

PLAN DECENAL DE EDUCACIÓN

CAPÍTULO 4:*

CULTURA, NACIÓN E IDENTIDAD EN LOS PROCESOS HISTÓRICOS DOMINICANOS

Autores:

Dr. José Antinoe Fiallo Billini y

Licda. Alejandrina Germán de Sosa

- Capítulo del Libro “Cultura, Educación, Ciencia y Construcción del Conocimiento”. PNUD-SEEBAC. Serie Políticas Educativas 2. Ed. Taller. 1994. Investigación realizada en 1992.

CAPÍTULO 4:

CULTURA, NACIÓN E IDENTIDAD EN LOS PROCESOS HISTÓRICOS DOMINICANOS

Para concluir la base teórico-metodológica referida al abordamiento crítico de planes, programas y textos, estamos en la obligación, como lo señalamos en la estrategia metodológica, de dar una historicidad a la conceptualización de la cultura, la identidad y su núcleo central, la nación.

Hemos analizado el alcance del concepto cultura y debemos recordar que uno de sus componentes es su propia historicidad; citando un texto brasileño decíamos, concretamente, que no existía una cultura a-histórica y ello, porque como señala Nils Castro, “la cultura conserva y sintetiza la experiencia colectiva que un pueblo acumula a lo largo de las vicisitudes de la historia”.(139) Esto debemos entenderlo en cuanto a la acumulación histórica de las experiencias de todas las estrategias y prácticas de supervivencia y desarrollo que los pueblos implementan para poder desplazarse en el proceso histórico. Ese desplazamiento del pueblo en el proceso histórico se va constituyendo una “fisonomía social particular, su personalidad colectiva... con sus determinaciones y cualidades sociales, regionales y temporales, como cultura nacional, esto como marco organizador de la autoconciencia nacional”. (140)

Existe una discusión en relación a la existencia de la cultura nacional y de la cultura nacional-popular tomando como referencia la formación de las naciones burguesas en los países capitalistas centrales y las naciones en las periferias coloniales y neocoloniales. Se asume, en esta discusión, una construcción teórica que se plantea lo nacional en relación al desarrollo capitalista y con unidad sin contradicción y exclusión en cada momento histórico en que se da la nación como expresión más acabada de lo nacional.

Para nuestro caso, esa discusión no tiene base histórica ni base teórica, en razón de que, desde la instalación del poder colonial se imponen y desarrollan predominantes culturas hegemónicas extrovertidas para garantizar el saqueo colonial. La acumulación a escala planetaria, en su variante originaria y colonial, determinó la implementación del mercantilismo y el capital extranjero “adentro del mercado interno, internacionalizando sus mecanismos de control”,(141) como afirma Edelberto Torres Rivas, a diferencia del proceso europeo y norteamericano, originalmente apoyado en un desarrollo autocentrado, de acumulación endógena. La cultura nacional en nuestros países, pues, es una cultura oprimida por lo que en América Latina “lo nacional tiene un sentido diverso y no puede existir un proyecto nacional sin autonomía política ni integración popular porque ese es, precisamente, el déficit histórico que ocasiona el control/penetración del capital imperialista en nuestras sociedades”,(142) porque, como afirma también Torres Rivas, “la clase dominante es una burocracia de apoyo de un poder constantemente referido al exterior; la identidad nacional **se define contradictoriamente** cuando es capaz de expresarse en el nivel de la cultura o la política... **lo nacional se define en**

tanto rechazo de lo burgués; la lucha de clases se polariza en términos de lo propio y lo extranjero para hacer coincidir formas elementales de conciencia de clase con expresiones agudas de conciencia nacional”.(143)

Esta relación entre acumulación extrovertida y por lo tanto, culturas hegemónicas **extractoras** de los excedentes son expresión de lo que Tilman Evers llama “sociedades de una reproducción incompleta, dependiente del mercado mundial” y ello lo denomina “contexto reproductivo integrado al mercado mundial”,(144) y ello simplemente quiere decir que esas culturas extractoras hegemónicas (coloniales o neocoloniales) no son culturas nacionales, y que la definición de las culturas e identidad nacionales se realizan contradictoriamente como fenómenos culturales contrahegemónicos de naturaleza popular, ya que las burguesías se definen crecientemente por sus inserciones en el “mercado mundial”; el principio “formal” de la cultura nacional y popular en un contexto reproductivo integrado dentro del espacio nacional con base a la acumulación y redistribución autóctonas, por lo menos preponderantemente.

No fue casual, que, desde hace bastante tiempo Frantz Fanon criticara la “debilidad clásica, casi congénita, de la conciencia nacional de los países subdesarrollados”, no sólo por los resultados del sistema colonial y la colonización, sino por la naturaleza de la burguesía de esos países, y específicamente “de la formación profundamente cosmopolita de su espíritu”,(145) desvelando su naturaleza “compradora” o intermediaria: “... la burguesía nacional de los países subdesarrollados no se orienta hacia la producción, los inventos, la construcción, el trabajo. Se canaliza totalmente hacia actividades de tipo intermedio. Estar en el circuito, en las combinaciones, parece ser su vocación profunda”.(146)

Las apreciaciones de Castro, Torres Rivas, Evers y Fanon no fueron citadas para exacerbar un discurso radical respecto de la cuestión nacional, pues todo el razonamiento “occidental” (en los países del norte) y en la periferia (el sur) está influenciado de manera decisiva a partir de la propia teorización de las revoluciones burguesas en los centros, y por tanto, por las culturas políticas que se produjeron en esos procesos.

Por ejemplo, la nación se asimila al concepto de lo que no es aristocracia, de lo que no es nobleza, de lo que no es privilegio, en suma es exclusión del estamento opresor e inclusión de los estamentos y fuerzas sociales, oprimidos por el sistema aristocrático-feudal. Originalmente el concepto “conserva su sentido primitivo, derivado del latín, y designa a los habitantes de un país: “cantidad considerable de gente, que habita en una determinada extensión del país”, dice el caballero Jaucourt en la “Encycloédie” y añade más adelante: “carácter particular, frívolo como un francés, serio como un español” ...y luego se extiende al terreno político “conjunto político formado por ciudadanos... la nación conjunto de ciudadanos...” y estos: hombres(s) que ha(n) llegado a ser libre(s) y que goza(n) de sus derechos políticos por oposición a los súbditos”.(147)

La relación ciudadano-súbdito expresa la relación aristocracia-estado llano, este último definido por Emmanuel Sieyes como “el tercer estado es una nación completa”... “todo, pero un todo trabajo y oprimido. Qué sería sin él el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente... no basta con haber mostrado que los privilegiados, lejos de ser útiles a la nación, no pueden sino debilitarla y perjudicarla, hay que probar aún que el orden notable no entra en la organización social; **que puede ser una carga para la nación pero que, en cualquier caso, no forma parte de ella**”.(148)

Afirmamos que esta visión o concepto de nación/identidad referida a una definición contradictoria, como afirmaba Torres Rivas, y de exclusión del orden privilegiado, está en la dinámica de la relación entre opresión y oprimido, sea en un contexto burgués de un país central o en la periferia en un contexto de reproducción en el “mercado mundial”, lo que implica que la cultura hegemónica tiene su matriz en la dinámica de acumulación del “mercado mundial” y por ello es transnacional y planetaria. La conformación contradictoria de la nación está reconocida, incluso, en textos marxistas muy influenciados, de todas maneras, por concepciones eurocéntricas de la nación, como por ejemplo, el texto clásico de León Trotsky cuando dice: “La vida y el movimiento de la nación se verifican por contradicciones que están personificadas en las clases, los partidos y los grupos. En todos los momentos críticos, o sea, en las etapas de mayor responsabilidad de su desarrollo, la nación se rompe en dos mitades; pero nacional es sólo lo que eleva al pueblo un escalón más alto, lo que lo aproxima a la superioridad económica y cultural”.(149)

En este contexto de cultura nacional es pertinente abordar la cuestión de la identidad nacional, consciente de la tensión, también permanente, entre lo individual y lo social, lo hegemónico y lo no hegemónico, el sujeto y el objeto, pues en esta problemática la conflictualidad, la contradicción es su ley de definición.

Alba Josefina Zaiter, Nélica Cairo y Julio L. Valieron, en una interesante tesis de maestría, abordan una primera definición general de identidad: “la identidad, como fenómeno humano, se entiende como la asunción de una conciencia de sí mismo, **en contraste y diferenciación con los otros**. Así entendida, se expresa a través de la personalidad y su adquisición se remite a procesos sociales e históricos específicos mediante los cuales el individuo participa y se integra en un contexto social”.(150)

Si bien la identidad está referida a un sujeto o sujetos, a la conformación de su autoconciencia o autopercepción, esto debe establecerse en relación a masivos y relevantes procesos de socialización que establecen la identidad en una relación social. Por ello, Zaiter, Cairo y Valieron, citando a Berger y Luckman (1969), asumen con razón que la “identidad, constituye por supuesto, un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad... la identidad se forma por procesos sociales, una vez que cristaliza, es mantenida o aún reformada por las relaciones sociales”, y concluyen ellos comentando que “es a través de **un proceso de relación con los otros**, en sus grupos sociales naturales, que el

individuo llega a expresar una identidad personal... la identidad personal, entonces debe ser entendida como una identidad social".(151)

Es importante señalar que el proceso de identidad, como proceso sico-social-personal, es prolongado, y muy complejo, e integra lo biológico, lo social y lo mental y se traduce en un campo de definiciones donde se articulan las determinaciones sociales e individuales, construyéndose progresivamente desde condiciones hereditarias (genéticas) pasando a las primeras manifestaciones macroculturales del niño en su primera adaptación, por ejemplo, todo ello dado en un contexto sociocultural familiar y clasista. Alejandra Liriano establece que la identidad no es solo que el individuo se identifica "con el mismo sujeto particular, como persona... también se reconoce como perteneciente a una comunidad más amplia en la que ha crecido, de la que ha aprendido una serie de prácticas culturales", y retomando ideas de Josefina Zaiter sobre la "contrastación y diferenciación con los otros", concluye que "tanto en el plano personal como en el social, la identidad es resultado de una relación conflictiva. Esta conflictividad se expresa en el proceso de sus relaciones sociales, en su propia definición diferenciada frente a otros yo; y en la manera singular en la que como colectividad va internalizando el universo cultural del que forma parte".(152)

Zaiter, Cairo y Valieron concluyen en ese orden de razonamientos diciendo que "**la identidad personal entonces, debe ser entendida como identidad social**", (153) en la medida en que se produce una identificación entre el ser social y la conciencia sobre el ser social; la autoconciencia personal y colectiva.

La relación entre identidad social e identidad nacional es importante porque la ecología de la clase y su existencia cultural (sus estrategias, sus medios de vida) define el carácter de lo nacional y su exclusión conceptual y real, en la medida en que las clases populares no son las portadoras del proyecto de la reproducción y acumulación en el "mercado mundial" y por ende sostenedoras de la economía extrovertida y extractora de excedentes. La base de la identidad nacional es la identidad social de las clases populares; clases y nación se articulan y se hacen proyecto, se hacen sujetos. Zaiter, Cairo y Valieron afirman que el análisis "...nos permite entender la identidad nacional como la forma en que los individuos, que se integran a un proyecto nacionalista, asumen el ideario de éste; ello los lleva a ejercer una práctica política concreta, tendente a difundirlo, sostenerlo y defenderlo. Esto encierra la identificación con una serie de ideas, símbolos y expresiones culturales a través del proceso de socialización que hace posible asumir unas determinadas señas de identidad propias y características".(154)

La definición o redefinición de proyectos nacionales como ejes constructores de la identidad nacional supone, por lo tanto, una identidad cultural referida a la cultura, protagonismo permanente de los sujetos populares, en lo cotidiano y lo macrosocial, entendiendo el protagonismo no como exclusivamente hegemónico, sino como las formas culturales hegemónicas o no que las clases populares crean para **constituirse, sobrevivir y luchar**. Por ello, "la identidad cultural de un pueblo es el ámbito

en el que la cultura se vive con subjetividad, **en el que la colectividad se precisa como sujeto**".(155)

La construcción de la identidad nacional es un proceso cultural (material y espiritual), objetivo y subjetivo. Lo objetivo está referido a todas las formas materiales de la cultura (entre otras, económico-tecnológicas) y espirituales o subjetivas (entre otras, todo el aparato perceptivo y afectivo) y como resultado de ello los procesos de socialización por la acumulación y la creación. El elemento de la construcción de los sujetos de la identidad nacional, los sujetos nacionales, las clases nacionales, **la nación**, es clave y mucho más compleja en virtud de la complejidad de la historia. Dice con razón Florestán Fernández que "una nación no aparece y se completa de un momento a otro. Se constituye lentamente, a través de convulsiones profundas, de una trayectoria zigzagueante".(156)

Esto es comprensible, no tan sólo visto en general como proceso histórico, sino como proceso además, de socialización e internalización en conflictos y contradicciones con la capacidad y el poder de la cultura hegemónica. La identidad social y nacional es un esfuerzo contrahegemónico, es la cultura o culturas oprimidas elevándose como nación en su territorio, son respuestas a obstáculos y trabas, profundos(as), objetivas y subjetivas. Zaiter, Cairo y Valieron citando a Taffel describen estos procesos de subjetivización de la identidad nacional: "La adopción de elementos de identidad nacional implica una combinación de conocimientos, afectos y acción. Si la identidad nacional se ha de convertir en parte integral de una auténtica identidad personal, los individuos deben adquirir conocimientos sustantivos del contexto histórico y cultural, de sus creencias y valores; deben ver estos valores y creencias, como algo con significado personal para ellos; y deben traducirlos a la práctica concreta de sus vidas cotidianas".(157) La apreciación de Taffel describe la relación entre la socialización de los procesos culturales y la internalización en ese mismo proceso, lo que supone el desarrollo de importantes procesos cognoscitivos y afectivos, así como de prácticas, mucho de los cuales se dan en los mismos procesos de desarrollo de la identidad social (desde la sociedad civil) pero que reclaman correspondencia en los procesos de socialización formales, sobre todo cuando la sociedad política que controla la socialización "oficial" responde a la dinámica de la acumulación en el "mercado mundial" y por tanto exige una socialización "no nacional" en el espacio territorial que se asume como "del" "mercado mundial".

La cultura hegemónica del "mercado mundial" en la sociedad nacional, "tiene un impacto relevante en la conformación de la cultura hegemónica opresora y su función internalizadora en la construcción de sujetos con conciencia contradictoria aguda, doble conciencia bloqueada, lo cual tiene gran impacto por su relación con los fenómenos étnicos de mulatería y negritud de nuestra sociedad, sobre todo a partir de edades precoces en nuestros niños. La identidad debe luchar, a tiempo, en un mundo cultural impuesto que trata de fracturar la conciencia del niño, de forma tal que él asuma su negación físico-social.

Antonio Rodríguez y Lourdes Hernández tratan la desgarrante problemática de la identidad de los niños dominicanos en una localidad fronteriza. Dicen que “es a partir de los cuatro años cuando los niños comienzan a interesarse por las diferencias de grupo vinculadas a características raciales, suscitando este hecho curiosidad; pero probablemente es antes, cuando los niños se dan cuenta y perciben sensorialmente que algunas pieles son más clara que otras, asociando la condición oscura de la piel con “suciedad”. Los estudios de Mary E. Goodman (1952), así como los de Ruth Horowitz indican que por lo general los niños negros son “conscientes de la raza” antes que los niños blancos, “con tendencia a sentirse molestos y desconcertados”.(158) Es importante recordar que uno de los componentes básicos de la cuestión del mestizaje y la mulatería, prolongado proceso de perfilación, no sólo racial, sino sobre todo cultural, pero que tiene como punto de referencia inmediato, el propio entorno de la piel de los sujetos, lo que implica un inmediato conflicto entre la expresión estética mulata, de la cultura popular, y la estética blanca, de la cultura señorial-colonial y burguesa contemporánea, en la propia conciencia, en la subjetividad profunda de los sujetos. Con mucho razón Frantz Fanon dijo: “El conocimiento del cuerpo es una actividad estrictamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. En torno al cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta”.(159)

En efecto, la cultura extrovertida y extractora de excedentes tiene su componente doble de deculturación que trabaja histórica y sistemáticamente. La deculturación es “el proceso consciente mediante el cual, con fines de exploración económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barato, no calificada. El proceso de deculturación es inherente a toda forma de explotación colonial o neocolonial”,(160) según el historiador Manuel Moreno Fraginals. Por otro lado, Jean Casimir asume la deculturación en una visión más vasta, tendente a “romper los lazos que construyen las identidades propias en el seno de los sectores explotados y la aculturación, que otorga a la dominación un barniz de civilización”.(161)

Los procesos de opresión y hegemonía de la cultura dominante, extrovertida, extractora, deculturadora y aculturadora, imponen de manera universal una estética con una lógica brutal: “yo soy blanco, es decir, me pertenecen la belleza y la virtud, que nunca fueron negras. Son del color del día”,(162) y el discurso de lo blanco está inscrito en la lengua normativa dominante como componente de la cultura hegemónica, por lo que sigue teniendo razón Fanon cuando agrega: “ya lo dijimos al principio: hay una relación de apoyo entre la lengua y la colectividad. Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será, efectivamente, tanto más cuanto mejor haya hecho suyo ese instrumento cultural que es el lenguaje”.(163)

Pero no sólo es que Fanon tiene razón, es que nuestra realidad da la razón. A. Rodríguez y L. Hernández trabajan este aspecto y dicen: “no es posible pasar por alto el papel destacado que representa el lenguaje a la hora de cristalizar prejuicios en los niños... Hay “rótulos lingüísticos”, unos

específicos de culturas determinadas y otros más extendidos que adquieren una importancia peculiar al cargarse de significado emocional y suscitando que se juzgue a la persona debido a ese solo atributo... ejemplos de este tipo de “rótulos lingüísticos” que contaminan y pueden inducir a categorizar en un solo núcleo los atributos de una persona de una forma monopolizadora... podrían ser vocablos como “ciego”, “loco”, “comunista”, “ateo”, “guardia”, “haitiano”, “negro”... No está fuera de consideración en este preciso momento la alusión de Fennema y Loewenthal, hacen en su libro ya citado con referencia al rótulo “indio”: sobre la base del gentilicio indio se produjo una ideología que sirvió tanto para borrar un pasado “negro” como para crear una fórmula que simbolizara una armonía y solidaridad social y racial (que desde luego no existían).(164)

El ataque a la potencial identidad étnica y social del niño se verifica, pues, de manera sofisticada, hegemónica, en componentes de la lengua que luchan **contra** y en sociolectos populares, sobre todo a partir de edades en las que la mentalidad infantil se conforma en un conflicto agudo entre exterioridades físicas específicas (color de la piel, mulato o negro) no biológicas y determinaciones sociales de la cultura hegemónica.

