna, lago o charco a donde tuvieron que esconderse de la persecución de que fueron objeto.

Enriquillo y Anacaona, quienes como buenos taínos habían defendido el honor de la isla frente a la agresión extranjera;

5.2. Tanta difusión y tantas referencias a las leyendas indígenas que se encuentran vigentes y con tan vigorosa vitalidad en literatos y en gente del pueblo no pueden pasarse por alto. Son un síntoma inocultable de que lo indígena está más presente en el pueblo dominicano de lo que se tiende a aceptar.

6. En el punto dedicado al habla popular son válidos los planteamientos que sostienen la existencia de una enorme cantidad de supervivencias etnoculturales lingüísticas de origen taíno en dicha habla. Los vocablos de origen aruaco que son utilizados en el habla popular de la República Dominicana son en términos generales los mismos que se hablan en toda la región caribeña, con algunas variantes en su forma y escritura en solo unos cuantos de ellos y algunos ya caducados en la mayor de las Antillas se siguen utilizando en la parte española de Quisqueya y otros, a la inversa, caducados en esta siguen vigentes en aquella. Así, se siguen utilizando antropónimos, sobre todo, nombres de caciques, topónimos a todo lo largo y ancho del país, hidrónimos (Roberto Cassá nos dice que «prácticamente todos los ríos principales de Santo Domingo conservaron sus denominaciones indígenas: Yaque, Artibonito, Ozama, Yuna, Yuma, Nizao, Haina, Mao, Bao, Higuamo y tantos otros»),⁹³ denominación de flora y fauna.⁹⁴

C. Otros

1. Las características antropofísicas de los dominicanos en su gran mayoría son producto de una infinidad de variantes del mulataje. Sin embargo,

⁹³ Roberto Cassá, *Los indios de las Antillas*, Madrid, España, Editorial MAPFRE, p. 310.

⁹⁴ En Santo Domingo y la República Dominicana se han publicado varios estudios y glosarios de la lengua aruaca y taína; así, por ejemplo: Tejera, Emiliano, *Palabras indígenas de la isla de Santo Domingo*, Santo Domingo, 1951; del mismo autor, *Indigenismos*, Santo Domingo, 1977, 2 tomos. Nueva edición; O. Alba, «*Indigenismos en el español hablado en Santiago*», E. E., Santiago de los Caballeros, R. D., 1976, IV, Núm. 22, pp. 87-112 y Rodolfo Domingo Cambiaso, *Pequeño diccionario...*

en noticias que se han difundido recientemente se ha informado de estudios en los cuales se ha demostrado que los dominicanos conservan un porcentaje de raíces genéticas prehispánicas más alto del que se pensaba anteriormente. En el contexto de lo que hemos venido diciendo en relación a las supervivencias culturales, ello no debe sorprendernos.⁹⁵

2. La defensa de los recursos naturales de flora y fauna ante el embate globalizador debe encontrar inspiración en la relación hombre-naturaleza establecida por los pueblos aborígenes de nuestra América con profundas y arraigadas tradiciones milenarias. Las cosmovisiones indígenas que parten de un respeto por la «madre» tierra a la cual consideran sagrada. Para nosotros, el conocer significa adentrarnos a lógicas productivas, de organización y de simbolización distintas a las que impone la lógica dominante. Estas concepciones, así como las formas de convivencia comunitaria por parte de los sectores populares más arraigados a la tierra, representan una defensa real que ya ha tenido la oportunidad de expresarse heroicamente en los momentos de agresión externa a la República Dominicana. Ahora se trata del embate de fuerzas aún más peligrosas, por venir envueltas en un discurso ideológico modernizador diluido por infinidad de recursos mediáticos de las nuevas tecnologías de la comunicación, que amenazan en constituirse en un neocolonialismo cultural cuyos móviles fundamentales incluyen

⁹⁵ En una página web, se incluye una información sobre una «Exhibición y conferencia: las nuevas direcciones en las investigaciones de la herencia taína», organizadas por el Museo Arqueológico Regional Altos de Chavón, la Secretaría de Estado de Cultura, el Museo del Hombre Dominicano y el Museo de Historia Natural, instituciones que contaron con el apoyo financiero de el Centro Franklin de la Embajada de los Estados Unidos, para financiar el viaje de especialistas de los Estados Unidos y Puerto Rico, quienes organizaron un taller sobre el análisis mitocondrial del ADN, bajo la dirección del doctor puertorriqueño Juan Carlos Martínez Cruzado y el doctor Dominicano Fernando Luna Calderón, el primero de ellos, dictó además su conferencia: «El uso del ADN mitocondrial para descubrir migraciones precolombinas al Caribe: resultados en Puerto Rico y expectativas en la República Dominicana». Este trabajo escrito junto con el de la doctora Lynne Guitart: «Documentando el mito de la extinción de la cultura taína», se encuentra en español en esta misma página y se pueden consultar junto con otros materiales de interés similar. Página web: Kacike: *The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*, ISSN 1562-5028-<http://www.Kacike.org>, consultada el (10 de septiembre de 2004).

la apropiación de los recursos naturales de nuestros pueblos por los intereses transnacionales.

3. Otro de los aspectos que peligran con los cambios que se están dando durante los últimos años es el relacionado con las formas comunitarias y solidarias en la vida de la sociedad dominicana, lo cual no es privativo de este país, sino una tendencia hegemónica en casi toda América Latina.
4. El último punto de nuestra propuesta se refiere a la endogamia como un proceso que conforma una inmensa mayoría «criolla» tanto de la población dominicana, como de sus manifestaciones etnoculturales que conforman un etnos nacional nuevo que ya no es ni el etnos ni la cultura del indígena, del español o del africano vistos por separado, sino la síntesis y expresión de los tres en un ente nuevo representado por la dominicanidad.

CONCLUSIONES

Dice Todorov que se puede «descubrir a los otros en uno mismo». También señala que es posible descubrirse a uno mismo en los otros. ¿Residirá en este doble reconocimiento la posibilidad de construir nuevas utopías y nuevas identidades?

PEDRO L. SAN MIGUEL.¹

Además de múltiples aspectos que han quedado incluidos en el análisis que hemos venido haciendo de este viaje, así como en lo que se ha avanzado mediante el desarrollo teórico-metodológico de nuestra investigación, incluimos aquí algunas conclusiones tentativas según las averiguaciones que hemos venido realizando hasta la fecha.

De lo que los entrevistados nos dijeron y de lo que pudimos apreciar en nuestros recorridos, podemos inferir que hacen falta estudios que profundicen el análisis de esta riqueza de elementos de la cultura popular tradicional. Sabemos que, en buena medida, algunas instituciones lo están haciendo, pero, pudieran realizarse mayores esfuerzos que se planteen un inventario global del patrimonio cultural como parte de un estudio general que pudiera hacerse sobre la cultura contenida en la vida material y espiritual del pueblo. Urge hacerlo, toda vez que los cambios en las condiciones socioeconómicas de la población dominicana, la influencia de los medios y el intercambio mercantil que difunden y

¹ *La Isla imaginada: historia, identidad y utopía en La Española*, Santo Domingo, R. D., Editorial Isla Negra/Ediciones Librería La Trinitaria, 1997, p. 100 (la obra citada por San Miguel es: Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI editores, 1987, p. 13).

distribuyen formas internacionalizadas de la llamada cultura global, han puesto en jaque las formas autóctonas de la vida cultural que constituyen parte importante de la identidad nacional y que a pesar de todo, ahí continúan, aunque no en su totalidad y después de complejos procesos de transculturación, en una persistencia etnocultural de más de quinientos años. Los promotores públicos y privados de la cultura en la Dominicana han dado suficientes muestras de una conciencia que valora ese patrimonio no con un afán conservacionista o de querer detener procesos en muchos aspectos inevitables, sino con la visión clara de ampliar el conocimiento de ese patrimonio mediante su difusión y su justa valoración a través de su estudio, que es lo único que puede presentar una opción a defender a un pueblo por convencimiento y voluntad propios. Así lo señala lúcidamente en uno de sus trabajos Carlos Andújar refiriéndose a la región caribeña en su conjunto: «Los pueblos caribeños, dice, se insertarán en la ruta de la modernización, la integración económica y la globalización, readecuando sus patrones culturales madres, que les permitan, al mismo tiempo, la reafirmación de su ser cultural y la apertura necesaria para los cambios que hagan posible la continuidad del grupo ante los retos del porvenir».²

Como resultado de nuestra investigación podemos concluir que el *etnos* del Caribe insular hispano (cuyas matrices están constituidas como la mayoría de los países que integran América Latina, por múltiples elementos etnoculturales entre los que destacan los de origen indígena, los de naturaleza hispana y los que proceden del África subsahariana) ha tenido su propio desarrollo histórico como Pueblo Nuevo y cuenta, además, con particularidades específicas en cada una de las naciones que integran esta sub-región antillana. Las Antillas de colonización española: Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, tienen una historia común caracterizada por complejos procesos de transculturación que, sobre todo durante los primeros dos siglos de dominación hispana, dieron origen a un mestizaje que incluyó a negros y mulatos y se arraigó al medio gracias a los saberes y valores etnoculturales indígenas. Por su parte, estos indígenas pertenecientes a la familia *aruaca*, no se extinguieron por completo durante el

² Carlos Andújar Persinal, «El Caribe: retos del porvenir» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Núm. 28, año XXVII, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Cultura y bajo el patrocinio de la Fundación García Arévalo, Inc., 2000, p. 158.

siglo XVI como se ha sostenido frecuentemente, sino que sobrevivieron núcleos, aunque pequeños, significativos y la existencia de algunos de estos núcleos se han podido ubicar documentalmente en Cuba, como *pueblos indios* hasta mediados del siglo XIX en que fueron abolidos oficialmente por la Corona española y, algunos de sus descendientes, aún en la actualidad se autoperciben conscientemente como tales. En Quisqueya (por lo menos en la región de la sierra del Bahoruco) y en la zona montañosa de Borinquén, en un lugar conocido como La Indiera, este proceso también se dio aunque no con la misma intensidad. Pero su influencia etnocultural no se reduce a estos núcleos sino que se dio también en otros lugares aunque no en grandes cantidades, según se puede establecer por medio de fuentes que desdican muchas de las informaciones oficiales que se empeñaban en negar su existencia. Por todo ello, si bien es cierto que la aportación etnocultural africana abarca todas las esferas de la vida de los pueblos del Caribe y no se puede comprender y explicar esta región, en términos etnoculturales, haciendo abstracción de sus raíces africanas,³ no por ello debe dejarse de lado el aporte etnocultural indígena. Es cierto, también, que ambos aportes han sido tradicionalmente negados y ello otorga una gran importancia a los estudios afroamericanistas que han venido realizando esfuerzos muy valiosos para dar a conocer a profundidad la persistencia etnocultural africana como uno de los elementos fundamentales de la identidad cultural caribeña, pero en el estudio, sobre todo del Caribe insular hispano, no pueden dejarse de lado los elementos de origen indígena. El *etnos* caribeño está constituido por lo que ha sido denominado por Darcy Ribeiro como Pueblo Nuevo. Y en su constitución históricamente han participado de manera central las tres grandes matrices etnoculturales: aborigen, europea y africana, pero en el resultado actual ninguna de estas matrices aparece tal cual, vista por separado. Esto es lo que actualmente podríamos denominar identidad «indohispanoafrocaribeña». Se trata de una totalidad con una característica nueva y por demás compleja. Dicha caracterización es compleja en la medida en que este *etnos* se vincula muy estrechamente con otros términos sociológicos y políticos como «pueblo», «nación», «nacionalidad». Cuando hablamos

³ Cfr. con P. Maríñez, «Persistencia cultural africana en el Caribe. Diferentes niveles de identidad», en *Revista Mexicana del Caribe*, Núm. 3, 1997, p. 44.