Esta situación conflictiva referida a la situación de la identidad del niño la precisan Rodríguez y Hernández de la siguiente forma: “El niño, hacia los seis años, aprende los rótulos antes de que esté completamente listo para aplicarlos a las categorías del adulto. Ellos le preparan para el prejuicio” (Allport, G. 1971, 337). En esta etapa de la vida, el niño no es capaz de generalizar como el adulto (etapa de aprendizaje generalizado) de modo que las palabras emotivas “los rótulos de potencia primaria”, producen efecto porque se les percibe cargadas de poder, con fuerza, aunque todavía no es capaz de vincularlas al referente. Lo que hemos venido señalando confirma el hecho de que “el componente afectivo de las actitudes hacia los grupos humanos puede adquirirse antes de que el niño posea siquiera información rudimentaria acerca de ellos” (Taffel, H. 1984, 243).

Esto tiene significación muy importante en cuanto los “rótulos de potencia primaria”, como negro o haitiano, están referidos a complejas formas de hegemonía en la cultura dominante, que implican una autonegación en la definición de la identidad personal y un conflicto con agrupamientos sociales, que siendo oprimidos también, pertenecen al universo de las razones hegemónicas que bloquean la percepción de los verdaderos objetivos y objetos de conflictualidad entre lo nacional y lo antinacional. El bloque de la identidad social, como identidad mulata y popular, permite el desarrollo de un autoconcepto en relación a la opresión, que desplaza a ésta de la conciencia hacia espacios exteriores o por lo menos una estratificación inconsciente de la misma que beneficia a su grupo o clase.

La complejidad de esta problemática vincula identidad social y categorización social, esta última referida a la construcción cognoscitiva de los sujetos, que aporta al concepto de identificación social un “sistema de orientación que ayuda a crear y definir el puesto del individuo en la sociedad”

(Taffel, H. 1984, 292), que contribuirá a definir el primero, a través del proceso de comparaciones sociales (Festinger, L. 1954).(165)

La categorización se genera, pues, al través de procesos de socialización y de construcción de saberes múltiples, elaborados o no, que permite la autoconciencia sobre la identidad social en procesos muy dolorosos. La tesis de A. Rodríguez y L. Hernández aporta como datos de reflexión que el 40% del total de niños de una muestra se identifica con el niño blanco; el 50% categorizaba al papá y los hermanitos blancos; un 68.3% de los niños identificaba a su propia mamá como blanca; el 83.3% del total de niños ubicaba al representante del grupo blanco en la casa que aparentaba mejores condiciones. Por contraposición, el 85% seleccionaba la casa más “pobre” como la que correspondía al grupo negro.

La internalización de la estética contradictoria de lo negro y lo blanco, y la relación de ésta con la estratificación social, en relación a la cognoscitividad de los sujetos, se expresa también de manera aguda en la socialización formal escolar. María Filomena González Canalda y Rubén Silié en un trabajo presentado en el III Congreso Nacional de Historia Dominicana emitieron el siguiente juicio crítico sobre la nación dominicana tal como aparece en la enseñanza de la historia a nivel de la educación primaria: “Lo primero es que la nación se presenta fuera de contexto histórico como algo totalmente acabado y que siempre ha existido... Manteniendo la idea de nación al nivel que aparece en la definición, el alumno no podrá entender que, si bien su formación tiene profundas raíces en el pasado indígena y colonial, no menos cierto es que su constitución se da a partir de los movimientos emancipadores contra el colonialismo y la dominación extranjera. Mantener la nación en ese contexto propicia la exclusión de grupos humanos a nuestro entender fundamentales para comprender el surgimiento de la nación en la República Dominicana. Es exclusión se dará con los dominicanos de origen africano”.(166)

Y agregan, en relación a cultura: “se maneja una noción de cultura donde ésta es algo acabado, que nos fue legado en un momento del pasado por seres civilizados y avanzados pero donde nuestro aporte no se ve y nuestra tarea consiste en preservar esas refinadas esencias de la civilización occidental”.(167)

La “civilización” occidental es la cultura del “mercado mundial”, de la economía extrovertida y extractiva que se impone a la nación y la “regenera” como una nación del exterior, concepción y proceso que deben explicarse históricamente, como relación de historia, cultura, educación y ciencia y proceso de construcción de conocimientos y “aprendizaje”.

4.1 Cultura, Educación y Proceso Histórico Dominicano

En ese contexto continúa siendo un elemento de relevancia e importancia la problemática de las “determinaciones globales” sociohistóricas, es decir, la cuestión de la totalidad histórica, que en palabras de Pierre Villar

refiere que "la historial total no consiste en la tarea de decirlo todo sobre todo, sino solamente decir aquello de que el todo depende".(168)

Para ello trabajaremos sobre tres grandes periodizaciones: las culturas en el sistema colonial esclavista, las culturas en el sistema mercantil de transición y las culturas en el sistema capitalista periférico, de forma tal que podamos arribar, en cada período, a lo medular, y por tanto, a lo sedimentado para fines de la nación, la identidad, las culturas, y en ellas la ciencia y la educación.

4.1.1 Las Culturas en el Sistema Colonial Esclavista

Ha sido caracterizada la conquista de América como un cataclismo social. Efectivamente, el sistema colonial fue la expresión, en sus primeras fases, del mercantilismo y de la dinámica del capital comercial, lo que supuso una lógica extractora (de las culturas metropolitanas) y su contrapartida, una lógica extrovertida (en las culturas hegemónicas de las colonias) a partir de un rígido control monopólico que establecía un claro intercambio desigual de sobreganancias, con precios caros de las mercancías metropolitanas y precios baratos para la producción colonial.

Para ello, las economías metropolitanas, incluyendo la española, debieron establecer y ejecutar estrategias de dominio y conquista centradas en la coerción material y violenta, donde coexistían en relación dialéctica las formas de trabajo no libres (esclavitud, semiservidumbre, otras formas de trabajo forzado) con la incapacidad estructural para desarrollar economías autocentradas o de "autoestímulo".

En el caso de la Isla de "Haití", luego llamada "La Española", para el conquistador, se produce un doloroso tránsito de una sociedad de cultura agraria predominante a una sociedad de culturas esclavistas y tributarias, es decir, el tránsito de la sociedad taína a la primera sociedad colonial. La primera cultura, la taína, se centraba en una red aldeana que organizaba territorialmente las respuestas del pueblo aborigen como modo de vida orgánicamente y de relativa armonía vinculada a la naturaleza. Regida sobre relaciones sociales comunitarias, la "aldea como totalidad social, económica y cultural, constituyó el elemento base de la organización tribal y territorial de los taínos. Bastaba con que contara con cierta población y un territorio para regirse independientemente".(169) Esta apreciación, correcta, lleva al mismo autor, al historiador Roberto Cassá, a caracterizar el sistema aldeano como autárquico "desde el punto de vista de ellos mismos producían todos los artículos indispensables a su reproducción", (170) lo que indica que la lógica de esa cultura predominantemente agrícola era autocentrada en lo que se refiere a su lógica de reproducción.

A estas condiciones generales de su cultura debemos agregar la existencia de una socialización "natural" generalizada a partir de la reproducción cotidiana de la aldea y el desarrollo de las formas más importantes de elaboración de sus saberes en el terreno de la cultura espiritual.

Los saberes relacionados con la reproducción material estaban articulados a las tecnologías de explotación y productividad del medio para las economías semiautárquicas aldeanas, y que se socializaban al través de la tradición aldeana, la acción cotidiana y el ejemplo de la conducta de los adultos, proceso que si bien implicaba una cierta relación vertical de adulto a niño suponía también “la participación de la cultura”(171) en la construcción de los sujetos aldeanos, en círculos de reproducción de los saberes necesarios.

Ahora bien, el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, la relación desigual con el contexto o el ambiente, entre otros, impusieron limitaciones al desarrollo de los saberes elaborados, empíricos o teórico-científicos, y mantuvieron un peso relevante e importantísimo a los saberes mágico-religiosos o míticos como compensación a las limitaciones de la autoconciencia y del “bajo nivel de conocimientos”(172) sobre las explicaciones o causalidades de su entorno.

Ello explica la alta función de lo mágico-mítico de la identidad tribal-aldeana y la importancia de la socialización a través de los procesos religiosos aldeanos, existiendo una práctica especializada realizada por los Shamanes o médicos sacerdotes o Behíques. Cassá describe la función de los behíques: “Sus funciones eran organizar el culto, comunicar las tradiciones tribales, educar a los hijos de los caciques, ser consejeros de éstos y curar a los enfermos, función esta última que los distinguía en mayor medida que las demás”.(173) Este aporte de Cassá agrega a los elementos de socialización aldeana no ‘institucionalizados’, la labor de preceptoría de los behíques con los hijos de los caciques, lo que implicaría el inicio de un proceso de especialización para fines de la formación aborigen, que cortó y abortó la conquista española.

La conquista fue, como dijimos, un cataclismo, un choque devastador para la cultura taína de base aldeana. Inmediatamente se produce el inicio de la misma, virtualmente desde 1492 y 1493, ésta se asienta sobre el esquema mercantil-feudal español centrado en una lógica extractora que se articulará en un eje urbano militar norte-sur; desde la Isabela hasta Santo Domingo, entre 1493 y 1497 y luego oeste-este hasta concluir el período ovandino en 1509.

Estos ejes se desarrollaron para poder utilizar las campañas y razzias militares para implantar la cultura del coto minero, la cultura del tributo, la cultura de la encomienda como ejes de la mercantilización de las relaciones sociales al través de formas coactivas de incorporación de fuerzas sociales productivas.

Esto suponía la transformación de una cultura aldeana de auto-subsistencia, igualitaria y comunitaria, en una cultura hegemónica, material y espiritual, de hábitat urbano-militar y metropolitano, que se debía servir del hábitat rural-aldeano para su desarrollo y sustento. La lógica extractora debía pues alimentarse de la cultura agrícola, ahora oprimida, para fines de su sustentación territorial y como productora de excedentes y sobreganancias, lo que suponía la alteración y transformación total de los modos agrícolas de vida y la permanente movilidad aldeana, fuera por campañas militares punitivas o

por necesidades de mano de obra para la expansión colonial. La movilidad poblacional territorial y desarraigo de las culturas territoriales aldeanas están en la lógica de la conquista.

A estos procesos de desarraigo de las culturas materiales territoriales corresponden los nuevos procesos de socialización desatados por la conquista y sus correspondientes de deculturación y aculturación, centrados estos últimos en el asalto al mundo mágico-mítico de los taínos.

Los procesos de desarraigo estuvieron centrados originalmente en el uso de las culturas agrícolas aldeanas, en sus estructuras políticas, para legitimar la extracción del tributo y el establecimiento del sistema de la demora (minas-agricultura), sobre todo pretendiendo captar a caciques y nitaínos para la estructura de expansión territorial desde el fuerte o ciudad (nueva sociedad política colonial) hasta la aldea (sociedad civil aborígen).

En este proceso debía cumplir especial función el trabajo magisterial de la Iglesia Católica para “adoctrinar a los naturales de estas partes, aún a costa de su sangre y su vida, para que las conquistas que la sociedad humana había alcanzado en el transcurso de los siglos tuviesen aquí el desenvolvimiento gigantesco que en ellas había impreso la luz esplendorosa del Evangelio de Jesucristo”.(174) Esta consideración que hace Fray Cipriano de Utrera da una idea clara del trabajo educativo eclesial, que desconoce la cultura aborígen y que tiene como punto de partida la tradición cultural, teocrática, occidental, como un complemento de la estrategia de desarraigo. Utrera es más preciso, citando a los “católicos monarcas” al estipular entre otras cosas “... y que el tuviese cincuenta indios encomendados y desde arriba, fuese obligado a mostrar a leer y escribir un muchacho, el más hábil les pareciere para que este enseñe a otros; que todos los hijos de los caciques de trece años abajo, diesen a los Frailes de San Francisco para que los tuviesen cuatro años enseñándoles la fe y leer y escribir y los volviesen a entregar a quien se los había dado; y que en cuanto a la doctrina, se tuviese la misma cuenta con los indios comarcados y para que se les enseñe la gramática latina a los hijos de los caciques...”.(175)

Es relevante evidenciar la relación entre procesos educativos sistemáticos, en ese caso conducidos por la Iglesia Católica Oficial y la estrategia general de reproducción en la sociedad civil (sobre todo en la población infantil y juvenil), de los códigos de la nueva cultura hegemónica, que concebía el saber elaborado, saber predominante sacro, a partir de la deculturación para la aculturación. Reconociendo a San Buenaventura como sabio doctor de la edad media, Utrera lo cita para establecer la base de la estrategia: “el fruto de toda ciencia es: que las almas sean fundadas en la fe; que el nombre de Dios es glorificado...”.(176)

La ciencia pues, debía ser entendida en un contexto de sacralidad de la cultura, y todo otro pensamiento o saber elaborado, fuera la física o las matemáticas de los colegios de estudios generales, subordinado a esa sacralidad eurocéntrica. Sin embargo, es importante precisar la confrontación cultural, por lo menos en dos de sus planos, y determinar cuál fue el impacto de la cultura sacralizada, hegemónica, en la cultura en proceso de opresión.

En cuanto al primer plano, tanto Roberto Cassá como Frank Moya Pons coinciden en señalar que “muchos elementos de la cultura material indígena se perpetuaron por esta vía en las Antillas y subsisten hasta nuestros días...”;(177) y que “su principal legado a la sociedad dominicana fue precisamente un conjunto de plantas domesticadas...”,(178) lo que indica que la cultura hegemónica para reproducirse en su base se vio obligada a incorporar parte de la experiencia agrícola de la cultura taína en el mismo proceso de su destrucción, sobre todo tecnologías y cultivos de subsistencia.

Ahora bien, el segundo plano, de la confrontación cultural, está referido a los saberes mágico-míticos e ideológicos en conflicto. En relación a este aspecto es relevante, también, establecer la heterogeneidad de saberes y creencias, de forma tal que no establezcamos unilateralidades referidas a “saberes”.

Carlos Esteban Deive afirma con razón: “La hechicería europea y sus artes afines llegaron a las Indias con los descubridores. Marineros, buscadores de fortuna, labriegos, clérigos de misa y olla y demás gente de variada condición transplantaron a las nuevas tierras las creencias y prácticas mágicas de la época, fuertemente sincretizadas con el catolicismo popular. Con el saber y la ciencia vinieron también, en las mismas naos, los demonios, las supersticiones más groseras, los filtros amorosos, los encantamientos... Más tarde codo a codo con la magia europea, conviviría también en América la negroafricana... Al lado de estas dos magias –europea y africana- hay que colocar la amerindia... El behíque taíno era, a un mismo tiempo, oficialmente religioso, curandero y hechicero... Los cronistas indianos-Las Casas, Fernando de Oviedo hablan de demonios y upias, de visiones y profecías, de encantamientos que solo los behiques , luego de un proceso largo de aprendizaje, eran capaces de llevar a cabo”.(179)

Aclarada esta coexistencia del pensamiento mágico y de los saberes mágicos de diversas procedencias, procede especificar, como dijimos, la confrontación cultural en el plano de la subjetividad profunda del taíno. Roberto Cassá aporta un punto de vista desmitificador de un componente básico de la estrategia de deculturación y su contraparte contrahegemónica, las estrategias de sobrevivencia de las culturas oprimidas. Dice: “A pesar del impacto que constituyó la presencia española, los modelos básicos de creencias y costumbres de los taínos no variaron. En virtud de poseer un sistema religioso sincrético, los taínos no hicieron más que asimilar a las deidades cristianas, de manera absolutamente peculiar, o sea, de acuerdo a su sistema general de creencias, como los dioses de los poderosos españoles que, por lo mismo, debían ser poderosos también, y a los que habría que rendir cierto culto para obtener sus favores. El dios de los cristianos y las otras deidades o santos, eran vistos por los taínos con las mismas características antropomórficas de sus sencillos semíes. A pesar de las enseñanzas cristianas no muy intensas por el régimen de trabajo forzado, pero al fin y al cabo impartidas durante décadas los taínos nunca llegaron a comprender la nueva religión”.(180)

Esta visión de Cassá es una expresión del fenómeno de disyunción del cual hablamos con anterioridad y el historiador pone un ejemplo que se sitúa en el contexto de dicho fenómeno: “Por ejemplo, cuando los primeros frailes misioneros constituyeron una ermita cerca de la aldea de Guarionex en la Vega Real, algunos indios del cacique se apoderaron de las imágenes de santos y las enterraron en un conuco, esperando obtener mayor cosecha de los frutos allí sembrados, de acuerdo al criterio religioso de la fuerza que atribuían a los cemies y de la asociación de deidades al crecimiento de los cultivos por procedimientos mágicos. Esta acción fue castigada quemando vivos a los indios que la ejecutaron, interpretada por los españoles como vituperio”.(181)

La cultura espiritual de los opresores era asimilada y reinterpretada en la cultura espiritual oprimida, en un contexto de cohesión generalizada, ya que el adoctrinamiento se hizo obligatorio, se prohibieron parcialmente los areítos, la actividad de los shamanes o behiques, pero a pesar de ello, Cassá señala que “cuando los indios volvían, en los días intermedios de los repartimientos, a sus aldeas, practicaban todos sus antiguos ritos y olvidaban los que se les había enseñado de la religión cristiana”.(182)

Ello pone en cuestión la tesis ortodoxa de la primera evangelización católica y plantea en otro contexto la relación cultural y la educación religiosa como mediadora de una cultura sacra, que contribuyó al descalabro de la sociedad taína por una hecatombe demográfica (200,000 aborígenes por lo menos en 1492 y 600 en 1555-1560) acelerada por los repartimientos y encomiendas. Al contrario, el universo de la cultura espiritual aborígen no actuó de ninguna forma sobre los españoles, siendo el elemento básico de la transculturación en esta línea “la transmisión de elementos de la cultura material aborígen a los españoles y, posteriormente, a los negros esclavos, elementos que contribuyeron a conformar la totalidad de la sociedad colonial”.(183)

Las estrategias de supervivencia aborígen cubrieron diversas formas, desde pequeñas conspiraciones, alzamientos aldeanos, guerras de guerrillas con sus campamentos y economías conuqueras, hasta vías de evasión como fugas y suicidios colectivos, respuestas que correspondieron a diversas fases de la lucha aborígen-conquistador y cuyo momento más alto fue la lucha guerrillera del Bahoruco (1519-1534), encabezada por Enriquillo.