de los derechos colectivos de estos grupos, los criterios utilizados para definirlos, para identificarlos y distinguirlos de otros y determinar que se pertenece a ellos, presentan variantes en cada caso específico de los tres países antillanos a los que nos hemos venido refiriendo. Pero en general, dichos criterios, se relacionan con la lengua, la religión, el territorio, la historia, la organización social y política, los mitos compartidos y, por supuesto, el sentimiento de identidad y pertenencia que Anderson denomina «comunidad imaginada». Aparte de características internas del grupo, un factor definitivo importantísimo es el elemento relacional, es decir, la manera en que el grupo como tal se relaciona con otros grupos definidos de la misma manera, y en particular la forma en que se relaciona con el Estado.⁴ Cada uno de estos criterios está sujeto, además, a una situación cambiante al estar expuestos a una diversidad de factores que influyen sobre las etnicidades entendidas como principio de integración: «Las etnias van y vienen y cambian con el tiempo, pero la etnicidad como principio de integración social permanece, si bien ha cambiado en los últimos tiempos».⁵

Vistas así las cosas, la situación etnocultural concreta actual de cada uno de los pueblos de estas sociedades antillanas de habla hispana presenta una serie de variantes en la medida en que cada uno de los criterios arriba anotados incide en ellos de una manera distinta. El nivel de dicha incidencia varía considerablemente para cada caso particular originando diversos niveles de identidad según los distintos elementos etnoculturales presentes en su cotidianidad y según el sector social que se trate. En un breve recorrido, a partir de los resultados de nuestra investigación, tendríamos aproximadamente un panorama como el que a continuación presentamos:

En la República Dominicana, a pesar de que alrededor del 70 al 75% de la población está compuesta por negros y mulatos, el filohispanismo que dominó durante un prolongado período de la vida independiente de ese país ha tendido a distorsionar la autopercepción que su pueblo tiene del origen etnocultural de la dominicanidad negando tanto la parte negra y distorsionando la de origen indígena en el etnos nacional dominicano.

⁴ Cfr. con Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001, p. 99.

⁵ Stavenhagen, *ibidem*, pp. 96-97.

A ello ayudaron también de forma destacada la existencia de instituciones educativas como la Universidad creada exproceso para educar de manera exclusiva a la minoría blanca que conformaban la élite criolla dominicana. Durante la época de la dictadura trujillista los sectores dominantes llegaron, incluso, a desarrollar «una política inmigratoria con el fin de ‘blanquear’ el país, para lo cual llevó a miles de españoles y europeos de otras nacionalidades». ⁶ De esta manera, la identidad dominicana se establece frente a un referente constituido por el haitiano: «negro de habla francesa». En la historia de la «construcción» de la nacionalidad dominicana ha jugado un papel determinante la ocupación del territorio oriental de la isla por los haitianos, lo cual generó un proceso independentista que para ser pleno, requirió de pasar por una etapa de anexión a España y una guerra restauradora, en el siglo XIX. En este contexto histórico, que se vio agravado con las invasiones norteamericanas y la inmigración de trabajadores haitianos hacia la república Dominicana en el siglo XX, se entiende la visión de que al negro se le ubique en Haití y que el idioma identitario fuera el español y de ahí, también, la utilización de eufemismos como el de «indio» para referirse al color del variado mulataje de la mayoría de su población y la fuerza que logró alcanzar en ese país el hispanismo. Por todo ello, en la actualidad se realiza una meritoria labor por parte de intelectuales e instituciones gubernamentales e independientes para desarrollar una conciencia de los aportes fundamentales de la cultura africana al etnos dominicano que se manifiesta en todos los órdenes de la vida diaria cívica, social, religiosa, política, artística y cultural de su pueblo. Por nuestra parte hemos intentado demostrar que, si bien es innegable la necesidad de estudiar a fondo las persistencias etnoculturales de origen africano en el etnos dominicano, no por ello es aceptable que se olviden o dejen de lado los aportes etnoculturales de origen indígena. Estudios que pongan de manifiesto la existencia de los elementos etnoculturales de origen africano e indígena son fundamentales para el desarrollo de una identidad popular que venza los complejos históricos y para generar un legítimo orgullo por un pasado en el que se fraguaron los diversos aportes de los sectores autóctonos históricamente dominados, oprimidos unos y esclavizados otros, en el pasado. Una cultura de origen popular

⁶ Maríñez, «Persistencia cultural...», en *ibidem*, p. 63.

que no se reduzca a los valores de los colonizadores y de las actuales élites dominantes heredadas de los criterios criollistas y ahora identificados también con los valores «globalizadores» promovidos principalmente por los Estados Unidos a través de los medios de difusión masiva y de las nuevas tecnologías de la llamada revolución informática y cibernética de las computadoras y la internet. Afortunadamente hay indicios claros de que esta labor se ha comenzado a hacer por diversos estudiosos de distintas instituciones entre las cuales sobresale el Museo del Hombre dominicano. Ante el atractivo económico para la población pobre, pero «clase-mediera» de la República Dominicana por parte de los Estados Unidos, lo cual ha acelerado un intenso proceso de emigración de amplias capas de la población dominicana que utiliza todo tipo de medios incluyendo el de la tradicional *yola* con todos sus peligros de transporte clandestino y de pequeña y frágil embarcación marítima, urge una estrategia de afianzamiento de los valores identitarios en donde lo hispano críticamente asimilado, lo indígena y lo africano como herencias culturales a las que se suman los elementos aportados por las últimas inmigraciones caribeñas asiáticas de diverso tipo, sirvan de apoyo consciente a los nuevos proyectos políticos democráticos con un elevado sentido de lo nacional desde una perspectiva progresista que no ignore las singularidades de la dominicanidad. Para estructurar estrategias a futuro, la afinidad cultural de los países latinoamericanos, su origen histórico común, han sido hasta ahora, el impulso más vigoroso en la búsqueda de un destino también común que se oponga a los embates en contra de los pueblos de la región contenidos en los proyectos imperiales de dominación regional (como el ALCA en lo económico) basados en concepciones que elevan a condición de dogma las leyes «invisibles» del mercado.

Por otra parte, aunque tradicionalmente se ha considerado contradictorio un sistema que incluya la igualdad jurídica con la diversidad étnica, los nuevos planteamientos de democracia étnica y cultural consideran que estos dos términos no tienen por qué ser incompatibles sino directamente interdependientes. Es decir, la etnia y la cultura mayoritaria de una nación, no tiene por qué asumirse como la «mejor» y por lo tanto considerar como distintas, en el orden jurídico, a las culturas o etnias minoritarias. Pero, la diversidad étnica y cultural e incluso racial, no es algo ajeno a las sociedades de las Antillas de habla española a las que

nos hemos venido refiriendo en nuestro trabajo. Por más que podamos hablar de *Pueblos Nuevos*, bastante homogéneos, esto no quiere decir que no existan ciertas variantes, imperceptibles a primera vista, pero que un análisis más cuidadoso ponen, indiscutiblemente, de manifiesto. De esta manera, para la elaboración de proyectos democráticos más inclusivos dentro de estas naciones, se abren varias líneas de investigación.

Entre otras propuestas se antoja indispensable que se profundice más en los estudios sobre la diversidad étnica realmente existente en las Antillas españolas para un mayor reconocimiento de esa heterogeneidad relativa, pero real. En lo que respecta a la República Dominicana habrá de insistirse en la revisión del carácter campesino de amplios sectores del ámbito rural y la peculiaridad de sus formas de vida y de pensamiento como aporte a la conformación de identidades en las cuales el origen indígena de la nación ha dejado una huella que no podemos soslayar. Asimismo, habrá que continuar insistiendo en el estudio de los elementos étnicos y culturales de origen haitiano que ya forman parte de la realidad pluriétnica dominicana. El reconocimiento de esa innegable presencia solo podrá remontar el tratamiento prejuicioso y discriminatorio en la medida en que se les reconozca como ciudadanos con plenos derechos de conservar sus particularidades étnicas y culturales si así lo desean y en la medida en que se desarrolle una cultura de respeto a la diversidad lingüística, étnica y racial en el pueblo dominicano. Lo mismo podríamos decir de otras «microminorías» conformadas por inmigrantes de otros países caribeños o de otras regiones de América Latina u otras partes aún más alejadas. Las cuales, no por ser poco numerosas dejan de contar en el enriquecimiento del patrimonio cultural dominicano.

Las sobrevivencias etnoculturales indígenas en la República Dominicana no son en su totalidad las que aquí anotamos, ni tampoco están aquí todas las que lo son (es decir, aunque parezca solo un «trabalenguas», ni son todas las que están ni están todas las que son); pero, estamos convencidos de que bastan las anotadas aquí para demostrar que, ni son pocas, ni carecen de importancia. Las versiones de la historia oficial que niega o desvirtúa la presencia indígena en los rasgos constitutivos de lo nacional, por tanto, tiene que ser modificada. Sobre todo en la enseñanza básica. Puede parecer poco relevante para aquellos que ubican la dimensión étnica y la cultural en un lugar secundario o de ínfima importancia para el

análisis económico o político de una sociedad. Pero para la reivindicación de los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos, de reescribir la historia desde su perspectiva de pueblos oprimidos y excluidos en todos los terrenos, urge cambiar los criterios, los enfoques y las metodologías de las ciencias que estudian su pasado y el papel que históricamente se les ha negado de protagonistas que aportan otra lógica para entender y valorar la vida así como los preceptos y principios que orienten el desarrollo humano en estos tiempos en que las concepciones globalizadoras y las políticas neoliberales se encuentran frente a un evidente y profundo fracaso que pone a la humanidad ante verdaderos callejones sin salida que exigen planteamientos alternativos, antisistémicos poderosamente movilizados que hoy, los pueblos originarios de América Latina, según alcanzamos a vislumbrar, nos están proponiendo. Así, aun en regiones de nuestra América como la conformada por las Antillas hispanohablantes, estas lógicas comunitarias y de respeto a la vida en todas sus expresiones más profundas, poderosamente contrapuestas a las fuerzas autodestructivas del capitalismo en su fase actual de crisis globalizada y demencial, subyacen en lo profundo de la historia. Si a esta la miramos con otros ojos y otra perspectiva en el mirar, quizá, trabajos como el que aquí elaboramos ayuden a vislumbrar estas nuevas formas de abordar nuestra historia, «afroindolatinoamericana», compartida en lo que tiene de común en sus conformaciones originarias, pero sin dejar de lado ninguno de sus componentes básicos etnoculturales y, de manera tal, que la diversidad no nos divida, sino que implique un nuevo concepto de integración de esas diversidades a partir de un planteamiento dialéctico que reunifique a nuestros pueblos en su destino histórico común. En un enfoque latinoamericanista como el que aquí planteamos, no podemos dejar de lado una vieja aspiración de los más destacados pensadores de nuestros pueblos, es decir, la lucha por la integración de nuestra América, Entre los que se destacan Bolívar, Hidalgo, Artigas, Sarmiento, Martí, Hostos, etcétera). Lamentablemente, los planteamientos integracionistas del pasado fueron siempre homogeneizantes. Proponían la imagen ideologizada de una América mestiza. Ahora nos toca replantear la integración latinoamericana entendiendo nuestro origen común que nos lleve a ver como una posibilidad histórica la reunificación de nuestros pueblos desde la diversidad. Es decir, sin perder el respeto a nuestras

identidades nacionales en un terreno de igualdad de trato y bajo un pacto de recíproca solidaridad. La unidad de lo diverso podrá volverse, así, una utopía alcanzable dentro de los proyectos transformadores del presente y prefiguradores de un futuro más prometedor.