La hecatombe demográfica taína provocó un reordenamiento de la base laboral colonial con la introducción masiva de fuerza de trabajo a africanos esclavizados en el momento en que la cultura material de la colonia entraba en una transición hacia la industria azucarera, en primer lugar, y los hatos y estancias, en segundo plano. La cultura aristocrática-metropolitana de los azucareros se centra en la esclavitud intensiva en ingenios y plantaciones, a partir de actividades agrícolas e industriales.

En ese hábitat sobre la base nuevas formas productivas y nueva fuerza laboral se enfrentan dos procesos culturales, muy complejos, mucho más que lo que las propias investigaciones parciales recogen.

El tipo de ingenio predominante suponía poca inversión en capital fijo por las limitaciones tecnológicas de las maquinarias y la parte agrícola se realizaba de manera extensiva “por falta de conocimientos agrícolas”,(184) siendo la productividad de la caña muy baja, sobre todo por la limitación de riesgo para las tierras cañeras. Agrega Cassá que “el sistema de cultivos, hecho por los negros no especializados, ocasionaba muy baja productividad... No había suficientes blancos para preparar la mano de obra y guiarla. Los blancos tenían labores especializadas y el cultivo se dejaba a los negros”.(185)

La cuestión todavía es más compleja. El desarrollo de las múltiples variantes de saberes y de especializaciones nos plantea el déficit universo del mestizaje y la mulatería. Manuel Moreno Fragnals aporta, de entrada, una visión de los códigos básicos de la fuerza laboral esclava. Dice, al referirse a la preferencia del esclavista y el tratista por jóvenes y niños: “Estos africanos provenían de culturas cimentadas en la tradición oral donde el saber, es decir, la formación integral, eran privilegio de los más viejos y, específicamente, de los ancianos. Al traer exclusivamente jóvenes se importa a los menos cultos, en el sentido de acumulación del saber, de tradición decepcionada. Los ancianos sabios jamás llegaron, y especialmente los niños, tenían menos que aportar, menos que transmitir”.(186)

Se pretende, pues, en primer lugar que los núcleos que ingresan como fuerza laboral a la cultura de los ingenios y plantaciones lo sean con limitaciones en sus códigos culturales de reproducción, vale decir una socialización originaria no madura, con menos posibilidades de desarrollar códigos contrahegemónicos culturales que los inmunicen o den recursos de resistencias mayores al acto cultural opresor de deculturación.

Un segundo elemento, en este caso, para una estrategia de socialización complementaria, es descrito por Cardoso y Pérez Brignoli: “La preparación de los esclavos para la vida social es incompleta; se les prepara en la gran mayoría de los casos sólo para tareas poco o nada especializadas y para las actitudes que el amo espera de ellos; además es preciso impedir que adquieran medios que faciliten acciones colectivas y autónomas de los cautivos”.(187)

Los saberes mágicos, empíricos y científicos se imbrican en la cultura de los ingenios, y en la medida de lo posible se trata de que el saber elaborado técnico quedara en el universo subjetivo de los opresores, sobre todo la condición de “Maestros del Azúcar” casi siempre de origen canario, italiano o portugués, lo cual tampoco puede absolutizarse. Moya Pons advierte de una cierta división del trabajo técnico impuesta por las circunstancias: “sin embargo hay noticias de que con el tiempo, hubo negros que fueron adentrándose en los secretos del arte de hacer azúcar y pasaron a trabajar como especialistas en estas labores. También se sabe de muchos negros que aprendieron oficios muy necesarios dentro de la logística interna de la producción azucarera, tales como carpinteros, herreros, calderos, preñeros, moledores, purgadores...”.(188)

No debemos exagerar la cantidad de esclavos especializados por la urgencia de la división del trabajo ya que el principio era la no calificación, el cultivo extensivo y la orientación a “labores productivas todo el tiempo biológicamente disponible, se suprimió a los esclavos la vida de relación, no dejándoles ejercer otras funciones que las imprescindibles de supervivencia”,(189) lo que Fernando Enrique Cardoso llamó “el proceso de socialización incompleta del esclavo”.(190)

Toda la red de opresión del colonizador y el tratista, que se extendía desde el desarraigo de la caza hasta la implantación en la nueva cultura opresora, generó el desarrollo de una cultura oprimida muy heterogénea, con códigos de reproducción no sólo en plantaciones, ingenios, estancias o hatos sino también en las ciudades, una cultura que sintetizó la tradición africana, el impacto de la opresión de la cultura colonial-blanca y la respuesta de las comunidades esclavas ante los nuevos obstáculos y retos del entorno. Su heterogeneidad produce a su vez diversos procesos de socialización según el lugar.

Jean Casimir de manera escueta pero precisa, da una panorámica de la cultura de la constelación rebelde: “Entre cautivos, libertos y fugados hay todo un sistema de conocimientos, criterios y símbolos comunes. No es la cultura la que separa a esos tres actores sino las condiciones de ejercicio de las mismas”.(191) La variedad y diversidad de la red cultural oprimida la podemos calibrar en las apreciaciones de Carlos Esteban Deive cuando dice: “Cuando las comunidades cimarronas se desarrollaron y aprendieron a producir herramientas, armas y otros objetos, los ataques a lugares poblados disminuyeron o desaparecieron e, incluso, fueron sustituidos por las ventas e intercambios comerciales”.(192)

Probablemente esta afirmación de Deive sea muy absoluta y unilateral pero aporta un elemento a la complejidad de la cultura oprimida. Estas “ventas e intercambios comerciales” con aldeas y ciudades, en ocasiones, se corresponden con una vasta red logística, de seguridad, donde un balbuceante mercantilismo servía para contribuir al desarrollo de los territorios rurales cimarrones. El mismo Deive reconoce que no sólo los logros militares cimarrones son dignos de encomio sino además la cultura agropecuaria cimarrona, en sus manieles y palenques, cuando dice que “es de justicia aseverar lo mismo a sus adaptaciones económicas, al nuevo ambiente, que eligieron para vivir en libertad... la explotación de los terrenos circundantes a los manieles dio por resultado una mezcla exitosa de economía recolectora y agrícola con fines fundamentalmente de subsistencia, pero esto no significa que fuesen capaces de producir excedentes alimenticios destinados a la venta y el cambalache”.(193) Los campamentos cimarrones y su entorno de subsistencia no sólo fueron la única cultura o respuesta al medio de la cultura opresora sino que además, “la abundancia de ríos y arroyos, así como de animales montaraces, requería sólo de ciertas destrezas y algunos conocimientos para procurar sin muchos esfuerzos la comida cotidiana. El uso de nasas y trampas, unido al manejo competente de lanzas, ballestas y desjarretaderas facilitaban la captura de reses y puercos silvestres. Muchos cimarrones llegaron a ser magníficos monteros de a pie y a caballo”.(194)

Roger Bastide establece que “el cimarronaje es la expresión de una cierta resistencia cultural y no sólo económica”(195) y que como ello fue extenso y prolongado y abarcó a esclavos propiamente “africanos” y posteriormente a criollos, trajo como consecuencia “por lo menos un principio de sincretismo”, lo que hizo al cimarronaje y su impacto un fenómeno complejo, y en sentido general, a la cultura surgían, incluso en el contexto de hegemonía cultural urbana metropolitana y criollo-blanca, como por ejemplo la organización de Cofradías y Cabildos propios. En este contexto, el fenómeno de disyunción es claro, y Carlos Esteban Deive pone el siguiente ejemplo: “La cofradía de San Cosme y San Damián a quienes la hagiografía católica considera dos santos gemelos, la formaban en Santo Domingo negros ararás, es decir dahomeyanos, y en Dahomey los gemelos son vistos como seres luminosos y, por ende, dotados de poderes sobrenaturales. So capa, pues, de una supuesta devoción a esos santos, los esclavos de la indicada etnia pudieron continuar rindiendo culto sin temor alguno, a la generalidad”.(196) Es importante precisar, que, dicha cofradía estaba establecida, de acuerdo con reportes de Carlos Larrazabal Blanco comentados por Emilio Rodríguez Demorizi, en una de las Capillas de la Iglesia Catedral de Santo Domingo,(197) corazón del poder eclesial conservador, lo que refuerza, aún más, nuestra visión de lo complejo y contradictorio de la relación entre lo opresor y lo oprimido, lo hegemónico y lo contrahegemónico.

Todo este contexto esclavista intensivo nos permite entrar en un primer abordamiento de los perfiles sicohistóricos, que se construyen en este proceso. La deculturación, que es acto de violencia de la cultura hegemónica, está marcada por el componente aristocrático-burocrático y gerencial esclavista de la colonización, arraigado este último componente en la tradición romana que concebía al esclavo rural como “instrumento que hablaba”. En tal sentido, la cultura hegemónica partía de una visión de cirugía cultural cuyo objetivo era la extirpación de la cultura de los oprimidos.

Un historiador de España, Pierre Vilar, aporta una apreciación en torno a la conformación del autoritarismo de la cultura colonial y sus raíces españolas. Dice Vilar: “El triunfo del “Cristiano Viejo” significa cierto desprecio por el espíritu de lucro, del propio espíritu de producción y **una tendencia al espíritu de casta**”,(198) en un prolongado proceso de militarización de la sociedad española, una militarización del espíritu casta, aristocrático, militar o eclesial). La cultura “moderna” española será síntesis, que Vilar describe (como): “...lo que denominará los hábitos de vida y las fórmulas de pensamiento será aún la herencia de la prolongada lucha medieval, la concepción territorial y religiosa de la expansión, más que la ambición comercial y económica”.(199)

La lógica de casta, la lógica de expansión, se encontraron con la lógica mercantil para imponer la conquista como extirpación, como cultura hegemónica de cirugía, y este proceso deculturador sólo “podía ser resistido mediante el claudinaje de los valores culturales originarios”,(200) como afirma Moreno Friginals.

Autoritarismo y expansión territorial. Autodefensa y recreación al margen del orden exterior y oficial. Estos perfiles en confrontación comienzan a modelar elementos de la cultura referidos a la construcción de las subjetividades de las culturas.

Es relevante en este momento señalar, que, en el caso de la mayoría esclava, el grueso de los desarraigados procedía de culturas dahomeyanas o bantú (es nuestro caso). Los negros Mina son dahomeyanos (de allí se deriva el vudú haitiano por su predominio dahomeyano) y los angolas, congós, bantuanos, razón por la que José Luis Sáez S. J. estima con razón que su “influencia en la formación de la cultura dominicana es digna de estudio”, a lo que agrega, citando al brasileño Braz Do Amaral, que los angolas eran sumamente adaptables, **locuaces y expresivos en sus gestos. Eran imaginativos, indolentes e insolentes, “fértiles en recursos y mañas, sin sinceridad en sus cosas, muy fáciles de conducir por el temor al castigo y aún más por la alegría de una fiesta. Accesibles a la desconfianza, poco cuidadosos de su responsabilidad, entusiasmados con cualquier asunto para tomarlo a chocota poco después. Mostraban gran predilección por los adornos y los colores brillantes...”**.(201)

Esta descripción del perfil de los angolas, que debemos tomar con cuidado, expresa la diversidad de las estrategias de supervivencia incorporadas a la personalidad social del esclavo de forma contradictoria, por la multiplicidad del repertorio de respuestas (elementos de la cultura oprimida) que oscila desde la adaptación, la disyunción, el mutualismo, etc., hasta la conspiración urbana y el cimarronaje. Ello le permite decir a Carlos Esteban Deive que el “ethos” de la sociedad esclavista estaba hegemonizado “presidido por un ideal aristocrático que inculcaba... no sólo el hábito de mando, sino el deseo de adquirir riqueza sin trabajar”(202), pero en tal caso, si ello es lo hegemónico, lo relevante es la problemática de la cultura esclava de articular la dominación con su rechazo, no la caracterización de una especie de coexistencia de “servilismo con rebelión” que preconiza Deive, sino como señala Sáez “el germen de rebeldía bajo la **máscara** de la situación de la aceptación que la situación socioeconómica le impone...” y concluye, que por ello “el negro o africano vive dividido en dos mundos: el mundo propio, que encuentra en las creencias religiosas su verdadero centro, y el mundo blanco español, en el que sólo alcanza la categoría de “marginado”. En el primer mundo, es miembro a plenitud; en el segundo, es incorporado a través del proceso económico y la aceptación del bautismo”.(203)

Es muy importante resaltar la construcción de las estrategias cognoscitivas del oprimido y de sus estrategias de supervivencia, ambas articuladas, complejas y de difícil maduración, muy prolongadas en el tiempo al igual que la tradición oral, sobre todo el rostro del oprimido a los ojos de la cultura opresora y sus códigos cognitivos. Fernández Oviedo, cronista de Indias, citado por Ciriaco Landolfi, describe lo siguiente: “Porque **esta generación de indios es muy mentirosa** y de poca constancia, como son los muchachos de seis y siete años, aún no tan constante. Es así creo que algunos cristianos se les ha pegado esto, en especial a los mal inclinados... Que se deba creerlo que digo de los indios, pruébase porque la experiencia y

obras de algunos lo mostraron, y por los mestizos, hijos de cristianos e indias, **porque con grandísimo trabajo se crían**, y con mucho mayor no los pueden apartar de vicios y malas costumbres e inclinaciones a algunos”.(204)

La apreciación de Fernández de Oviedo coincide con la apreciación de resistencia de Cassá sobre los taínos que ya había sido advertida en 1503 por la Corona al legalizar la destructora institución de las Encomiendas para “que los abusos a la libertad que cometían los indios, quienes andaban “vagabundos”, sin querer ser doctrinados ni trabajar en la tierra ni en las minas”,(205) y agrega un elemento al sedimento sutil de la cultura oprimida que continúa con la esclavitud africana. El conquistador percibía la cultura de evasión, la estrategia de sobrevivencia, y la categorizaba con sus códigos. El Cardenal Cisneros dice: “son propios (los esclavos) para la guerra, hombres **sin honor y fé, capaces de traiciones** e inquietudes...”, “**bellacos**”, “**siniestros**”, calificativos de Fray Bernardino de Manzanedo; o la opinión en una Cédula de 1532 referida a los gelofes (wolof), de “**soberbios e inobedientes y revolvedores e incorregibles**”.(206)

Deive reconoce en este texto que la “enajenación de los esclavos se manifestaba en su subordinación moral, imitando así el **comportamiento externo** de los blancos como una forma de **simular su condición servil**”.(207) Ello permitió en gran medida ampliar las capacidades cognitivas y habilidades de los esclavos, tratando en la medida de sus limitaciones ampliar la “socialización limitada” de la cual habló Fernando H. Cardoso. Por ello una cantidad de cimarrones adquirió apreciables “destrezas militares, comprensión de las actitudes de los blancos y conocimientos de las tradiciones africanas”,(208) un universo cognitivo diverso y amplio, lo mismo que el de una apreciable parte de los esclavos ladinos, sobre todo urbanos, manteniendo por mucho tiempo la hegemonía de la cultura negro-esclava en la cultura oprimida de manera contradictoria. Al extremo que Deive al apuntar que la identidad del esclavo se vio afectada sea por pérdida o ruptura, este fenómeno referido a la deculturación y aculturación “parece haber tenido el efecto de estimular al esclavo, como contrapartida, al cultivo y la apreciación de los componentes más personales y humanos que a su juicio, lo diferenciaban y destacaban frente a sus amos. **Orgullosos y feroz** en ocasiones, **temeroso y servil** en otras, **firme en sus negociaciones** cuando la coyuntura política o social lo favorecía y **vacilante e inclinado** a las concesiones cuando no le era propicia, las complejidades de un análisis de **la personalidad del cimarrón** aumentan considerablemente si se toman en cuenta las distintas circunstancias...”.(209) Y en sentido general, al igual que los taínos, en relación al nudo central de la cultura espiritual hegemónica, “la población negra de Santo Domingo nunca llegó a interiorizar la nueva fe, a pesar la sinceridad de su “conversión” y la aceptación del rito católico”,(210) reconoce el padre José Luis Sáez, S.J.

Ahora bien, la cultura colonial esclavista basada en una economía laboral intensiva hizo crisis en razón de múltiples causas, metropolitanas e isleñas, imperiales y coloniales, desarrollándose una complejidad creciente desde finales del Siglo XVI. Frank Moya Pons resume ese cuadro diciendo que “en la medida que las colonias fueron adquiriendo vida propia y fueron surgiendo en ellas grupos con una fisonomía social propia, y en la medida en

que las economías peninsular y colonial fueron diferenciándose, también surgieron intereses locales independientes de los intereses metropolitanos y de los intereses reales, y así fueron produciéndose conflictos que la Corona española fue incapaz de resolver, sobre todo, en aquellas áreas en que la vida de los colonos resultaba decisivamente afectada: la producción y el comercio”.(211) Este proceso tiene un componente clave, para fines de nuestro análisis, que es toda la adaptación que debe producirse del tránsito de la cultura esclavista de base intensiva a la cultura extensiva o patriarcal, en cuyo contexto madura el mestizaje, la mulatería y hace concreción el fenómeno del criollismo.

No entraremos en el debate sobre la etimología criollo o “crioulo” en portugués, basta resaltar que se refiere a la condición natural u originario o criado en, sea referido a los blancos o negros o mestizos, a lo largo del tiempo. Pero, lo más importante no es eso, sino como afirma Marcio Veloz Maggiolo refiriendo que “lo criollo es una categoría cultural. El hecho de que se denominara criollo al negro nacido en América o al hijo de europeo parido en ella, no crea la categoría cultural. A mi juicio el concepto de criollo, tal y como lo conocemos en nuestros días, encierra toda una actitud de novedad: criollo es, culturalmente, lo que la hibridación ha conseguido hacer de nuevo... El acriollamiento, es pues, una forma de adaptar el mecanismo cultural importándolo, asimilándolo y variándolo hasta producir un mecanismo que no trajo el extranjero. Lo criollo... revela formas de ingenio y soluciones que son sorprendidas o nuevas para el colonizador, porque surgen de una necesidad puramente local en todos los aspectos”.(202)

Este aspecto del acriollamiento y de la cultura es el nudo de la discusión más difícil en la relación cultura opresora-cultura oprimida, cultura de dominación-cultura popular dominada. No es necesario insistir en la visión tradicional que asume la cultura criolla como cultura “hispanica” criolla, porque ha sido ya, un tema largamente debatido. Procede, pues, analizar los componentes contradictorios de la misma. Tiene razón Rubén Silié cuando contextualiza la problemática de la cultura criolla en el desarrollo de los hatos y conucos, como unidades productivas relevantes, así como también, agregamos, las estancias y fincas que iniciaron los balbuceos del mercantilismo agrícola.

El Siglo XVII está marcado por el colapso azucarero y las Devastaciones y Despoblaciones de 1605 y 1606, y en la trama de dicho proceso todo el fenómeno generalizado de los contrabandos y rescates en la banda norte y occidental de la Isla, esto último como respuesta no sólo al colapso azucarero, sino al agotamiento del monopolio comercial y una respuesta cultural a la cultura metropolitana extractora. Tiene razón, además, Ciriaco Landolfi cuando describe la cultura del contrabando: “La cultura que creó el contrabando fue interpolada de influencias metropolitana nioespañola(s)... y tuvo su asiento en los bordes de la isla particularmente en su costado atlántico con enclaves urbanos de realización...”, comparando esta situación con la que prevalecía en la ciudad de Santo Domingo, “asiento del gobierno colonial”, para concluir diciendo que “en esta relación curiosísima es posible inferir por las apariencias y experiencias una suerte de regionalización político-cultural sugerida por el

estilo de vida peculiar inmerso en una amplia franja del contrabando, diferente resueltamente del urbano, a tal punto que la raya imaginaria entre uno y otro puede llevarnos a pensar en una realidad dicotómica del legado fundacional...".(213) La cultura del contrabando, contradictoria a la hegemonía burocrático-metropolitana de la banda sur, agrega elementos del perfil sico-histórico "de simulación y mimetismo" a las prácticas mercantilitas ilegales, como integración en el fenómeno del criollismo. Moya Pons afirma acertadamente en la relación a esa cultura que "había conformado incluso una mentalidad y una ética social diferente a la de los pobladores de la ciudad de Santo Domingo", generalizándose, ya que "a medida que el negocio crecía, los dueños de los hatos de Santo Domingo, desde los más pequeños hasta los más grandes, empezaron a llevarse sus animales hacia las regiones donde el contrabando se realizaba con regularidad".(214)

La banda norte y occidental fue territorio de confluencia de fuerzas sociales. No sólo hateros o estancieros se afincaron, sino que como se reconoce en memoriales de la época "la mayor parte de los vecinos y habitantes en la isla por aquellas partes de los vecinos y habitantes en la isla por aquellas partes es gente común y mestizo, mulatos y negros: unos que no tienen hacienda ni que perder, y otros muy poca y sin sujeto de poderse sacar ni trasponer algunas parte de ella".(215) Se trataba, pues, de un amasijo de fuerzas clasistas que se afincaban territorialmente, y al crear una cultura alternativa regional, se constituía ella, polo político frente al poder metropolitano-urbano-ciudadino que tenía como mediación territorial fundamental la ciudad de Santo Domingo. A ese conflicto el poder imperial, metropolitano y peninsular en alianza con la burocracia peninsular-criolla partidaria respondió con la violencia generalizada de las Devastaciones y Despoblaciones, parte importante, esa violencia, de la cultura hegemónica colonial española.

La fractura cultural de 1605 y 1606 es el punto de partida de la redefinición territorial y cultural a escala isleña, cuando se produce además una redefinición del carácter extractor de la relación con la metrópoli y un conflicto de articulación con el "mercado mundial", al cesar, prácticamente la relación de exportación-importación legal que generó la cultura del contrabando, como pretensión mercantil preburguesa. A esa potencialidad cultural truncada, se le da continuidad a la cultura opresora colonial por una vía que Ciriaco Landolfi caracteriza como "otra cultura, más primitiva si se quiere, pero definitivamente más auténtica, será abandonada por el desastre: la de la supervivencia".(216) La caracterización de Landolfi sirve para comprender el desarrollo del haterismo, los conucos, estancias y otras formas culturales, y también, sobre todo, el tránsito de la esclavitud intensiva a la esclavitud patriarcal, una mutación en la cultura hegemónica que es de gran importancia.

Las consecuencias de las Devastaciones se expresaron fundamentalmente en la decadencia de las fuerzas productivas de la cultura colonial perdiéndose virtualmente la mitad del territorio isleño, generalizándose y profundizándose la pobreza en el conjunto de la población, lo cual fue descrito por el Arzobispo Fernández de Navarrete, y que escuetamente resume Roberto Cassá de la manera siguiente: "Las personas disponían de muy pocos artículos manufacturados, viviendo muchas veces casi en estado de

desnudez... incluso las personas ricas iban a oír la misa a la catedral en horas de la noche o la madrugada por la vergüenza que les causaban sus ropas hechas harapos. La gente vivía más bien de la cacería y de la recolección de bienes de la naturaleza, actitud que **los endureció y los hizo hombres rudos**... la pobreza generalizada puso en crisis el régimen de la esclavitud... las estancias desaparecieron y los hatos se convirtieron en monterías, no tenía mucho objeto tener esclavos, o, si se les tenía, la vida de ellos era muy parecida a la de los amos... las relaciones de esclavitud se matizaron por el patriarcalismo más completo”.(217)

Este resumen descriptivo de Cassá da una visión general del proceso hacia **las culturas de sobrevivencia**, caracterizada por el predominio de formas de socialización y una redefinición de los saberes. El predominio del pastoreo de subsistencia, la aparición de la montería y los lanceros, la acentuación del patriarcalismo, supuso una redefinición de los saberes. Silié llama la atención tanto a la ganadería con bajo “esfuerzo técnico” con su baja productividad, como a las nuevas habilidades de monteros y lanceros, citando a J. B. Lemmonier Delafosse,(218) en el uso diestro del caballo, lanzas, sogas, trampas, desarrollando, repetimos, habilidades motoras y espaciales de impacto, no sólo de sobrevivencia civil, sino en el plano militar y de violencia social. El haterismo en sus diversas variantes supuso una mestización de su fuerza laboral y nuevas formas hegemónicas a su interior, en su dinámica, para la coordinación de la base social del hato, lo cual se articulaba a la relación de éstas con el conuco, unidad que permitía la extensión de estrategias de supervivencia tanto a negros y mulatos criollos libres, como a negros esclavos y monteros, dadas las condiciones precarias de la colonia en su conjunto. Es decir, la socialización en hatos y conucos se desarrollaba en forma complementaria dentro de un contexto patriarcalista, por lo que, la hegemonía de la cultura opresora se desarrollaba al través de un proceso más complejo y contradictorio.

Este proceso presenta otros rasgos de complejidad que es importante resaltar. Tanto Cassá como Moya Pons apuntan el fenómeno de ruralización de la cultura, referida a la desurbanización de la ciudad de Santo Domingo, único enclave realmente importante urbano, y al reforzamiento del desarrollo del fenómeno del “campesinado arcaico”, utilizando una expresión del investigador Raymundo González.(219) Este tipo de campesinado con base autárquica o semiautárquica se desarrolló aislado o semiaislado de procesos sociales más generales, incluso de mercantilización. Moya Pons describe parcialmente la extensión del fenómeno como sigue: “Mucha gente de las ciudades optó por irse a vivir a los campos para tener un lugar de donde poder subsistir aunque fuera autárquicamente... La mayoría, decía la Audiencia, se dedicaba a vivir por su cuenta haciendo monterías, cultivando lo necesario para subsistir... aislados los unos de los otros y sin contacto comercial con el exterior”. El fenómeno generalizado de estrategias de supervivencia abarca también la cultura urbana, tradicionalmente centro de concentración de actividades artesanales y de ciertas manufacturas. Moya Pons dice al respecto: “Las cofradías religiosas, por ejemplo, se dedicaron a hacer fiestas de toros y comedias nocturnas para tratar de obtener limosnas con que

mantener sus devociones... no había ninguna seguridad de que lo producido encontraría mercado ni dentro ni fuera de la isla”.(220)

Este contexto general de redefinición cultural, y reordenamiento clasista, es importante porque permite apreciar el cambio operado en los procesos de socialización. Juan Bosch afirma de manera aguda que para seguir viviendo, “los esclavos que se habían especializado –para decirlo con una palabra actual- alguna tarea de las muchas que había en la industria azucarera, tenían necesariamente que olvidar sus conocimientos y aplicarse a los oficios primitivos de los hatos; tenían que descender no solo como parte del conjunto de la población sino además de manera individual, pues lo que ellos habían aprendido en largos años de su juventud no podía ejercerse más”. Y Bosch agrega: “Pero también sucedía que el género de vida que hacían los ganaderos en esos años los educaba para la violencia. Las reses se cazaban en monterías, a puras lanzadas... perseguidos y degolladores de reses...”.(221)

La visión de Bosch concluye así: “Es difícil que saliendo de la capital se hallara en todo el país una persona que supiera oficios (como profesión, N. de los As)... no podía haber un médico... no podía haber quien pensara en construir un camino o siquiera un pequeño puente... con toda seguridad en el interior no había maestros que enseñaran a los niños a leer y escribir y probablemente a ningún padre le interesaría que sus hijos aprendieran a hacerlo”.(222)

Se produce un reordenamiento global de los saberes, y los más elaborados del período anterior son sustituidos por nuevos saberes de sobrevivencia en un contexto en que la educación formal virtualmente desaparece, lo cual es confirmado por Fray Cipriano de Utrera, cuando dice que “en 1627 no había Estudio de Gramática en la ciudad y los estudiantes gramáticos acudieron al socorro de un negro ladino...”.(223) Pero si bien es relevante destacar la crisis de las socializaciones formales de la sociedad política, es tan importante tener una dimensión global de la cultura de la sobrevivencia que se desarrolla en este período. Dice Luis Joseph Peguero en su obra fechada de 1762, describiendo los nuevos saberes y las nuevas habilidades desarrolladas: “Criadores... por su habilidad, sin ninguna maestranza... no son vaqueros y crían vacas... hacen buenos quesos y mantecas... no son domadores y amansan sus caballos... no son carpinteros y hacen sus bohíos y chozas cuantas necesitan... no son sastres y cortan y cosen sus calzones... y es así muy constante, **que a los que negó las ciencias**, dotó con valor, pujanza, **destreza e ingenio...**”.(224)

Vale decir, que el proceso de criollización es muy complejo y expresa en su seno lo contradictorio de lo hegemónico y lo popular. Silié afirma que lo criollo no se expresa en “una visión de los hombres de color”,(225) y que la definición de lo criollo está impuesta por el hatero blanco; Veloz Maggiolo sostiene una visión global de la criollización: “La palabra criollo debe cubrir toda la sociedad, puesto que son valores, elementos culturales, producidos por los que viven en un ambiente; transformándose los valores de orígenes en nuevos, que permiten el desenvolvimiento de la vida cotidiana, esto es en

sentido general. Puesto que, para algunos la palabra criollo sólo denominaba la clase dominante... El criollo de la clase dominante mantenía relaciones con la metrópolis, pero se adaptaba a la vida cotidiana. Sus valores son similares; es por eso que no veo diferencias fundamentales. Sólo difieren en características sociales de grupo”.(226)

Esta apreciación de Veloz Maggiolo se amplía de la siguiente manera, refiriéndose al criollo de la clase dominante y al criollo de clases populares o de color: “Generalmente compartían los mismos valores. O sea que por ejemplo cuando hablamos de valores vamos específicamente a decir, por ejemplo, el individuo que estaba en clase alta aunque mantenía una relación con la metrópolis tenía que adaptarse al proceso de la vida cotidiana de la colonia que no era igual al de España; por lo tanto en un gran sentido se adaptaba a los valores populares también. Por ejemplo, vamos a decir la dieta: el casabe era un pan que compartía todo el mundo (era como el pan de trigo de hoy)... valores religiosos...”.(227)

No compartimos esa visión de universalización de lo criollo dominante y lo criollo popular, pues aunque la redefinición de la cultura está articulada a la variante “patriarcal” de la esclavitud, a estrategias de supervivencia que generan respuestas en espacios de confluencia, sin embargo la clase dominante (peninsular o criolla), en ese nuevo esquema, incluso de fragmentación territorial y de lucha interpotencias (con Inglaterra, Países Bajos, Francia) desarrolló desde el poder una militarización de la sociedad que abarcó diversas facetas en la constitución del autoritarismo colonial. Ese rasgo de la cultura dominante lo describe Frank Moya Pons de la siguiente manera: “...los soldados seguían siendo la base del poder real en la colonia y después de más de diez años de intensa actividad militar su presencia no podía ser eludida por nadie que viviese en Santo Domingo por más noble y antiguo y honrado que fuese... los militares imponían un nuevo estilo de vida de la comunidad que no dejaba de provocar conflictos sociales...”, señalando para concluir que los militares resultaron triunfantes frente a regidores y alcaldes, adquiriendo más “poder político los hombres de armas”.(228)

Ello implica la perfilación en la sociedad política colonial de un componente de unidad político-territorial de cúpula que es la **militarización de la cultura de supervivencia de la élite dominante** y una movilización militar de capas populares con un componente contradictorio, a partir de la milicias móviles territoriales (cincuentenas) que surgían de la estrategia de supervivencia de lanceros y monteros.

Habría que establecer muy claramente la relación entre militarización, territorio y hegemonía, para valorar la cultura en el espacio y en relación a la construcción de diversos sujetos criollos y/o populares.

La cultura opresora se cimenta en estrategias de supervivencia de los “criollos” ricos o grandes propietarios y en una militarización, cuyo eje, es la dotación militar de la ciudad de Santo Domingo, con 300 efectivos, algunos peninsulares y otros de ascendencia portuguesa en ocasiones, los cuales junto a la burocracia peninsular y criolla dominante integraban la cúspide del poder y

los sostenedores de una estrategia de cohesión por la militarización. Por otro lado, la cultura se sostenía en estrategias de supervivencia de esclavos, libertos negros y mulatos, sea en las propiedades rurales como en la ciudad, articulando la producción y el trabajo de subsistencia, lo que Rubén Silié llama la “**astucia**”,(229) y su participación en milicias territoriales compuestas por unidades móviles de combate.

La constitución del pueblo y la nación se inicia en una compleja relación en el territorio, donde este comienza a tener variada significación clasista y subjetiva para las fuerzas que se expresan en él. El poder peninsular-burocrático y “criollo” poderoso vive el territorio como espacio de reproducción social de su dominio, “patriarcal” o no, y el trazo fronterizo un conflicto interimperial que se asume como delimitación de su identidad hispano-insular. Para las clases populares en sus culturas oprimidas, el territorio adquiere una realización de la supervivencia en términos de creciente ciudadanía de “cautivos, libertos y fugados” y de mulatos y blancos segregados y pobres, prolongando el universo de pequeños propietarios rurales y artesanos urbanos.

Con mucha razón René Zavaleta Mercado afirma que “el territorio es lo profundo de un pueblo; en realidad, sólo la sangre misma es tan importante como el territorio”, y concluye que “el territorio es el lugar (locus) donde la intersubjetividad se ha producido, es la determinación no espacial del espacio y es allí donde la materia comienza a tener historia”.(230) En la forma en que la alianza dominante de la cultura opresora peninsular-criolla se vincula en el territorio y en conflicto con las culturas populares de sobrevivencia, se define de manera soterrada la lucha, por el control del territorio como realización progresiva de la nación popular.

Las identidades de este proceso son descritas, para el criollo “español” por Moreau de Saint Mery cuando los califican de “insensibles”, “sedentarios”, “envilecidos”, “orgullosos”, “rastreros” y “serviles”, “apariencia arrogante”, “tímidos”, “rencorosos”, “vengativos”;(231) y para los esclavos y negros, en palabras de Antonio Sánchez Valverde: “huelgan y trabajan para sí una tercia parte del año... especie de negros que viven sin disciplina ni sujeción... que saca su jornal, la hembra por lo regular, del mal uso de su cuerpo, y los hombres generalmente por el robo... se ocultan y protegen unos a otros y al os que escapan de las haciendas... los pocos que trabajan lo hacen sin método...”.(232)

Tomando con pinzas las descripciones de Moreau de Saint Mery y Sánchez Valverde podemos, en un contexto de crisis del régimen esclavista, las diversas expresiones clasistas, las diversas expresiones clasistas de los sujetos, unos insensibles y orgullosos, otros evasores y protectores, identidades en conflicto que no expresan esa cultura criolla universal que asumen algunos destacados investigadores, y que se refieren a sutiles resistencias que se construyen como prácticas de afirmación de los sujetos.

La mejor muestra de ello, ya en pleno Siglo XVIII, es el “Código Negro Carolino”, pretendiéndose en 1784 la aprobación de un país “cultivado y ayudado por buenas reglas de policía y gobierno”, y antes “Ordenanzas de

Cabildos” que prohibían el uso de armas a los esclavos y libres, así como “proveer a los esclavos de una cédula que les sirva de identificación; que se prohíba arrendar tierras a los negros libres y que éstos sean agrupados en determinados lugares o ciudades... ciertas normas de orden público como la relativa a la creación de rondas encargadas de vigilar ciudades y campos...”.(233)

El poder de la sociedad política colonial opera sobre las estrategias de sobrevivencia y redefine en el interior de las culturas la condición de opresor y oprimido, en una red contradictoria pero definitiva.

4.1.2 Las Culturas en el Sistema Mercantil de Transición

Este largo y complejo proceso de redefinición se articula con la especificidad del Siglo XVIII, tanto referida a la coyuntura mundial del capitalismo y el “mercado mundial”, y a una reactivación de la cultura extractora, como a las modalidades de inserción de la economía y la culturas territoriales dominicanas a ese proceso y a la relación con el creciente desarrollo de la Colonia Francesa del Saint Domingue producto de un largo período de partición escalonada.

En efecto, la expansión del capitalismo central entra en una nueva fase, y de ello es expresión la Independencia de las Trece Colonias inglesas de 1776, la revolución industrial en Gran Bretaña y las sucesivas revoluciones democrático-burguesas y guerras europeas, por lo menos hasta 1815. Las grietas al colonialismo se profundizan con la guerra antiesclavista y anticolonial en Haití desde 1791 hasta 1804.

En ese contexto España se bate y Trafalgar (1805) y Bayona (1808) adquieren significación político-territorial. Pero lo más importante es el nuevo ciclo de acumulación que inaugura el proceso de la revolución industrial relacionado a una expansión del “mercado mundial” y de los “mercados” coloniales, en particular, en un contexto de nueva división internacional del trabajo, especialización y monocultivos, comenzando por el algodón, estrechamente vinculado a la industria textil emergente como industria punta. En suma, y como señalan Cardoso y Pérez Brignoli, “esta inusitada expansión de los intercambios dependió estrechamente del predominio naval y de una red comercial y financiera cada vez más compleja, controlada por capitales británicos”.(234) La activación del “mercado” mundial por los nuevos procesos de reproducción de la acumulación, la crisis española y la relación entre periferias y “mercado” producía como resultado, en la Isla de Santo Domingo, el desarrollo de crecientes polos de culturas mercantiles como continuidad de las culturas de sobrevivencia o como nuevas culturas con raíces en el contrabando fronterizo, el corso, la usura y el comercio de exportación e importación.