Sabemos que se nos queda mucho en el tintero, pero ya habrá oportunidad de ampliar, con más tiempo, nuestro análisis. Por último, si nos hemos atrevido a hacer algunos señalamientos críticos y a sugerir respetuosamente algunas propuestas en el terreno de lo académico, pero con claras ligas con lo político y lo ideológico, es por considerar que, con las Antillas de habla española, nos une una enorme cantidad de elementos y sentimientos comunes, nada ajenos, sino compartidos como propios. Al ir conociendo y reconociendo cada uno de ellos, hemos vivido una aventura llena de agradables y bellas sorpresas que confirman lo que siempre hemos pensado: no hay mejor forma de escribir sobre algo que estando enamorado de su objeto de estudio. Yo me enamoré del mío desde el primer instante. Fue un amor a primera vista; y todo lo que ha venido después reafirma con creces la primera impresión. Principalmente la gente, pero también los lugares, la flora, la fauna, los paisajes en general, con sus problemas que no ignoramos, sus contradicciones de exuberancias y carencias, con todo lo bueno y lo malo imaginable, nos ha atrapado. Esperamos no defraudar, con nuestro trabajo, a todas las personas que tanto nos dieron y ayudaron en la República Dominicana para que pudiéramos realizarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Andújar, Carlos. *Identidad cultural y religiosidad popular*. Santo Domingo, Editora Cole, 1999.
- _____. «El Caribe: retos del porvenir» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVII, Núm. 28, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Cultura y bajo el patrocinio de la Fundación García Arévalo, Inc., 2000.
- Arce Quintanilla, Oscar. «Rescatar la tradición indígena» en varios, *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, 11 al 17 de septiembre de 1988, México, D. F., Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, Inc., 1960.
- Bastide, Roger. *Las Américas negras*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Baud, Michiel. «A Colonial counter economy: Tobacco production on Española, 1500-1870» en *New West Indian Guide*, Vol. 65, Núms. 1-2, 1991.
- Berroa Ubiera, Francisco M. «Los indios y el pecado nefando» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVIII, Núm. 29, Santo Domingo, 2001.
- Bosch, Juan. *Composición social dominicana: historia e interpretación*, Col. Pensamiento y Cultura, Santo Domingo, 1970.
- Cambiaso, Rodolfo Domingo. *Pequeño diccionario de palabras indo-antillanas*, Santo Domingo, Ediciones La Trinitaria, 1998.
- Cassá, Roberto. *Los taínos de la Española*, Santo Domingo, segunda edición Editora Alfa y Omega, 1974.
- _____. *Los indios de las Antillas*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.

- _____. *Historia social y económica de la República Dominicana*, tomo 1, décimo quinta edición, Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, República Dominicana, 2001.
- Deive, Carlos Esteban. *La esclavitud del negro en Santo Domingo*, 2 tomos, Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, 1980.
- Dobal, Carlos. «Idiosincrasia de los pueblos quisqueyanos» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVII, Núm. 28, Santo Domingo, 2000.
- Franco Pichardo, Franklin. *Los negros y los mulatos en la nación Dominicana*, 9ª. Edición, Santo Domingo, Impresora Vidal, 1998.
- García Arévalo, Manuel Antonio. *El arte taíno de la República Dominicana*, Barcelona, Artes gráficas Manuel Pareja, 1977.
- _____. «El indigenismo dominicano» en varios, *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio*, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio, Santo Domingo, 11 al 17 de septiembre de 1988, Instituto Indigenista Interamericano, Fundación García Arévalo, México, D. F., 1960.
- Gil-Bermejo, Juana. *La Española, anotaciones históricas, 1600-1650*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983.
- Hernández Soto, Carlos. «Mito taíno y literatura dominicana» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVII, Núm. 28, Santo Domingo, 2000.
- «Historia y Cultura de la República Dominicana», extraído de (<http://www.dominicana.com.do/cultura/independencia.html>). Trata sobre «La cultura taína», «Historia», «Arte & artesanía», «Música, ritmos y bailes», «Tradiciones religiosas», «Gastronomía» y «Ruinas y lugares históricos».
- Incháustegui, Marino. *Reales cédulas y correspondencia de gobernadores de Santo Domingo*. 3 Vols. Madrid, 1958.
- Larrazábal Blanco, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, segunda edición, Santo Domingo, Ediciones Librería La Trinitaria, 1998.
- Margulis, Mario y Birgitta Leander. «Migraciones hacia América Latina y el Caribe. Contexto histórico e influencia cultural», introducción a *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, coordinado por Birgitta Leander; Mario Margulis y Omar Martínez Legorreta (relatores), serie «El mundo en América Latina», México, UNESCO/Siglo XXI editores, 1989.

- Morban Laucer, Fernando. *El arte rupestre de la República Dominicana. Petroglifos de la provincia de Azua*, Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, 1978.
- Moscoso, F. «Land tenure and social change in Puerto Rico, 1700-1815», MS, inédito, 1984.
- Moya Pons, Frank. «Los taínos», en *Arte Taíno*, segunda edición, Santo Domingo, División de impresos del Banco Central de la República Dominicana, 1985.
- Peguero, Valentina y de los Santos, Danilo. *Visión general de la historia dominicana*, Santo Domingo, UCMM, 1986.
- Peña Battle (o Battle), Manuel. *La Rebelión del Baboruco*, Ciudad de Trujillo, República Dominicana, Impresora Dominicana, 1948.
- Pérez Memén, Fernando. *El comercio en la sociedad taína*, ediciones Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Cultura, 2000.
- Portorreal, Fátima. «La resistencia indígena de Santo Domingo frente a la conquista» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVII, Núm. 28, Santo Domingo, 2000.
- Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977.
- Robiou Lamarche, Sebastián. «Espacio y tiempo entre los taínos» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVII, Núm. 28, Santo Domingo, 2000.
- Rodríguez Demorizi, Emilio. *Relaciones históricas de Santo Domingo*, 3 vols., Editora Montalvo, 1942, 1945, 1957.
- Sánchez Valverde, Antonio. *Idea del valor de la isla española*, Santo Domingo, Editora Nacional, 1971.
- Sevilla Soler, M. R. *Santo Domingo, tierra de frontera, 1750-1800*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1980.
- Sued Badillo, Jalil. *Bibliografía antropológica para el estudio de los pueblos indígenas en el Caribe*, Primera edición, Santo Domingo, Ediciones Fundación García-Arévalo, 1977.
- _____. «Facing up to Caribbean History» en *American Antiquity*, Vol. 57, Núm. 4, october, 1992.
- Tavares K., Juan Tomás. *Los indios de Quisqueya*, cuarta edición, Editora de Santo Domingo, 1988.

- Tolentino Dipp, Hugo. *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*. Segunda edición, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana, 1992.
- Ubiñas Renville, Guaroa. *Sobre Tamayo y los caribes*, Santo Domingo, Enmanuel & Asociados, 1994.
- _____. *El cruce de las siete veredas*, Santo Domingo, Enmanuel & Asociados, 1995.
- _____. *Leyendas del río Nigua. Leyendas dominicanas*, segunda edición, Santo Domingo, Editora de Colores, 1998.
- _____. *Mitos, creencias y leyendas dominicanas*, Santo Domingo, Ediciones Librería La Trinitaria, 2000.
- _____. *La Ciguapa. Leyendas dominicanas*, Colección de historias, mitos y leyendas, Santo Domingo, Editorial Letra Gráfica, 2001.
- _____. «Leyendas del Bahoruco» en *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, año XXVIII, Núm. 29, Santo Domingo, 2001.
- Utrera, Fray Cipriano de. *Polémica de Enriquillo*, Santo Domingo, Academia Dominicana de la Historia, Vol. XXXIV, 1973.
- _____. *Noticias históricas de Santo Domingo*, Vol. XI, Santo Domingo, Vol. III, Fundación Rodríguez Demorizi, 1979.
- Vega, Bernardo. *Trujillo y Haití: (1930-1937)*, Vol. I, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana. 1988.
- Veloz Maggiolo, Marcio. *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*, Singapur, Mc Graw-Hill Far Eastern Publishers, 1972.
- _____. *La isla de Santo Domingo antes de Colón*, Santo Domingo, Edición del Banco Central de la República Dominicana, Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1993.

PERSONAS ENTREVISTAS

A. 18)	Franklin Ubiñas	Reparador de <i>mufflers</i> a máquina, Bonaio, R. D.
B. 13)	Doctor Carlos Andújar Persinal	Director del Museo Hombre Dominicano, Santo Domingo, República Dominicana.
B. 14)	Sra. Virtudes Uribe	Propietaria de la librería La Trinitaria y promotora cultural, organizadora de las tertulias intelectuales de Santo Domingo.
B. 15)	Sr. Blas Jiménez	Comisión Nacional para la UNESCO, Santo Domingo, República Dominicana.
B. 16)	Doctor Andrés L. Mateo	Director de la Biblioteca Nacional, Santo Domingo, República Dominicana.
B. 17)	Doctor Guaroa Ubiñas Renville	Doctor Cirujano plástico, escritor de cuentos, mitos y leyendas dominicanos. Santo Domingo.
B. 18)	Lic. José G. Guerrero	Sub-director del Museo del Hombre Dominicano, Santo Domingo.
B. 19)	Lic. Juan M. Rodríguez Acosta	Arqueólogo/Antropólogo del Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
B. 20)	Roberto Cassá	Maestro en Estudios Latinoamericanos y profesor de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
B. 21)	Lic. Luis Alejandro Peguero Guzmán	Antropólogo-Investigador del Museo del Hombre Dominicano. Santo Domingo.
B. 22)	Adrián Javier	Director de Relaciones Públicas y Publicidad de la Secretaría de Estado de Cultura de la República Dominicana. Santo Domingo.
B. 23)	Doctor Carlos Hernández Soto	Director del Instituto Dominicano de Invs. Antropológicas, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
B. 24)	Doctor José Antinoe Fiallo Billini	Poeta, editorialista y escritor crítico de arte y cultura en la República Dominicana. Santo Domingo.

PUBLICACIONES DEL ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

- Vol. I *Correspondencia del Cónsul de Francia en Santo Domingo, 1844-1846.* Edición y notas de E. Rodríguez Demorizi, C. T., 1944.
- Vol. II *Documentos para la historia de la República Dominicana.* Colección de E. Rodríguez Demorizi, Vol. I, C. T., 1944.
- Vol. III *Samaná, pasado y porvenir.* E. Rodríguez Demorizi, C. T., 1945.
- Vol. IV *Relaciones históricas de Santo Domingo.* Colección y notas de E. Rodríguez Demorizi, Vol. II, C. T., 1945.
- Vol. V *Documentos para la historia de la República Dominicana.* Colección de E. Rodríguez Demorizi, Vol. II, Santiago, 1947.
- Vol. VI *San Cristóbal de antaño.* E. Rodríguez Demorizi, Vol. II, Santiago, 1946.
- Vol. VII *Manuel Rodríguez Objío (poeta, restaurador, historiador, mártir).* R. Lugo Lovatón, C. T., 1951.
- Vol. VIII *Relaciones.* Manuel Rodríguez Objío. Introducción, títulos y notas por R. Lugo Lovatón, C. T., 1951.
- Vol. IX *Correspondencia del Cónsul de Francia en Santo Domingo, 1846-1850,* Vol. II. Edición y notas de E. Rodríguez Demorizi, C. T., 1947.
- Vol. X *Índice general del «Boletín» del 1938 al 1944,* C. T., 1949.
- Vol. XI *Historia de los aventureros, filibusteros y bucaneros de América.* Escrita en holandés por Alexander O. Exquemelin, traducida de una famosa edición francesa de La Sirene-París, 1920, por C. A. Rodríguez; introducción y bosquejo biográfico del traductor R. Lugo Lovatón, C. T., 1953.
- Vol. XII *Obras de Trujillo.* Introducción de R. Lugo Lovatón, C. T., 1956.
- Vol. XIII *Relaciones históricas de Santo Domingo.* Colección y notas de E. Rodríguez Demorizi, Vol. III, C. T., 1957.
- Vol. XIV *Cesión de Santo Domingo a Francia. Correspondencia de Godoy, García Roume, Hedouville, Louverture Rigaud y otros. 1795-1802.* Edición de E. Rodríguez Demorizi, Vol. III, C. T., 1959.
- Vol. XV *Documentos para la historia de la República Dominicana.* Colección de E. Rodríguez Demorizi, Vol. III, C. T., 1959.
- Vol. XVI *Escritos dispersos (Tomo I: 1896-1908).* José Ramón López, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2005.