Nuestras apreciaciones son corroboradas por los juicios de Cardoso y Pérez Brignoli, de Bosch y Landolfi. Los primeros afirman que “las bases estructurales que impulsan a todos los países latinoamericanos, durante el

Siglo XIX, a integrarse al mercado mundial como productores de materias primas, resultaron mucho más de los reajustes imperiales que de la situación colonial anterior”, aunque más adelante afirman que “en todos los países o colonias, el fin de la esclavitud fue seguido por una tendencia a la expansión de la economía campesina”,(235), lo que supone un proceso donde se articulan factores diversos.

Juan Bosch afirma, refiriéndose al Gobernador Pedro Zorrilla de San Martín, que “...abrió el país al comercio exterior y los comerciantes de Curazao y Santomas, puertos libre de Holanda y Dinamarca en el Caribe, se dedicaron a surtir a los dominicanos de producción barata. Sin embargo eso no hubiera bastado; era necesario que los dominicanos, además de comprar vendieran. Pues bien, dice Sánchez Valverde, “estos comerciantes, los capitales y tripulación gastaban en su subsistencia, diversiones y composturas de Barcos gran parte de su principal (el dinero que recibía por sus mercancías, J.B.) y lo demás procuraban llevarlo en madera, vituallas y otros efectos del país, de que necesitaban en sus colonias... el comercio dominicano con el mundo exterior se había iniciado, pues. El país salía de sí mismo y a la vez daba entrada a los extranjeros”.(236)

Bosch coincide con Cassá en su apreciación de que “la reconstitución de la economía de la ciudad posibilitó de nuevo la acumulación de capitales entre los miembros de la aristocracia colonial”,(237) y con Vilar en relación a la situación metropolitana a finales del Siglo XVIII cuando dice que “las postrimerías del siglo anuncian una adaptación de España al capitalismo”.(238)

En este nuevo contexto se crean las bases para un reordenamiento histórico-cultural. El Tratado de Basilea produce un impacto devastador político y moral en la coalición aristocrático-burocrática y luego de 1795 se producen emigraciones de grupos de poder y se inicia, al calor de la reactivación de la cultura mercantilista y crisis del régimen esclavista, una agudización del conflicto de clases que produce una larga cadena de confrontaciones que se inician con el Motín de 1723, la Rebelión de Boca de Nigua (esclavos, en 1796), sucesivas y pequeñas conspiraciones en los aparatos coloniales, coyunturas de doble poder, como la de 1805 a raíz de la Intervención de Dessalines con la Junta de Serapio Reynoso en el Cibao, la guerrilla anti-francesa de Ciriaco Ramírez (1807-1808), la Conspiración de los Italianos, la Rebelión de los Esclavos de Mojarra y Mendoza y Chavón, todas en el período de la llamada “España Boba”.

Este reordenamiento, pues, contiene componentes variados que se articulan y que merecen ser comentados. Por un lado la cultura mercantil en ascenso, y que tendrá diversas expresiones, comercio internacional, contrabando, ampliación de áreas del “mercado” interno, relativa reactivación azucarera, extensión del campesinado parcelario y conuquero, se orientará progresivamente a tres culturas regionales: cortes de madera (predominando en el Sur), tabaco (predominando en el Cibao) y ganadería (predominando en el Este), teniendo como eje una burguesía comercial intermediaria de naturaleza extranjera y con intereses de sus casas matrices en la reproducción dentro del “mercado” mundial.

Este reordenamiento que se corresponde con el ascenso de la cultura industrial en los centros capitalistas producto de la revolución industrial, es sin embargo, sostenido por una economía extensiva de muy baja productividad, como lo reconoce para finales de los Siglos XVIII e inicios del XIX Ciriaco Landolfi al comentar un texto de la época: "...si se introdujera en la Isla el uso del arado tan provechoso para las labores del campo...". Con esta frase intercalaba en un ampuloso período de la legislación examinada se da cuenta que en 1784 el "arado era desconocido en las faenas agrarias dominicanas... que el cultivo de la tierra se hacía con el auxilio de la coa, instrumento superviviente de la cultura aborígen...".(239) Este ejemplo muestra los alcances referidos a los saberes elaborados y a su aplicación tecnológica y a las limitaciones de la incipiente cultura mercantil como cultura excedentaria. Estas décadas de desarrollo del sistema mercantil de transición, son aún más complejas, porque a partir del entronque del resultado del sistema colonial con el momento de despegue del sistema mercantil de transición en su seno es cuando se perfila la definición de la cultura nacional y de la nación en un contexto de limitaciones. El desarrollo de un modo de producción mercantil simple como eje dinámico coloca en el escenario histórico las contradicciones de la cuestión nacional dominicana. Roberto Cassá, Raymundo González, Dante Ortiz y Genaro Rodríguez la sintetizan de la siguiente manera: "...dos racionalidades principales que resultaban del desarrollo de la nación. La primera era la racionalidad popular, de base campesina. El campesinado en realidad, fue la base social de la constitución de la nación, pero por las peculiaridades de su existencia objetiva no podía generar una **autoconciencia nacional precisa**. A lo sumo podría decirse que ello sólo ocurría en coyunturas de ruptura, cuando su status social se veía amenazado. Y aún así, lo fundamental de la referencia cultural del campesinado en el hecho nacional adoptaba naturaleza negativa, era el reverso del universalismo nacional, la conciencia de ser otro que no formaba parte del medio externo, urbano y extranjero. En definitiva, la base del fenómeno nacional en el pueblo campesino consistía en la defensa de la libertad personal asociada a la superación de la esclavitud y de otras formas de dependencia personal. Ello, a su vez, era la expresión del régimen económico-social del Siglo XIX que acompañó el advenimiento de la nación dominicana, y que se basaba en la universalidad de la pequeña parcela campesina independiente. La patria, en fin de cuentas, significaba el acceso libre a la tierra".(240) Este fenómeno de fragmentación territorial y del universo de intereses y destino, había también sido advertido por Juan Bosch en la conformación del territorio colonial, cuando lo caracterizó como "unos cuantos embriones dispersos de una sociedad futura".(241)

Cassá, González, Ortiz y Rodríguez cierran sus conclusiones diciendo que: "La segunda racionalidad era la burguesa. Pero era una racionalidad que no asumía propiamente la burguesía, dado el hecho de que la circulación mercantil todavía no predominaba en el entorno de la tendencia a la autarquía de la parcela campesina. Por su debilidad, entonces, la burguesía se adscribía a los patrones ideológicos de los sectores provenientes del orden colonial, cuya figura central era el hatero y el cortador de maderas. Esos sectores no podían asumir la **intelección** del fenómeno nacional en la medida en que no coincidía con sus intereses particulares... **Si se quiere, entonces, el proceso de**

constitución del conglomerado nacional dominicano se dio al margen, e incluso en contra, de la incipiente clase burguesa que correspondía al dominio del modo de producción mercantil simple. Esa clase se conectaba a un bloque de poder que paradójicamente tuvo que manejar el estado nacional, donde confluían con la burocracia letrada, los militares y sacerdotes... esta necesidad (de autonomía) fue por ello asumida por la pequeña burguesía como categoría social portadora de la conciencia del hecho nacional y dirigente de las luchas políticas contra los vestigios del orden social colonial y contra el colonialismo... La lucha nacional de esta pequeña burguesía, por ende, no es universalmente seguida. Más bien aconteció lo contrario: tuvo que abrirse lugar en penosas condiciones, transitando durísimos esfuerzos....(242)

Estas extensas citas sitúan la problemática en el centro de una reflexión que vincula la cultura como proceso material y la cultura como respuesta e identidad de los sujetos. En primer lugar la relación entre el predominio socio-clasista del campesino parcelario y la forma que asume la nación en ese contexto, como fenómeno objetivo y subjetivo. Las estrategias de sobrevivencia, culturas campesinas, articulan al campesinado al conuco y la pequeña parcela productiva, sea vinculada a los cortes (como actividad complementaria), a los hatos (como suministro de víveres y carne) o al mercantilismo tabaquero. No es sólo el universo restringido de la parcela como territorio de saberes y conocimientos, sino las redes de hegemonía en cortes de madera y hatos, a través de los suministros-vaes comerciales así como del caciquismo armado y movilizador. La cultura de los cortes “se trataba... de un verdadero sistema de usura y de la compulsión del trabajo por medio del endeudamiento personal”,(243) lo que tendía a reforzar las lealtades y sujeciones del campesinado y la peonada en un componente autoritario que se hacía necesario al proceso de costos para garantizar la alta acumulación en el “mercado mundial”.

Pero donde se expresa con mayor claridad el carácter complejo y contradictorio de la cultura mercantil de transición es en el tabaco, cultivo que se desarrolló a partir de la relación dialéctica del desarrollo desigual entre el Santo Domingo “Español” y el Saint Domingue a finales del Siglo XVIII. La producción tabaquera partía de la actividad de pequeños campesinos “quienes cultivaban la hoja para proveerse de bienes indispensables del exterior, a pesar de producir por sí mismos muchos bienes necesarios para la supervivencia... estaban sometidos a una cadena comercial que partía de los exportadores de Puerto Plata; a través de los intermediarios, los campesinos recibían avances en condiciones usurarias, con lo que comprometían la cosecha al proveedor de dinero y mercancías a un precio definido favorable a dicho usurero”, y se agrega en cuanto a las condiciones de la composición orgánica de las fuerzas productivas de la cultura tabaquera, que “las condiciones productivas del campesinado eran sumamente rudimentarias, no conociendo el arado (ahora se trata del período 1825-1844, N. de los As) y trabajando con escasos instrumentos de hierro. La tierra no se sometía a ningún procedimiento de restitución de sus componentes, sino que se abandonaba tras un número de años de su cultivo, ocupándose posteriormente un nuevo terreno mediante la técnica de la roza... el mismo primitivismo se producía en la preparación de la hoja... se hacía de manera muy acelerada, porque el sistema comercial

usurario incentivaba a los campesinos a entregar rápido la hoja para evitar el pago de los altos intereses sobre los avances en dinero y mercancías... en el aspecto de la preparación de la hoja **todos se pusieron de acuerdo en preferir cantidad a calidad...**.(244)

Estas apreciaciones de Cassá evidencian el impacto de la reorganización a escala nacional de las culturas extractoras del “mercado mundial”, al través de sus mediaciones (burguesía comercial), con sus implicaciones ecológicas, no sólo el corte con relación a los bosques, sino con el cultivo extensivo del tabaco, dándose un círculo infernal, caracterizado por Luis Vitale como “afectando la diversidad de los ecosistemas y haciéndolos más vulnerables... se aceleró la devastación de los bosques con el fin de habilitar tierras para la economía agroexportadora”.(245)

Obviamente la dinámica del “mercado mundial” y de su mediadora, la burguesía comercial de matriz extranjera, tal y como señalan los historiadores citados, tenían sus intereses de reproducción en el espacio del “mercado” externo, y al través del sofisticado sistema de usura y endeudamiento (cultura de acumulación originaria interior) “aseguraban poder sobre el mercado de dependencia a los comerciantes del país. El modelo de dependencia crediticia, que iba desde el campesinado o el peón hasta el gran comerciante, tenía su último eslabón fuera de las fronteras del país”.(246)

La cultura opresora, extractora, hegemónica, funcionaba en la esfera de la circulación y el dinero subordinando las culturas de subsistencia, la campesina parcelaria mercantil y el comercio urbano de distribución, a una jerarquía vertical que combinaba la subordinación económica y la coerción extraeconómica de los aparatos políticos. A ello debemos agregar componentes ideológicos y el autoritarismo propio de la militarización, ambos férreamente articulados alrededor de la cuestión haitiana.

La relación este-oeste insular ha sido un componente importante de la identidad anti-nacional de las clases dominantes en su cultura hegemónica, mucho antes de insurrección de esclavos del Saint Domingue en 1791. A tal extremo que Moya Pons apunta que “lo francés (no lo haitiano, N. de los As.) era la exaltación de lo anti-hispánico, por lo menos. Ser dominicano, esto es, habitante de Santo Domingo, quería decir ser español, mantener el carácter hispánico de las costumbres y de los usos religiosos, siempre apegado al catolicismo formal más tradicional que pudiera imaginarse”.(247)

El conflicto este-oeste, en su doble dimensión, franco-español y haitiano-dominicano, cumplía la función de reforzar al proceso alienatorio planteado para la cultura colonial en la relación blanco-ser humano de color, estableciendo la identidad como la asunción de lo hispánico-colonial blanco. La militarización era una forma de movilización social transterritorial y por tanto un factor cohesivo que debía superar las limitaciones objetivas de la contradicción entre las formas autárquicas o semi-autárquicas y las formas mercantiles de la economía de las culturas, y además, procesos de socialización dados por la militarización de la política rural, lo que conlleva a un

aislamiento, o por lo menos, debilitamiento de las formas urbanas avanzadas de la cultura mercantil de la pequeña burguesía.

La apreciación de Cassá y otros colaboradores en relación a las dificultades de desarrollo del proyecto nacional del Duartismo, el cual operó exitosamente en momentos de ruptura, cuando la ocupación haitiana que había estimulado la cultura mercantil en su base material, producto de una coyuntura de crisis internacional y haitiana, entró en conflicto con ese proceso y con las respuestas populares para extender la transición mercantil, lo que supuso un conflicto político desde 1836 en adelante.

El antihaitianismo se incorpora, pues, a la tradición de la cultura de opresión, como alienación cohesionadora, alrededor de políticas estatales muy específicas, en un proceso de socialización desde la sociedad política que utilizó fundamentalmente estructuras militares y paramilitares sostenes de las dictaduras tradicionales y el caudillaje político y militar, socialización verticalista que acentuaba el autoritarismo que se concentraba en las jefaturas históricas hatero-burocráticas.

Sin embargo, la socialización por vía de mediaciones culturales institucionales y sistemáticas, como por ejemplo la educación, era virtualmente inexistente como lo demuestran algunos datos de la época. El 24 de diciembre de 1844 se anuncia la creación de una escuela primaria y por resolución del 10 de septiembre de 1846 se crean 19 escuelas primarias en varias localidades del país, y ya en 1848 se reportaba el “atraso y ociosidad” de los niños de la primaria creada en 1844. Este deterioro cuantitativo había sido histórico. En 1812, de acuerdo con Ciriaco Landolfi, “sólo existían en la colonia dos clases, servidas por dos maestros y para todos los niveles educativos... a las dos sumadas (clases de latinidad y teología, N. de los As.) sólo asistían 79 estudiantes”.(248) La orientación educativo-pedagógica de dichas escuelas estuvo marcada por una visión referida a las estrategias cognoscitivas basadas en “instruirse, conocer sus deberes con Dios y la sociedad, y le suministra las facultades de conseguir una existencia honrada y útil”(249) de acuerdo a la Ley de Instrucción Pública de 1845; y en 1846, en la nueva Ley, se establece que “en las escuelas se enseñará a leer, escribir, las cuatro reglas fundamentales de aritmética, el catecismo de la doctrina cristiana y la Constitución de la República”.(250) La educación sistemática, reducida en lo cuantitativo, implicaba adecuarse al autoritarismo de la socialización de la política armada y del caudillaje que heredaba la cultura colonial en la transición mercantil.

En ese contexto la lucha entre santanismo y baecismo evidencia matices que incorporan elementos del positivismo burgués en la variante baecista cuando Buenaventura Báez en 1849, asumiendo la visión de ciencia como producción, afirmó su intención de “dispensar una atención muy especial a la educación pública” y “proteger las ciencias y las artes para gloria y esplendor de la nación”.(251)

En realidad, la cultura hegemónica en la transición requería de los componentes despóticos en la política y en la socialización, dadas sus limitaciones de reproducción material, su limitada dinámica de productividad, y

por ende de creación de excedentes a partir de su lógica material. Cassá tiene razón al señalar que “requería la intervención de lo político para afianzar y reproducir las relaciones sociales”,(252) siendo ese despotismo substancialmente anexionista o partidario del protectorado, lo que signó a la cultura hegemónica como destructiva en relación a la nación y a la cultura nacional y popular. Las respuestas y adecuaciones de la clase dominante en el contexto mundial significaban la eliminación del estado “nacional” y su suplantación por un estado colonial al cual ella ingresara en un pacto de co-administración subordinada. La cultura hegemónica debía subsistir pero subsumida en una cultura metropolitana, como vínculo en la sociedad civil, como mediación para hacer viable el control, el dominio territorial efectivo de la cultura metropolitana extractora.

Esto explica la confrontación sucesiva de los proyectos nacionalistas y anexionistas, de las culturas y estrategia de supervivencia de la nación y de las estrategias de mediación coloniales o neocoloniales, centradas en despliegues progresivos de luchas de clases políticas y político-militares, dando a la violencia de clases un eje para la hegemonía y la contrahegemonía. Golpe y Contragolpe de 1844, conflictos agudos de 1854, Insurrección Cibaeña de 1857, Anexión a España en 1861 y Guerra Restauradora en 1863-1865 expresan el carácter agudo de sobrevivencia de cada cultura y la necesidad de afirmar la nación y la conciencia nacional ante la expropiación del territorio por una cultura extractora de ocupación que ponía en peligro la estabilidad de la economía mercantil de transición. Esta apreciación nuestra está avalada por la proclama del 14 de septiembre de 1863, denominada Acta de Independencia, donde se dice: “La opresión de todo género, las restricciones y la **exacción** de contribuciones desconocidas e inmerecidas, fueron muy luego puesta en ejercicio”.(253) Esa estrategia **extractora o de exacciones** fue coyuntura de ruptura que agrupó la nación de base campesina y de una parcial dirección burguesa de la pequeña burguesía urbana, levantando las banderas de la soberanía “siendo (ésta, N. de los As.) un privilegio que la nación se reserva exclusivamente”,(254) para la cual se proclama por decreto del 12 de mayo de 1864 el armamento de los ciudadanos, el patriotismo armado, como componente de los ciudadanos, el patriotismo armado, como componente subjetivo de una cultura de sobrevivencia que desarrolla formas armadas para la política diciendo que “todos los dominicanos son soldados de la patria” y desde la edad de 15 años “están obligados a tomar las armas en defensa de la patria”.(255)

La prolongada lucha de aborígenes, cimarrones, cautivos, libertos, la pequeña burguesía urbana, el campesinado parcelario, sedimentando históricamente la conciencia nacional, galvaniza su avance, como ha dicho Albert Soboul: “La conciencia nacional se reforzó al mismo tiempo en las luchas revolucionarias... La nación era la masa de los ciudadanos fundidos en un sólo bloque”,(256) confirmándose la ley, en la historia dominicana, de acumulación sucesiva y ruptura que completan los ciclos de las culturas de sobrevivencias, en despliegues políticos territoriales, rupturas que continuarían contra el intento anexionista de Buenaventura Báez en 1868 y el inicio de la Guerra de los Seis Años contra ese intento proyanki de la dictadura baecista, guerra que sería frontera entre el agotamiento del sistema mercantil de

transición y el ingreso al modo de producción capitalista periférico como culminación de las culturas extractoras del “mercado” mundial.