- Vol. XVII *Escritos dispersos (Tomo II: 1909-1916)*. José Ramón López, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2005.
- Vol. XVIII *Escritos dispersos (Tomo III: 1917-1922)*. José Ramón López, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2005.
- Vol. XIX *Máximo Gómez a cien años de su fallecimiento, 1905-2005*. Edición de E. Cordero Michel, Santo Domingo, D. N., 2005.
- Vol. XX *Lilí, el sanguinario machetero dominicano*. Juan Vicente Flores, Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXI *Escritos selectos*. Manuel de Jesús de Peña y Reynoso, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXII *Obras escogidas 1. Artículos*. Alejandro Angulo Guridi, edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXIII *Obras escogidas 2. Ensayos*. Alejandro Angulo Guridi, edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXIV *Obras escogidas 3. Epistolario*. Alejandro Angulo Guridi, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXV *La colonización de la frontera dominicana 1680-1796*. Manuel Vicente Hernández González, Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXVI *Fabio Fiallo en La Bandera Libre*. Compilación de Rafael Darío Herrera, Santo Domingo, D. N., 2006.
- Vol. XXVII *Expansión fundacional y crecimiento en el norte dominicano (1680-1795). El Cibao y la bahía de Samaná*. Manuel Hernández González, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXVIII *Documentos inéditos de Fernando A. de Meriño*. Compilación de José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXIX *Pedro Francisco Bonó. Textos selectos*. Edición de Dantes Ortiz, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXX *Iglesia, espacio y poder: Santo Domingo (1498-1521), experiencia fundacional del Nuevo Mundo*. Miguel D. Mena, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXI *Cedulario de la isla de Santo Domingo, Vol. I: 1492-1501*. fray Vicente Rubio, O. P., edición conjunta del Archivo General de la Nación y el Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXII *La Vega, 25 años de historia 1861-1886. (Tomo I: Hechos sobresalientes en la provincia)*. Compilación de Alfredo Rafael Hernández Figueroa, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXIII *La Vega, 25 años de historia 1861-1886. (Tomo II: Reorganización de la provincia post Restauración)*. Compilación de Alfredo Rafael Hernández Figueroa, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXIV *Cartas del Cabildo de Santo Domingo en el siglo XVII*. Compilación de Genaro Rodríguez Morel, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXV *Memorias del Primer Encuentro Nacional de Archivos*. Edición de Dantes Ortiz, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXVI *Actas de los primeros congresos obreros dominicanos, 1920 y 1922*. Santo Domingo, D. N., 2007.

- Vol. XXXVII *Documentos para la historia de la educación moderna en la República Dominicana (1879-1894)*, tomo I. Raymundo González, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXVIII *Documentos para la historia de la educación moderna en la República Dominicana (1879-1894)*, tomo II. Raymundo González, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XXXIX *Una carta a Maritain*. Andrés Avelino, traducción al castellano e introducción del P. Jesús Hernández, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XL *Manual de indización para archivos*, en coedición con el Archivo Nacional de la República de Cuba. Marisol Mesa, Elvira Corbelle Sanjurjo, Alba Gilda Dreke de Alfonso, Miriam Ruiz Meriño, Jorge Macle Cruz, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLI *Apuntes históricos sobre Santo Domingo*. Dr. Alejandro Llenas, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLII *Ensayos y apuntes diversos*. Dr. Alejandro Llenas, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLIII *La educación científica de la mujer*. Eugenio María de Hostos, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. XLIV *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo (1530-1546)*. Compilación de Genaro Rodríguez Morel, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLV *Américo Lugo en Patria. Selección*. Compilación de Rafael Darío Herrera, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLVI *Años imborrables*. Rafael Alburquerque Zayas-Bazán, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLVII *Censos municipales del siglo XIX y otras estadísticas de población*. Alejandro Paulino Ramos, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLVIII *Documentos inéditos del arzobispo Adolfo Alejandro Nouel*, tomo I. Compilación de José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. XLIX *Documentos inéditos del arzobispo Adolfo Alejandro Nouel*, tomo II. Compilación de José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. L *Documentos inéditos del arzobispo Adolfo Alejandro Nouel*, tomo III. Compilación de José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LI *Prosas polémicas 1. Primeros escritos, textos marginales, Yanquilinarias*. Félix Evaristo Mejía, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LII *Prosas polémicas 2. Textos educativos y Discursos*. Félix Evaristo Mejía, edición de A. Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LIII *Prosas polémicas 3. Ensayos*. Félix Evaristo Mejía. Edición de A. Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LIV *Autoridad para educar. La historia de la escuela católica dominicana*. José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D. N., 2008.

- Vol. LV *Relatos de Rodrigo de Bastidas*. Antonio Sánchez Hernández, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LVI *Textos reunidos 1. Escritos políticos iniciales*. Manuel de J. Galván, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LVII *Textos reunidos 2. Ensayos*. Manuel de J. Galván. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LVIII *Textos reunidos 3. Artículos y Controversia histórica*. Manuel de J. Galván, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LIX *Textos reunidos 4. Cartas, Ministerios y misiones diplomáticas*. Manuel de J. Galván. Edición de Andrés Blanco Díaz. Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. LX *La sumisión bien pagada. La iglesia dominicana bajo la Era de Trujillo (1930-1961)*, tomo I. José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXI *La sumisión bien pagada. La iglesia dominicana bajo la Era de Trujillo (1930-1961)*, tomo II. José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXII *Legislación archivística dominicana, 1847-2007*. Archivo General de la Nación, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXIII *Libro de bautismos de esclavos (1636-1670)*. Transcripción de José Luis Sáez, S. J., Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXIV *Los gavilleros (1904-1916)*. María Filomena González Canalda, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXV *El sur dominicano (1680-1795). Cambios sociales y transformaciones económicas*. Manuel Vicente Hernández González, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXVI *Cuadros históricos dominicanos*. César A. Herrera, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXVII *Escritos 1. Cosas, cartas y... otras cosas*. Hipólito Billini, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXVIII *Escritos 2. Ensayos*. Hipólito Billini, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXIX *Memorias, informes y noticias dominicanas*. H. Thomasset, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXX *Manual de procedimientos para el tratamiento documental*. Olga Pedierro, et. al., Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXXI *Escritos desde aquí y desde allá*. Juan Vicente Flores, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXXII *De la calle a los estrados por justicia y libertad*. Ramón Antonio Veras (Negro), Santo Domingo, D.N., 2008.
- Vol. LXXIII *Escritos y apuntes históricos*. Vetilio Alfau Durán, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXIV *Almoína, un exiliado gallego contra la dictadura trujillista*. Salvador E. Morales Pérez, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXV *Escritos. 1. Cartas insurgentes y otras misivas*. Mariano A. Cestero, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.

- Vol. LXXVI *Escritos. 2. Artículos y ensayos.* Mariano A. Cestero, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXVII *Más que un eco de la opinión. 1. Ensayos, y memorias ministeriales.* Francisco Gregorio Billini, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXVIII *Más que un eco de la opinión. 2. Escritos, 1879-1885.* Francisco Gregorio Billini, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXIX *Más que un eco de la opinión. 3. Escritos, 1886-1889.* Francisco Gregorio Billini, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXX *Más que un eco de la opinión. 4. Escritos, 1890-1897.* Francisco Gregorio Billini, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXI *Capitalismo y descampesinización en el Suroeste dominicano.* Angel Moreta, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXIII *Perlas de la pluma de los Garrido.* Emigdio Osvaldo Garrido, Víctor Garrido y Edna Garrido de Boggs. Edición de Edgar Valenzuela, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXIV *Gestión de riesgos para la prevención y mitigación de desastres en el patrimonio documental.* Sofía Borrego, Maritza Dorta, Ana Pérez, Maritza Mirabal, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXV *Obras 1.* Guido Despradel Batista. Compilación de Alfredo Rafael Hernández, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXVI *Obras 2.* Guido Despradel Batista. Compilación de Alfredo Rafael Hernández, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXVII *Historia de la Concepción de La Vega.* Guido Despradel Batista, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. LXXXIX *Una pluma en el exilio. Los artículos publicados por Constancio Bernaldo de Quirós en República Dominicana.* Compilación de Constancio Cassá Bernaldo de Quirós, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XC *Ideas y doctrinas políticas contemporáneas.* Juan Isidro Jimenes Grullón, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XCI *Metodología de la investigación histórica.* Hernán Venegas Delgado, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XCIII *Filosofía dominicana: pasado y presente, tomo I.* Compilación de Lusitania F. Martínez, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XCIV *Filosofía dominicana: pasado y presente, tomo II.* Compilación de Lusitania F. Martínez, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XCV *Filosofía dominicana: pasado y presente, tomo III.* Compilación de Lusitania F. Martínez, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XCVI *Los Panfleteros de Santiago: torturas y desaparición.* Ramón Antonio, (Negro) Veras, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XCVII *Escritos reunidos. 1. Ensayos, 1887-1907.* Rafael Justino Castillo, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.

- Vol. XCVIII *Escritos reunidos. 2. Ensayos, 1908-1932.* Rafael Justino Castillo, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. XCIX *Escritos reunidos. 3. Artículos, 1888-1931.* Rafael Justino Castillo, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. C *Escritos históricos.* Américo Lugo, edición conjunta del Archivo General de la Nación y el Banco de Reservas, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. CI *Vindicaciones y apologías.* Bernardo Correa y Cidrón, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. CII *Historia, diplomática y archivística. Contribuciones dominicanas.* María Ugarte, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. CIII *Escritos diversos.* Emiliano Tejera, edición conjunta del Archivo General de la Nación y el Banco de Reservas, Santo Domingo, D. N., 2010.
- Vol. CIV *Tierra adentro.* José María Pichardo, segunda edición, Santo Domingo, D. N., 2010.
- Vol. CV *Cuatro aspectos sobre la literatura de Juan Bosch.* Diógenes Valdez, Santo Domingo, D. N., 2010.
- Vol. CVI *Javier Malagón Barceló, el Derecho Indiano y su exilio en la República Dominicana.* Compilación de Constancio Cassá Bernaldo de Quirós, Santo Domingo, D. N., 2010.
- Vol. CVII *Cristóbal Colón y la construcción de un mundo nuevo. Estudios, 1983-2008.* Consuelo Varela, edición de Andrés Blanco Díaz, Santo Domingo, D. N., 2010.

Colección Juvenil

- Vol. I *Pedro Francisco Bonó. Textos selectos.* Santo Domingo, D. N., 2007
- Vol. II *Heroínas nacionales.* Roberto Cassá, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. III *Vida y obra de Ercilia Pepín.* Alejandro Paulino Ramos, segunda edición de Dantes Ortiz, Santo Domingo, D. N., 2007.
- Vol. IV *Dictadores dominicanos del siglo XIX.* Roberto Cassá, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. V *Padres de la Patria.* Roberto Cassá, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. VI *Pensadores criollos.* Roberto Cassá, Santo Domingo, D. N., 2008.
- Vol. VII *Héroes restauradores.* Roberto Cassá, Santo Domingo, D. N., 2009.

Colección Cuadernos Populares

- Vol. 1 *La Ideología revolucionaria de Juan Pablo Duarte.* Juan Isidro Jimenes Grullón, Santo Domingo, D. N., 2009.
- Vol. 2 *Mujeres de la Independencia.* Vetilio Alfau Durán, Santo Domingo, D. N., 2009.

República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas, de J. Jesús María Serna Moreno, se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Editora Alfa & Omega, en el mes de abril de 2010 y consta de 1,000 ejemplares.