En efecto, el intento anexionista se da en una coyuntura muy particular referida a lo que Luis Gómez Pérez ha denominado correctamente como “capitalismo dependiente pre-monopólico”,(257) es decir, a la apertura de la sucesión de la transición mercantil. En tal sentido es importante hacer un balance de la composición orgánica de las fuerzas productivas mercantiles y valorar el significado de su socialización para poder comprender el país a un escalafón superior en la extractora del “mercado” mundial.

El mismo Luis Gómez Pérez refiriéndose a lo que denomina el “retraso técnico”, que implica el uso de determinados saberes elaborados de componentes tecnológicos, caracterizado por el taller artesanal donde predominan obviamente los oficios y el uso de instrumentos elementales y en los más complejos mecanismos manuales y hornos de leña. Esto para los talleres urbanos y para la industria artesanal-rural trapiches de madera con caldera de hierro y movidos por tracción animal, para las áreas más sofisticadas. En cuanto a la técnica agropecuaria, específicamente la agricultura, Luis Gómez Pérez afirma que “sobresale el machete, la mocha, la azada, la coa (taína), etc.”.(258) El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y la dinámica extractora desde el “mercado” mundial hasta campesinos, peones y artesanos, desarrollándose múltiples formas de estrategias de supervivencia, de características regionales y que Harry Hoetnik describe de la siguiente manera: “...podría mencionarse en línea ascendente los más pobres, los que carecían de tierras, que estaban dispuestos a “trabajar por la comida” o “vivir arrimado”, dispuestos a trabajar un año por un producto de valor, como un revólver, luego los peones y monteros de los hatos, los rancheros y conuqueros, los mayordomos en las empresas más grandes... etc. ...luego una categoría de pequeños artesanos y pulperos, algunos de los cuales trataban de aumentar sus ingresos actuando como músicos...”,(259) o la simple movilidad social dentro de la estructura de militarización de la política, según se ascendía en rangos que necesariamente no se correspondían con ingresos monetarios salariales.

A esas estrategias de supervivencia que exigen versatilidad de los sujetos en habilidades y destrezas, se contraponen la socialización limitada a los estratos de burguesía comercial, ya que en este período, todavía no se había producido una gran complejidad en el manejo del “mercado” mundial. Manuel Moreno Fraginals describe: “En este mundo comercial, físico, tangible, los parámetros a controlar eran igualmente concretos y objetivos, y se requería más de la actividad personal del comerciante resolviendo situaciones concretas, que del trabajo del análisis coyuntural. Los cálculos no rebasaban las matemáticas elementales, y de ahí la posibilidad del comerciante rico e inculto”.(260)

Este contexto explica la continuidad de la crisis de la educación sistemática formal cuando se reconoce que “hay pocas escuelas, y por consiguiente la gran mayoría del pueblo es ignorante y carece de educación”,(261) opinión unilateral del informe yanqui de 1871, y que en uno de

sus anexos admite la existencia sólo de 25 escuelas en todo el país.(262) Sin embargo ese informe expresa contradicciones evidentes al admitir las estrategias de sobrevivencia y los perfiles sico-históricos del dominicano, cuando dice que **“la astucia y la sagacidad de los dominicanos es proverbial...”**,(263) contraposición entre lo cognitivo de la cultura extractora y las realidades sociales de los sujetos de las culturas oprimidas.

Otro observador proveniente de las culturas extractoras, Samuel Hazard, aporta la siguiente visión: “Los habitantes con los que nos tropezamos resultaron **ser más inteligentes de lo corriente**. Ambos, el hombre y la mujer eran mulatos o nativos, aunque ellos se proclamaban blancos y los dos sabían leer y escribir... A mi pregunta de por qué un hombre inteligente no cultivaba tabaco de mejor calidad, contestó “Para qué?. Bueno o malo, da lo mismo los comerciantes pagan igual por él...”;(264) y en otro pasaje de su relato agrega: “...supe que los jóvenes sabían leer y escribir... que **poseían cierta disposición y aptitudes para aprender...**”.(265)

4.1.3 El Sistema Capitalista

El ingreso al sistema capitalista a partir de la larga transición mercantil significó una transformación significativa de las culturas dominicanas, porque el capitalismo, como relación social, es una cultura hegemónica. Hoetnik hace una especie de resumen del nuevo proceso histórico centrándolo en “una transición de una agricultura y ganadería esencialmente autárquica (con la excepción marcada del cultivo del tabaco en el Cibao y de la exportación de madera y ganado) a una industria azucarera que, con uso intensivo del capital, producía para el mercado mundial, mientras también aumentó considerablemente la exportación de cacao, café y guineos, cultivados en parte en modernas y grandes empresas agrícolas”.(266) Esta apreciación global, aunque limitada del autor, debe ser comprendida en el contexto del desarrollo del capitalismo mundial y la nueva conformación del “mercado” al pasar la relación social a la organización monopólica e imperialista del capital, es decir, a una forma superior de cultura extractora.

Debemos recordar que la dominación capitalista se da hasta el momento a largo de la circulación de mercancías y dinero, es decir, la variante hegemónica del capital comercial se extiende desde el “mercado” mundial hasta el trabajador directo de estancias, cortes y cultivos de exportación. Se trata ahora de que la explotación del capitalismo como cultura extractora se caracterizaba, en palabras de Roberto Cassá, “por el nuevo fenómeno de la exportación de capitales” y “...para extenderse a controles sobre áreas específicas de la producción social de las zonas dependientes y, por ende, relacionadas a las necesidades de materias primas de los centros capitalistas desarrollados...”.(267)

Ello significa que la cultura capitalista se desarrollará por una dinámica exógena, referida a las exigencias metropolitanas, no al “mercado” interno, como dinámica endógena, tal y como sucedió en Europa Occidental y Central y los Estados Unidos.

La transformación del capitalismo comercial al capitalismo de exportación de capitales, supone la transformación de la cultura extractora como red de exacciones de excedentes y con limitado asiento territorial, a una cultura extractora, que sin eliminar las redes de exacción, debe asentarse físicamente de manera territorial en plantaciones, fábricas y empresas realizando su ganancia, no sólo en el “mercado”, sino también en procesos de proletarianización y descampesinización y en una relación más articulada a la sociedad semicolonial, sobre todo en el corazón de la lógica extrovertida interna.

En el caso dominicano la exportación de capitales (es decir, de esa relación social) se dio en los planos de capitales productivos (explotaciones agrarias de exportación y agrario-industriales), financieros (préstamos al estado), bancarios (bancos para financiar la reproducción de nuevas empresas) y servicios (transporte, telégrafos, teléfonos).

Tanto Roberto Cassá como Frank Báez Evertsz coinciden en la variedad de polos del desarrollo de la relación social capitalista con hegemonía extranjera. Se refieren a ejes internos, subordinados, de la nueva relación social. Báez Evertsz afirma que se “constata el resurgimiento de cultivos comerciales de exportación, como la caña de azúcar, café, cacao, algodón, especialmente en la región sur...”.(268) Cassá, por su lado, afirma “el avance de unidades medianas dedicadas a productos de exportación...” como consecuencia de “la capitalización en las zonas rurales, pero más que nada a las inversiones del sector comercial en actividades productivas...”.(269)

No podemos introducirnos en el debate sobre la organicidad del capital como cultura de manera extensa, pero sí estamos obligados a un breve movimiento de conceptualización obligatoria. Capital se ha dicho es “trabajo acumulado”, “trabajo almacenado”, una especie de valor que es expropiado en la medida en que es también “poder de mandar sobre el trabajo y sus productos”,(270) lo cual implica una relación social en su lógica coercitiva como proceso material y extraeconómico en relación a los sujetos que producen de manera directa. Por ello es una “relación social” con otras implicaciones: “El capital no es una cosa sino una relación de producción determinada... el capital no es la suma de los medios de producción materiales y producidos. El capital son los medios de producción convertidos en capital... son los medios de producción monopolizados por una parte determinada de la sociedad, los productos y las condiciones de actividad de la fuerza de trabajo que gozan de actividad frente a esta fuerza de trabajo viva, y, como consecuencia de esta oposición, personificados en el capital. No son sólo los productos de los trabajadores convertidos en poderes independientes, productos que compran y dominan a sus productores, son también las fuerzas sociales que se yerguen frente a los productos como manifestaciones de su producto”.(271)

La cita anterior es una caracterización de Carlos Marx y Federico Engels que se centra en los procesos de enajenación referida a los medios de producción y a los productos de los productores en relación a quienes se apropian en esa relación social que hace posible la deshumanización, la

separación del usufructo del hombre y sus creaciones. Se trata de una cultura de conflictos del ser humano materiales y colectivos, sicosociales comunitarios y personales. Al introducirse, pues, el capital, la cultura extractora adquiere una dimensión de profundidad al separar al ser humano de manera múltiple de su propio entorno, que se vuelve territorio “monopolizado por una parte determinada de la sociedad”. Lo cual se hará más grave en nuestro caso por la lógica extrovertida y de desnacionalización de la economía y la política, la política como “economía concentrada”.

Esa lógica extrovertida se evidencia en los siguientes datos que aporta Luis Gómez Pérez: “Según las cifras arrojadas por los Informes de Hacienda consultados, además de varios autores, para los años 1880, la exportación dominicana se ligaba a los Estados Unidos solamente en un 20%, mientras que a fines del siglo y comienzos del presente, alcanzaban un 54%. Las importaciones por su parte alcanzaban hasta el 56% del total”.(272)

La cultura capitalista extrovertida inicia su lógica histórica y su desarrollo produce de inmediato una apreciación crítica en relación a las consecuencias estructurales del fenómeno, crítica que evidencia no sólo una propuesta alternativa, sino la constitución de una cultura urbana alternativa de tipo democrática. Eugenio María de Hostos hizo una descripción muy clara del proceso: “Los hatos se han casi extinguido en demasiadas exportaciones en masa; los trapiches que hormigueaban en los campos del sur, han ido desapareciendo rápidamente y el trabajador de todas estas comarcas ha ido abandonando su producción en corta escala por convertirse en agente de la producción de grande escala. Ese es un mal...”, antes “...se vivía pobremente, pero de propio fondo: el país vivía casi en absoluto de lo que producía el país. Poco trabajo le bastaba para el cultivo de los frutos menores y la crianza de los ganados y los mercados nacionales... Pero vinieron los ingenios, vino con ellos la oferta de trabajo y demanda de braceros, se hizo bracero el antiguo cultivador de breves predios, se abandonó el conuco, se descuidó la crianza de aves de corral, las pequeñas industrias agrícolas, la economía rural, cuanto por tradición o por instinto había servido para alimentar el consumo nacional...”.(273)

El proceso de proletarización y descampesinización de la “modernidad” extrovertida y por ende destructiva, se había iniciado en profundidad, en una de las variantes de la acumulación originaria, atacando la cultura campesina de autosubsistencia y mercantil de abastecimiento del “mercado” interno al introducir la lógica de reproducción en el “mercado” exterior.

La apreciación de Hostos está avalada también por José Ramón Abad en su “Reseña General” cuando dice: “Los pequeños propietarios rurales que hoy contamos se limitan a producir poco más de lo que pueden consumir; casi nunca tienen excedentes que llevar al mercado, y cuando esto sucede, tienen que venderlo a vil precio... Por eso tan pronto se han creado grandes fincas de caña los hemos vistos acudir a ella(s) en busca de un jornal, y por eso los repartimientos de tierra a título gratuito, para crear la pequeña propiedad, no han dado en ningún país los resultados que el legislador proponía”.(274)

El desarrollo del capitalismo agrario y específicamente del tipo extrovertido, no sólo constituye un elemento disociador para el trabajador campesino del período anterior”,(275) procesos de diversas vías, sino que inicia la desnacionalización territorial y lanza las antiguas culturas agrícolas de subsistencia y de autoabastecimiento a una reformulación de ellas y a nuevas bases urbanas de su extensión, con la movilidad poblacional y de saberes que desarrollan.

La extensión de la economía monetaria desarrolla una red de “vendedores ambulantes y de los pequeños tenderos rurales”,(276) por un lado, y por otro, se sostienen las “juntas o convites”, especie de combinación de diversión y mutualismo campesino, como manera de enfrentar el descenso de la productividad de la economía de subsistencia y mercantil.

Es relevante precisar la composición orgánica de las fuerzas productivas y las exigencias de saberes y sus desarrollos en diversas áreas. Luis Gómez, por un lado, afirma que la técnica agrícola es más o menos similar a la del período anterior, salvo algunas incorporaciones provenientes de la relación con Cuba, pero que “el arado de hierro no se había empleado aún”, aunque reconoce que se produce un cierto avance en los métodos productivos, a partir de “una concentración laboral, mayor intensidad en la mano de obra y un uso más racional de los recursos agropecuarios”,(277) siendo a finales del siglo pasado cuando la mecanización del transporte de caña se generaliza.

Los procesos de socialización desatados por varias formas de acumulación desarrollaron diversas variantes de los saberes correspondientes a la reformulaciones culturales o las nuevas implantaciones culturales. Hoenik, por ejemplo, dice lo siguiente: “...los médicos siguieron concentrándose en las ciudades crecientes y la población rural, así como la urbana pobre tuvo que seguir recurriendo a los remedios populares, a los numerosos curanderos y algunos practicantes”,(278), referido este ejemplo a la subsistencia de los saberes populares y mágicos-religiosos en las culturas de sobrevivencia urbano-rurales.

Por su parte Luis Gómez Pérez aporta el siguiente juicio o apreciación: “En lo que respecta a la calificación de esta fuerza de trabajo (asalariados) debe destacarse el crecimiento de su calificación, todavía no a nivel científico-técnico, pero sí a nivel técnico-empírico”,(279) expresión de los avances empíricos, pero en trasiego permanente con los saberes populares, ya que la disociación del trabajador, es progresiva, y no como ruptura clásica.

En cuanto a los saberes científicos-técnicos de elaboración teórica y metódica, Hoetnik dice: “Lo que faltaba totalmente aquí y en otras partes del país era interés en el aspecto técnico y de laboratorio del entrenamiento. Algunos ejemplos curiosos pueden ilustrar esta falla así como la ignorancia que ésta tenía como consecuencia. El Instituto Profesional tenía un “microscopio”, pero se decía que estaba descompuesto, y sólo se utilizó mientras estuvo en esta capital un profesor alemán, de apellido Weber, que enseñó a manejarlo”.(280)

En lo que se refiere a los saberes exigidos en las culturas extrovertidas, se muestran contradicciones y variantes. Por ejemplo con el paso del capital comercial hegemónico al capital azucarero de transición, entramos en la sustitución del viejo tipo de comerciante “por nuevas empresas, con nuevas técnicas en los últimos años del Siglo XIX. Hay un simple hecho matemático: la antigua organización comercial no puede manejar los múltiples parámetros que decidirán las transacciones azucareras, las ventas de futuros, en las bolsas de Nueva York, París, Londres, Hamburgo... el desarrollo de las matemáticas aplicadas a la información...”.(281) La burguesía mediadora tenía una exigencia de saberes que no tenía vinculación con la lógica contradictoria de la globalidad de la sociedad y con el proyecto cultural-político de la pequeña burguesía nacionalista y hostosiana con su programa autocentrado y endógeno de desarrollo, centrado en el saber lógico, moviendo su exigencia cognoscitiva entre el saber empírico y el saber científico.

Por ello se proclama una razón que se mueve de la práctica, el saber empírico, a la teoría, la razón de la ciencia y la moral, el ascenso al autogobierno personal, “metodizando la educación en la República”,(282) en el contexto de un proyecto político caribeño y antillanista. Pero el nacionalismo y el hostosianismo expresaban un fenómeno urbano contrapartida de la vía extractiva y extrovertida, aunque en su propia dinámica.

A pesar de que el desarrollo urbano era limitado y que su espacio se constituía en el eje de “contacto entre los flujos de importaciones y exportaciones”,(283) es obvio que a pesar de su relativo y limitado peso en el contexto global de la sociedad, su peso cualitativo como eje administrativo-burocrático, tal y como lo señala Luis Gómez “...relaciones capitalistas de producción trajeron consigo también, por lo menos la predisposición, a que la población urbana se organizara”.(284) En ese contexto de lo urbano es que se debe explicar el nacionalismo y el hostosianismo, como parte de la cultura urbana emergente, constituida por el cúmulo de respuestas clasistas de capas medias y populares, desde sus expresiones espirituales y de socialización y comunicación (como escuelas e institutos y sociedades culturales) hasta sociedades mutualistas, el balbuceo de los primeros gremios y los conatos de ligas obreras y ciudadanas.

A pesar de ello, la articulación de un proyecto integrador nacional era muy precario como cultura nacional. Abad señala que “no hay escuelas superiores, las de Artes y Oficios no se han creado todavía, de las dos normales de maestros sólo existe una... Ni en el Instituto, ni en la Escuela Normal se enseñan las asignaturas que se relacionan con la **ciencia agrícola**, ni mucho menos las que la constituyen...”.(285)

La socialización sistemática e institucionalizada desde la sociedad política escindida era muy limitada, ya que se reconocían sólo 175 escuelas a finales de siglo (1883) y cerca de 220 en 1898. A pesar de ello desde la sociedad civil la socialización en procesos educativos era más rica. Abad reconoce “el papel que desempeñan los agentes indirectos en la educación popular”,(286) Hostos era más preciso: “La multitud de asociaciones privadas, como han podido nacer, crecer y mantenerse esas asociaciones... en un medio

social tan débil y un medio político tan violento...” y agrega por su parte Hoenik que “junto a esas sociedades formalmente organizadas existían las tertulias, clubes de conversación, que se reunían informal pero frecuentemente en un sitio fijo para discutir asuntos de actualidad”.(187) Desde la sociedad civil y por la acción del liberalismo y el nacionalismo en la sociedad política se creaba una respuesta urbana alternativa a la dictadura y el anexionismo. Félix Evaristo Mejía, que en otro trabajo nuestro es citado en ese mismo sentido, definió la Escuela Normal y su entorno inmediato como “un acto de cultura y una muestra de desarrollo”.(288)

No es casual, pues, la confrontación con la Dictadura de Ulises Heureaux, al Protectorado de las Convenciones de 1905 y 1907 y a la Dictadura de Ramón Cáceres de 1907 a 1911. Las culturas extractoras del capital en el “mercado” mundial y las culturas extrovertidas, como su lógica contraparte de la periferia, tenían como componente esencial el uso despótico del poder y militarización como componentes hegemónicos orientados a la cooptación desde la sociedad civil, contraparte de la cultura urbana alternativa.

La cultura extractora y la cultura extrovertida tienen un espacio común que es la red del dominio y el ejercicio de poder, y por tanto son culturas autoritarias en la medida en que los sujetos protagónicos son élites en el “mercado” y en la sociedad política semicolonial.

El aparato de seguridad y político del liliismo, el control aduanal norteamericano y el reordenamiento administrativo-militar de la dictadura de Cáceres con la Guardia Republicana, son integrantes de un mismo proceso que pretende “unificar” el país para garantizar su extroversión, su colonización; es un acto cultural de las élites extrovertidas y extractoras: dictadura y protectorado son el corazón del modo de vida y opresión de la élite dominante.

Aún más, la cultura antidemocrática y autoritaria pretende socializar sobre una ética corruptora. Cassá dice de Hereaux que su política se basaba en el “soborno generalizado” y “la represión sanguinaria”,(289) y el mismo dictador establece la dictomía de su ética de “pose y acción”, al decir en 1892 que se debía “acatar pero no cumplir”... y en cuanto a principio democrático “lo respeto aunque no lo uso en ciertos y determinados casos... pues ante todo soy oportunista... la política de oportunismo establecida... ha sido fecunda en resultados”.(290) La ética de la cultura extrovertida es el polo opuesto de la ética del nacionalismo y el hostosianismo. Hostos define un principio cardinal de esa ética y que se levanta contra la ética del oportunismo: “Hay un deber que abarca a todos los demás: es el deber de los deberes. Consiste en cumplirlos todos, **cualesquiera que sea su carácter**, cualquiera el momento en que se presente a activar nuestros impulsos o a despertar nuestra fuerza o convencer nuestra razón o pedir fallo a la conciencia”, y este principismo lo lleva a afirmar que “política sin moral, es indignidad” y que “la ciencia sin la moral es vana ciencia”.(291)

Los procesos materiales de acumulación y la ética de las culturas hegemónicas constituyen las bases para garantizar los factores objetivos del proceso de protectorado y la ruta a la intervención y ocupación militar, cuando

la cultura extractora del “mercado” mundial, y específicamente la cultura hegemónica norteamericana, se establece como cultura colonial con la ocupación militar territorial que es culminación de la monopolización de la economía en lo que Luis Gómez Pérez denomina “capitalismo de enclave monopólico”.(292)

Este período que madura con la intervención militar de 1916 implica modificaciones en la cultura capitalista hegemónica. Luis Gómez caracteriza algunos elementos, como por ejemplo:

- a) “Las fuerzas productivas técnicas logran un desarrollo importante; sin embargo no sucede lo mismo ni con las fuerzas productivas humanas ni con las relaciones de producción... La forma de enclave, plasmadas casi en forma pura, desvía el curso económico del país, convirtiendo el sector moderno en un **multifacético vínculo extranjerizante**. De este modo, las tierras cañeras, los potreros, las tierras madereras, etc. **son copados** de más en más por las grandes compañías norteamericanas... la industria azucarera es dominada por los monopolios hasta un 83%, a la vez que la no azucarera es neutralizada en su desarrollo, a beneficio del capital norteamericano; el transporte externo es captado en su totalidad; en la producción agropecuaria, además de la caña y el ganado, penetra en el cacao, los guineos, la madera...”.
- b) En cuanto al desarrollo de las fuerzas productivas técnicas mencionadas, aporta, en relación a su ampliación en la industria al surgir “nuevas factorías movidas también a vapor, pero complementadas por la electricidad y el motor de explosión interna, aportes de la segunda revolución industrial... el instrumental agropecuario, por su parte, observa un incremento importante con la incorporación masiva del arado, más restringida del tractor, y especialmente de camiones y otros artefactos automotrices... en cuanto a las técnicas productivas... se introducen desde Estados Unidos importantes avances productivos al margen de que en lo inmediato aprovecharán sólo el enclave”; y
- c) Los diferentes procesos de socialización y de exigencias de sistematización de la calidad de las fuerzas productivas humanas determinan que en cuanto a “la calificación del trabajo debe hacerse también la disección entre economía de enclave y economía tradicional. En la primera crece la calificación alcanzando alguna calidad científico-técnica en los niveles más altos de la factoría, mientras que en la economía tradicional se vive una situación de estancamiento”.(293)

Es relevante caracterizar la economía enclave como una cultura capitalista de enclave, donde no sólo se debe establecer la disección entre ella y la economía y culturas del entorno del enclave, sino también los procesos de socialización y el desarrollo desigual de los saberes para la reproducción de los polos de acumulación y las culturas de subsistencia o del “mercado” interior, en las primeras con tendencias a la importación de saberes científico-técnicos elaborados en las metrópolis y en las segundas con saberes mágicos

cotidianos, empíricos y científicos arrastrados del proceso anterior o mediados por la transferencia del enclave.

Por esto se explica el intento de “modernización” educativo de la dictadura pro-yanqui de Ramón Cáceres en diversos reglamentos y leyes y posteriormente en el reordenamiento general de la Ocupación Militar Norteamericana. Un estudioso de la Ocupación Militar define la estrategia en la cultura extractora asentada territorialmente contra la nación; “El gobierno militar intentó mejorar la calidad y el contenido de la educación. Oficiales trataron de elevar los métodos de enseñanza e instrucción de acuerdo con los que **estaban en boga en los Estados Unidos**. El gobierno instituyó escuelas de verano para algunos maestros, trabajó para estandarizar el currículo y los libros de textos, e introdujo los últimos contenidos de materias, así como cursos electivos vocacionales y especializados junto al programa académico regular”.(294) Esta política de colonización de contenidos fue implementada con intentos de captar colaboración desde la sociedad civil organizando “sociedades de padres” (parents associations) para la construcción de locales escolares, extendiendo la cobertura en el nivel básico, buscando cualificación para expandir la productividad de la economía colonial.

Sin embargo, luego de una prolongada crisis material del sistema escolar y como consecuencia del boicot desarrollado por las Juntas Nacionalistas, Bruce Calder reconoce que “sostenida por el fervor nacionalista y por el propio interés de los dominicanos”,(295) se mantuvo una red escolar no oficial que permitió que el boicot continuara y la cantidad y calidad de la educación pública colonial declinara constantemente.

La autodefensa de las culturas populares urbano-rurales durante la ocupación fue variada y evidente y abarcó las guerrillas campesinas y los movimientos político-sociales urbanos. Calder reconoce que si bien existieron motivos no puramente políticos o políticos-sociales en el movimiento guerrillero campesino, no hay dudas de que “they resented the changes in their lives with resulted being unemployed and poor; they resented the fear and insecurity brought into their daily existence by the aggressive and arbitrary acts of occupying marines”(296) “...ellos resistieron el cambio en sus vidas como resultado de la pérdida de sus tierras por las grandes corporaciones; ellos resintieron ser desempleados y pobres; ellos se resistieron del mercado y la inseguridad en su existencia diaria por la agresividad y arbitrariedad de los marines ocupantes. La expansión territorial de la cultura colonial, como lógica económica y como lógica militar, expandiéndose las estrategias económico-políticas de sustentación de las partidas guerrilleras “gavilleras”, pequeñas aldeas campesinas, campamentos móviles y conucos de autosubsistencia (“bandits conucos”, para el aparato militar norteamericano)”.

La cultura extractora colonial decidió atacar la cultura campesina insurgente con la estrategia de concentraciones y reconcentraciones lo que significa una militarización territorial para redefinir la recomposición poblacional de los espacios en términos políticos. Se enfrentaron dos estrategias cognitivas, que no podemos analizar en detalle, pero que tendrán implicaciones graves en el desarrollo de los aparatos perceptivos de los hombres del poder

colonial y post-colonial. Carter aporta un juicio al respecto en los siguientes términos: “Las concentraciones evidenciaron la incapacidad de los marines para entender o comprender su enemigo. Era imposible separar los insurgentes de los “pacíficos” porque no había una clara línea divisoria entre ambos”.(297) La Guardia Nacional fue entrenada a partir de esa percepción global del campo adversario, el universo subjetivo del poder, los sujetos hegemónicos se reforzaron en el entrenamiento histórico de dar una dimensión de seguridad global a su campo cognoscitivo.

En cuanto a las percepciones elitistas del perfil sicohistórico del dominicano se evidencian algunas constancias históricas: “Cree ciegamente en maleficios, fantasmas y brujos” (lo mágico); “desconfiado”, “doble y leguleyo”; “desconfía de leyes y autoridades”, “puntilloso”, “desconfiado y huraño”, “desconfianza del hombre del pueblo” (ciudad), “elemento preparado para armarle una trampa en materia de negocios”, “suspicaz y desconfiado”, “agresivo”, “discreto”, “oye y calla”, “nunca se sabe su verdadera opinión, nunca se compromete abiertamente”, “hombre receloso, parco en palabras, es, por lo regular, rico en gestos expresivos”.(298) Estas opiniones producto de observaciones de Inspectores de Instrucción Pública al Superintendente General de Enseñanza Lic. Julio Ortega Frier en 1922, en plena ocupación militar, son corroboradas desde su óptica de invasor por Arthur J. Burks, quien fue Teniente del Cuerpo de Infantería de Marina en 1922 y vinculado a unidades de inteligencia militar cuando dice: “Pero el haitiano, como el dominicano, necesita ambas manos cuando habla, ya que lo hace con elocuencia y con muchos gestos... los dominicanos son apegados a la vida... las palabras acostumbradas por “no entiende”, sino “no savvy” (no caigo en cuenta)...”,(299) lo que en palabras de un oficial de inteligencia significa evasión, protección, recelo, desconfianza, “lo que yo sé, no es tuyo”, “debo protegerme”; es respuesta a un exterior que lo ha agredido, lo arremete, ha abusado y abusa, y en el cual no se puede confiar.

Las culturas de sobrevivencia, decíamos, son variadas, y en este período de la ocupación tuvieron expresiones relevantes con el surgimiento y reactivación de organizaciones obreras y gremios en puertos y ciudades, la expansión de sociedades mutualistas, oleadas huelgarias a partir de 1920, que tocaron incluso obras públicas, culminándose con procesos de politización que concluyeron con “las Federaciones Locales de Trabajo (FLT), fundadas en las principales ciudades del país, entre los años 1917 y 1920”.(300) A este respecto el mismo Cassá valora el papel de la FLT al decir que “constituyeron el mecanismo de convocatoria de la masa obrera a las actividades nacionalistas”.(301)

En cuanto a las economías campesinas y culturas campesinas no insurgentes, uno de sus ejes de subsistencia siguieron siendo las Juntas y los Convites: “las reuniones de campesinos denominadas juntas, las cuales consisten en una especie de ayuda mutua o cooperación para el trabajo que uno sólo no podría realizar con sus propios recursos. En esas reuniones para el trabajo común, que hacen los campesinos para ayudar a un compadre o amigo, a coger arroz, maíz, frijoles, etc., así como para cobijar alguna casa o para hacer alguna siembra considerable o arreglar algún camino que se

necesite para el tráfico...”.(302) Hoetnik, hablando en relación a Juntas y Convites, agregaba en relación a la preparación de los terrenos que ello “era facilitado por los cantos de trabajo, que existían también para otro tipo de trabajo”, reconociendo “una cultura popular sumamente rica”.(393)

Estas múltiples expresiones de las culturas oprimidas no pudieron articularse en una respuesta global como proyecto, en la medida en que la nación y sus formas históricas-culturales no se transforman todavía en una respuesta madura y relativamente homogénea, lo que no permitió al nacionalismo, como cultura urbana, crear una contrahegemonía popular, además por su dinámica elitaria de clase media y de muy débil configuración popular-mulata. A pesar de ello la “Declaración de Principios” del Nacionalismo asumía “la protección decidida a la capacidad dominicana técnica y científica”, “una organización científica del ministerio de agricultura”, “vigilancia y cuidado de la cultura pública”, “educación nacionalista integral de la inteligencia, sensibilidad y carácter dominicanos... a fin de hacer surgir en el pueblo lo más clara y fuertemente la conciencia nacional”, “educación artística”, **“convertir la escuela popular en fuente viva de educación política”**, “cultura general humana”, **“buena educación política”**, “deber de formar el **niño verdadero patriota**”, **“dando al educando la nación por primordial objeto de su vida”**.(304)

A fines de la década de los veinte, pues, existía un germen alternativo que articulaba cultura, ciencia, educación popular, patriotismo y valoración de la nación, en un contexto heredado de ocupación militar de las culturas extractoras y que a su vez había organizado los núcleos básicos de una variante de cultura hegemónica y opresora que se expresaría en el sistema capitalista bajo conducción autoritaria del trujillismo.

Roberto Cassá en relación a la articulación del colonialismo y el imperialismo en la formación social, resume de manera escueta el fenómeno: “...desde la implementación de los conquistadores a fines del Siglo XV se había organizado (la formación social dominicana) como apéndice de necesidades expansivas del capital europeo... desde el Siglo XVIII la relación con el mercado mundial fue cuantitativamente pequeña... cuando se hundía la colonia vecina (Saint Domingue) a fines del Siglo XVIII sobrevino un gran vacío en la relación... con el mercado mundial... desde fines del Siglo XIX se inició una época de progresiva incorporación... al mercado mundial, situación que se prolongó más o menos hasta 1929... a partir de 1929 (con la crisis de Estados Unidos, N. de los As.) se inició un nuevo proceso histórico de relaciones centro-periferia... consecuencia de ello fue el hecho de que el volumen de exportaciones prácticamente se estancase durante el grueso de la década siguiente...”.(305)

La implantación de la dictadura trujillista se produce en un momento de redefinición entre las culturas extractoras del “mercado” mundial y la cultura extrovertidas de la economía periférica dominicana. Esto necesariamente implicó una redefinición “en la dinámica establecida entre los diversos componentes de la producción agropecuaria, capitalista y precapitalista, mercantil y de autoconsumo, de exportación y de mercado interno”.(306) ¿Qué

significó esta dinámica en términos de la acumulación y de las culturas hegemónicas o populares?

El trujillismo optó por producir una “modernización” limitada y con control del cuerpo macrosocial; una “modernización” limitada de los componentes orgánicos de las fuerzas productivas, una sociedad política despótica y una movilización social producto de la coerción extraeconómica, el terror y la enajenación de segmentos populares, una nueva socialización a partir de paradigmas que vinculan la tradición aristocrática y la “vía prusiana” del despotismo.

La necesidad de redefinir la cultura extrovertida obligó a la dictadura a crear nuevos ejes de acumulación relacionados al mercado interior. Luis Gómez, citando a Juan Bosch, dice que como Trujillo no disponía “de capitales de inversión, se valió de leyes votadas expresamente para que él pudiera monopolizar ciertos negocios...”,(307) lo cual es cierto, es decir, creó las bases de una relación social capitalista para lo cual se usó el estado y el poder político-militar, que, obviamente, dio una cierta autonomía a la cultura extrovertida en su relación con el “mercado” mundial, en lo que se refiere a su capacidad de acumulación endógena. Esto significa, que, cuando se produce la reinserción al “mercado mundial”, ello se hace sobre procesos de acumulación originaria y sobre procesos de acumulación capitalista sistemáticos y superpuestos, con lo que se abre el camino de una cultura de acumulación, que nunca abandona, ni la rapiña ni la reproducción que sigue las leyes aparentemente formales del capital.

Este proceso debilitó el enclave azucarero, limitó la banca extranjera, el control del transporte marítimo y aéreo, el seguro y el volumen de inversión extranjera descendió en toda la industria de un 85% a un 42%, entre otros. Pero como acertadamente dice Gómez: “Se reduce la dependencia en su aspecto cuantitativo, pero la contradicción entre el carácter interno de la producción y (el carácter, N. de los As.) externo del mercado se mantiene en una economía esencialmente agroexportadora. En toda la industria pesada y la tecnología usada en el país también rebasan el capitalismo nacional... **puede hablarse de un proceso entre riqueza y nación en este período**, aunque fuese a nivel productivo principalmente... la debilidad económica del modelo trujillista estaba en la doble dominación del mercado imperialista: en sus manos estaba el suministro de los artículos que no producía el país y a la vez la realización de los que producía de manera principal”.(308)

La apreciación de Gómez es sugestiva y lúcida en la medida en que evidencia la gran capacidad del modelo trujillista para articular la dominación sobre la base, no sólo del terror, sino además de una reformulación de la relación con las bases sociales.

La campesinización relativa, combinando modalidades de campesinado parcelario, burguesía agraria media trujillista y emporio estatal y personal permitió el desarrollo de culturas agrarias de subsistencia y de abastecimiento del “mercado” interior, en lo que Cassá llamó “modernización del atraso”(309) y donde los saberes expresaban ese desarrollo desigual y combinado. Desde el

“primitivismo tecnológico de la gran masa campesina, hasta la fuerza motriz con predominio humano (más de 100 mil fincas usaban fuerza mecánica-animal o animal, y sólo 5 mil 97 fuerza motriz mecánica), a lo que Cassá agrega que el campesinado “no sólo carecía de instrumentos mecánicos de trabajo, sino incluso animales de tiro para el arado o cualquier otra labor”,(310) y como muestra de ello el investigador da el dato de solo 3,000 tractores y unos 65,000 arados (1 arado por cada 6.5 unidades productivas), lo que muestra que la productividad descansaba sobre el uso extensivo de la fuerza laboral. En tal sentido, la fractura de la nación y el sistema político se da en la medida en que el autoritarismo y despotismo son la imposición de la unidad, para alcanzar la productividad de la “nación”, desde abajo, desde el fondo de la sobreexplotación del trabajador directo y el campesinado parcelario.

El proceso de acumulación en la agropecuaria permitió el proceso de acumulación desde el Estado y hacia la base financiera, industrial y manufacturera urbana, lo que supuso una reformulación de las culturas urbanas, en la medida en que se sentaron las bases para la macrocefalia urbana de la ciudad de Santo Domingo como hábitat principal de las fracciones hegemónicas de la burocracia y el capital, y la diversificación de las fuerzas productivas humanas. No cabe dudas de que los rasgos bonapartistas del trujillismo, están parcialmente asentados, en la autonomía relativa urbana del poder técnico-burocrático.

Para ello se debió especializar la burocracia del Estado, “la burguesía de los funcionarios”, como eje del proyecto trujillista, por lo que el saber “de Estado” y del Estado se erige en religión política y la socialización de la sociedad política una exigencia de uniformidad entre los cuadros de la gestión estatal y los ciudadanos ahora considerados súbditos del poder centralizado y unipersonal. La socialización y los saberes “pasaron a quedar sometidos a relaciones de subordinación con el Estado por medio de diversas instituciones, con un espectro que iba desde las puramente oficiales hasta otras privadas, pasando por las semificiales. (...) Toda una lógica rigurosa en que las necesidades de acumulación del polo hegemónico y las propias necesidades de reproducción del poder político totalitario...(311) Por ello, el componente político de la culturología trujillista se constituyó en “un aparato justificatorio del poder personal de Trujillo que generaba la alienación y/o la resignación de las clases trabajadoras”,(312) lo que implicaba controles relevantes en los procesos de socialización de las clases populares.

El saber del despotismo “ilustrado” ejercido como burguesía de Estado se enfrentaba a los saberes populares y empíricos y a los saberes elaborados de capas medias obligándolos en la medida de lo posible a sub-sumirse en el proyecto trujillista o a expresarse en culturas clandestinas de subsistencia y oposición política, mientras el sistema capitalista asumía la forma de una cultura extrovertidas más compleja y con un rostro opresor que pretendidamente unificaba la nación, las culturas subalternas entran en procesos de redefinición iniciándose la descomposición del campesinado, del artesanado, la aparición de la economía informal, mayor proletarización, crecimiento de capas medias, manifestándose ese proceso en una “gran movilidad demográfica intraregional e interregional”,(313) lo que implicó un

desarrollo desigual de las fuerzas productivas a contrapelo de la profundización del proceso de urbanización y las limitaciones de la industrialización urbana.

En el desarrollo de este proceso contradictorio se expresan las contrahegemonías en las culturas urbanas sobre todo al través de las organizaciones políticas-culturales, políticas, clandestinas y sindicales agro-industriales en la década de los cuarenta; el mantenimiento del mutualismo urbano y agro-industrial; las formas precarias socioeconómicas de autodefensa campesina sin expresiones políticas (juntas y convites) beligerantes, pero subordinadas al esquema de movilización social trujillista en el campo.

Los saberes del modelo trujillista parten, como dijimos, de un saber burocrático-burgués elaborado que se articula a los saberes empíricos y científico-técnicos en la especificidad de su dinámica, sea absolviendo y procesando los que eran transferidos desde el “mercado” mundial de las culturas extractoras y exigidos por la cultura extrovertida, sobre todo en lo que se refiere al manejo de maquinarias y equipos importados. O por las necesidades de reajuste interno en relación al “mercado” mundial en coyunturas difíciles, lo que obligaba a establecer redefiniciones de estos saberes con los empíricos. Rolando Bodden aporta los siguientes datos: “La Segunda Guerra Mundial obligó a producir piezas y herramientas en el país, bienes de consumo que anteriormente se traían del extranjero... Las necesidades de la marina mercante y la rama militar... se crearon los astilleros navales... un impulso importante a la metalmecánica del país con una producción en serie estuvo destinada a la producción y ensamble de piezas para revólveres, carabinas y otros productos. Eso lo constituyó la Armería de San Cristóbal... el proyecto tecnológico más avanzado del país y se convirtió en una escuela nacional si nos referimos a la excelencia y disciplina técnica”, y agrega, citando al “Estudio Base del Sector Energía (1983)”, “Por otra parte, todos los molinos de arroz, hasta finales del año 1950, eran de fabricación nacional, incluyendo las secadoras, y todas utilizaban sus propios desperdicios, o sea la cáscara de arroz como combustible, lo que significa que eran energéticamente autosuficientes. Asimismo, casi todo el equipo de las fábricas de muebles eran construidos localmente.”(314)

A pesar de los componentes de la acumulación en relación al “mercado” interno y de acuerdo al comportamiento de las culturas extractoras en el “mercado” mundial el proceso de socialización referido a la educación cumplió una función limitada en relación a la acumulación en sus elementos directos. Víctor Hugo De Lánser lo resume así: “Los esfuerzos por expandir la cobertura escolar durante la dictadura y específicamente a partir del primer lustro de la década de 1950, se encaminaron a la utilización del aparato escolar como reproducción del consenso descuidando una dimensión “la formación de los recursos humanos”. Esta dimensión unidimensional estaba justificada por la naturaleza extensiva de la economía dominicana... esta economía incentivó la cobertura de empleo, pero no estimuló la demanda de recursos humanos calificados”.(315)

Los saberes hegemónicos más elaborados de la dictadura están referidos prioritariamente a la reproducción política de ella, y, en la acumulación

primitiva y ampliada el predominio de saberes elaborados científico-técnicos y empíricos referidos a la economía extensiva y por ende a una composición baja de las fuerzas productivas técnicas. Los saberes cotidianos, populares, las estrategias de sobrevivencia y cognoscitivas no referidas al reforzamiento del poder burocrático-militar son mantenidos, en la medida de las posibilidades del poder centralizado, atomizados y marginales, de forma que la significación de estos se desarrollen en espacios limitados y sin vasos comunicantes. La fragmentación impediría la posibilidad de la maduración en el terreno político de las culturas subalternas y oprimidas, dándole connotaciones, o exclusivamente clandestinas o de bajo perfil (referido a la lucha de clases por el poder).

La crisis final de la dictadura trujillista inicia una larga transición de 31 años, caracterizada fundamentalmente por la lucha de sucesión entre fracciones de la burguesía “dominicana” y la burguesía hegemónica de la cultura extractora del mercado mundial (predominantemente norteamericana), y su objetivo fundamental era liquidar los polos de acumulación vinculados al “mercado” interno y profundizar el carácter extrovertido de la cultura hegemónica, es decir, y con palabras de Ayacx Mercedes Contreras, el “modelo de acumulación extrovertida que se basa en el predominio y mayor rentabilidad de las actividades mercado-externista generadoras de dólares y en la “desindustrialización” y desarticulación del aparato productivo mercado internista. El mercado internacional, con sus fluctuaciones y requerimientos de competitividad, se erige en el determinante principal de la evolución económica nacional”.(316)

¿Cuál es la visión global del proceso de estos treinta años posteriores a la muerte de Trujillo? En la Cuarta Sesión de Plan Educativo, se caracterizó el período inmediatamente posterior a 1961 a partir de la propia dinámica trujillista:

“En la década de los años 50, pues, se abre el largo proceso de urbanización compulsiva consecuencia de las estrategias y políticas de las fracciones dominantes, en la medida en que se articulan polos de acumulación y distribución territorial de las fuerzas productivas en un progresivo dominio de la relación social capitalista y sus consecuencias, entre ellas, la necesidad de redistribución espacial de la población, fundamentalmente de trabajadores directos; y como su contrapartida necesaria, las pocas grandes ciudades como asientos territoriales del dominio de clase y la centralidad del Estado, que es exigencia del crecimiento capitalista.”

“El inicio de la crisis del régimen trujillista en 1961, no sólo es la expresión de un reordenamiento político en la cúpula, sino fundamentalmente un reordenamiento de la alianza de clases dominantes, una lucha por el poder entre fracciones de la burguesía, una redefinición de polos y formas de acumulación, una redistribución territorial de las fuerzas productivas, un nuevo momento de profundización del vaciado compulsivo de las zonas rurales y un creciente avance del proceso de urbanización acelerada de acuerdo a las exigencias de las nuevas fracciones hegemónicas: la burguesía extranjera

(predominantemente norteamericana) y su Estado y la burguesía compradora o intermediaria dominicana con el “mercado” mundial”.(377)

Este proceso de redefinición de la inserción en el “mercado” mundial liderado por una coalición de clases, cuyo corazón era la fracción compradora de la burguesía en ese “mercado”, sobre todo en el período de 1962 y 1964-1965 de forma (que): La cuestión clave en este reordenamiento, lo señala Roberto Cassá, cuando indica que “grosso modo#, la orientación económica se definió en el sentido de abandonar el esquema trujillista que propiciaba el crecimiento interno por vía de la industria nacional sustitutiva de importaciones. La orientación básica, en lo adelante, fue la apertura al exterior, pero no en el plano del crecimiento de la economía agroexportadora, sino simplemente por la supresión de las restricciones a las importaciones.

“Se establece así de manera definitiva lo que podríamos llamar una **cultura urbana parasitaria de acumulación**, de tipo corporativo, en fracciones de la burguesía; y de acuerdo a investigaciones destacadas en la problemática alimentaria, es precisamente en el período 1964-1965 cuando se comienza a perder lo que se denomina la autosuficiencia alimentaria del país, en la medida en que la estrategia de relevo del trujillismo no puede articular la reproducción de la economía campesina con la necesaria expansión de la industria ligera urbana productora de bienes de consumo de masas (ya en 1976/77 sólo alcanzábamos el 76% del autoabastecimiento). Esta incapacidad para combinar factores de contención del “vaciado” de la población rural y de oferta de empleo y servicios urbanos para las poblaciones migrantes a ciudades, así como el franco proceso de crisis hegemónica en la sociedad civil y el Estado, abren las compuertas para un crecimiento sustancial de los procesos de reordenamiento territorial de la población: sobre todo agudizando la tendencia hacia la macrocefálica urbana en la ciudad de Santo Domingo y su “admetrópolis” Santiago (Yunén)”.(318)

Este largo proceso de transición hacia una nueva forma de capitalismo en su inserción a las culturas extractoras del “mercado” mundial, estuvo marcado por una intensa lucha de clases alrededor de programas contradictorios democráticos y antidemocráticos, nacional-populares y de protectorado e intervención militar, y cuya culminación actual es una cultura urbana hegemónica de acumulación extrovertida centrada en “una economía de servicios privatizados y un modelo generador de divisas basado en los polos de acumulación de la agroexportación, el turismo y zonas francas”,(319) además de los servicios financieros.

El impacto de esta cultura urbana centrada en una acumulación líder de tipo parasitaria ha sido también descrito de las siguientes formas:

- “a) Las estrategias de crecimiento económico de la sociedad dominicana implementadas en las últimas décadas han significado un progresivo reordenamiento de los polos de acumulación capitalista para una economía extrovertidas y destructiva, y por tanto, una recomposición de las fuerzas productivas y una redistribución geoespacial de la población. Este

último fenómeno va adquiriendo las características de una verdadera concentración de ella en pocas ciudades y una periferización de las zonas rurales y al interior de la macrocefalia urbana, con todas sus consecuencias de deterioro de calidad de vida y ambiente”.

- “b) En tal sentido, la movilidad social adquiere una significación específica en ese contexto, determinando una violentación progresiva y diversa de los derechos democráticos del pueblo dominicano, tanto en la zona rural como la zona urbana, expresándose en una relación social de exclusión, selección y división del trabajo para las clases populares con y en el sistema educativo, sistema donde se expresan las necesidades y consecuencias de reordenamiento de los polos de acumulación capitalista para una economía extrovertida y destructiva de las fuerzas productivas y la nueva distribución geoespacial compulsiva de la población”.
- “c) Ese proceso que violenta los derechos democráticos del pueblo dominicano se expresa de manera concreta en la redistribución de la matrícula en las zonas rural y urbana, exclusión de la población infantil de la oferta preescolar, limitaciones graves de la cobertura en los niveles primario y medio, fenómenos de sobreedad y repitencia generalizados, procesos de aprendizaje impuesto en ruptura con la cultura popular, improductividad de la escuela pública en su relación con el entorno socioeconómico y la educación superior en franca ruptura con la sociedad civil y las necesidades formativas de los sectores de economía productiva vinculados a la reproducción social de las masas populares”.(320)

La transición para implantar autoritariamente esta variante de cultura extrovertida de eje urbano transformó la sociedad dominicana desde una sociedad predominantemente rural en 1960, con cerca del 68% de la población en esa zona territorial, en 1981 ya el 52% de la población era urbana, actuando en ambos espacios territoriales la lógica extrovertida y extractora del “mercado” mundial. En el sector rural la cultura de agricultura de exportación se basa en crecientes exigencias de proletarización en la cultura campesina y en la utilización de técnicas intensivas en capital, como forma de lograr una mayor rentabilidad en el mercado exterior, sobre todo en grandes unidades. Este fenómeno coexiste contradictoriamente con la expansión de la economía campesina hacia zonas montañosas, proceso de expulsión y reducción de la frontera campesina en valles y llanuras, lo que equivale a la acentuación de una especie de periferización rural que contrapone la cultura campesina de subsistencia y mercantil a la cultura agrícola extrovertida.

El fenómeno de la periferización urbana correspondiente a la lógica de la acumulación parasitaria desarrolla un fenómeno generalizado de macrocefalia y concentración con graves implicaciones para la organización del espacio urbano, como espacio de segregación y de exclusión. Este fenómeno es

caracterizado como un espacio de profundas contradicciones especiales y clasista:

“El fenómeno macrocefálico se expresa en una doble vertiente: en primer lugar, en su lógica concentradora: 73.2% de las ventas al por mayor era en el Distrito Nacional, el 71% de los permisos de construcción, el 74.5% de los teléfonos, 75% de los vehículos, los supermercados pasaron de 91 a 225, agencias de viaje de 165 a 404, tarjetas de crédito de 3 a 21 y agencias de computadoras de 11 a 78 y 80.8% de todos los préstamos otorgados. Y en segundo lugar, en su lógica de periferización interior o de marginalización que se expresa en la ciudad de Santo Domingo en que un área de 18.62% territorial es ocupada por el 64.65% de la población con el 62.23% de las viviendas ocupadas y en la mayoría de los barrios marginales y populares no más del 28% al 29% de la Población Económicamente Activa tenía empleo fijo”.

“Yunén afirma con absoluta razón que ...se usa una parte del territorio para el sector “moderno”, avanzado, con bajas densidades, con la instalación de las zonas simbólicas, con cierta concentración para el comercio y luego se deja otro espacio productivo para que funcione a costa del hacinamiento y la degradación de los habitantes que no pueden pagar otras rentas, ni tener suelo urbano para asentarse en otros lugares”.

“Cela, Gómez y Duarte señalan en su ensayo que la “expansión del sector formal está condicionada a la marginación progresiva del sector informal”, coincidiendo en cuanto a la escisión territorial urbana del hábitat de la burguesía urbana y el hábitat de los pobres, transformando el espacio urbano en el eje de la lucha social, “el espacio urbano es el campo de batalla de esta guerra”, concluyen los autores”.

“Y la agudización de los factores críticos y de confrontación está dada, entre dos factores, porque la estrategia de crecimiento adoptada refuerza la marginalidad de las masas”.

“La marginalidad y la “modernidad” están articuladas a un todo que es la nueva vía de crecimiento, vía que es constantemente presentada incluso como vía de estancamiento o paradas de los flujos migratorios compulsivos. Yunén, de manera acertada, describe el fenómeno: “Las últimas “innovaciones traídas por el turismo, las zonas francas, etc. han creado nuevos enclaves y han causado también un reforzamiento de los centros urbanos tradicionales, pero con el agravante de que los han convertido en más dependientes aún del exterior ya que utilizan muy poco los bienes y servicios provenientes de los sectores productivos nacionales y servicios provenientes de los sectores productivos nacionales (con excepción de la mano de obra superbarata y explotable, las playas y otros recursos escénicos), los recursos no renovables que se extraen de las minas y los recursos del suelo a través de su degradación”.(321)

Dada la naturaleza extrovertida y extractora de la cultura que se organiza en el “mercado” mundial y que sume dos polos complementarios, la macrocefalia urbana se desarrolla como un espacio privilegiado de puente y

bisagra de la relación de extroversión y extracción, de la dinámica de vaciado rural y concentración urbana en una creciente terciarización de la economía neocolonial e imperial produciéndose como respuesta cultural de las clases populares, una tendencia creciente a la informalización y al éxodo rural “por ser el único modo de inserción en la estructura ocupacional urbana de la sobrepoblación relativa”.(322) Este proceso ha definido más claramente el perfil urbano dominicano contradictorio, donde las clases y sujetos luchan en el territorio para imponer o defender sus formas culturales. Jorge Cela, Isis Duarte y Carmen Julia Gómez lo expresan nítidamente: “por eso, todo espacio definido culturalmente está preñado de nuevos espacios culturales que, como fisura sobrecargadas, amenazan con reventar e invadir: el chinero que se estaciona en la esquina preanuncia la invasión de buhoneros; la remodelación de un comercio en una calle preanuncia la expulsión de los buhoneros que la pueblan. Son síntomas del enfrentamiento de una cultura que se autodefine como moderna, pero que tiene connotaciones de clase dominante, y otro que se autodefine como popular, pero que expresa sus temas en el lenguaje del atraso tecnológico. Culturas en diálogo imposible porque se definen en coordenadas diferentes. Mientras una plantea la cuestión desde la perspectiva tecnológica de la modernidad, la otra la plantea desde la perspectiva clasista de la modernidad. Al referirse al espacio, lo que para uno es modernizar la ciudad, para otros significa dominarla y, por tanto, que ellos sean expulsados”.(323)

La vía extrovertida y extractora ha vaciado el campo, ha desarrollado proceso macrocefálicos urbanos y periferizado y marginalizado la ciudad, ha concentrado en polos urbanos degradados fuerza laboral depreciada para zonas francas y ha iniciado el cerco territorial y la degradación medio-ambiental de los sistemas costeros con el turismo, impulsando a su vez la migración masiva hacia el exterior, legal e ilegalmente. La vía extrovertida se ha constituido además, en cultura de exclusión y expulsión desde la modernidad urbana “criolla” y metropolitana imperial, como cultura aplastante y agresora y de la agresividad.

La urbanización creciente de las culturas en conflicto, en el contexto descrito, ha degenerado una multiplicidad creciente de diferenciaciones socioclasistas que expresan todo este conflicto. En cuanto a la élite en el poder, a la burguesía, su inserción desde la cultura extrovertida a la cultura extractora la hará cada día más un componente de la dominación extranjera. José Luis Saéz S.J. describe en 1984 este proceso: “La adopción sumisa de “estilos de vida” importados y servidos en casa, por decirlo así, traerá como consecuencia una igualación social entre las clases media alta dominicana y su equivalente norteamericana. Es decir, dentro de unos años, en el aspecto cultural y de comportamiento social, la brecha entre las clases sociales dominicanas será más ancha, mientras las homónimas norteamericana y dominicana se acercarán más y más... si a todo esto unimos el estilo publicitario de los últimos diez años, cada vez más sofisticado e ideologizado, no es difícil ni aventurado decir que se ha puesto en marcha... un proceso de **desarraigo nacional** sobre todo en el seno de las clases, que antes agrupábamos con ligereza en la “burguesía criolla...”.(324)

Saéz plantea la cuestión del desarraigo y la identidad extrovertida en el núcleo ideológico de la cultura dominante, mientras las estrategias de sobrevivencia en el territorio de las clases populares expresan, en un contexto hostil hegemónico, propuestas de arraigo y aferramiento. Las culturas populares del arraigo, son contradictorias porque luchan en el contexto de una cultura hegemónica del desarraigo. Jorge Cela S. J. ha tratado esta temática a partir del análisis del desarrollo de códigos de frustración en las clases populares definiendo “la nueva cultura de la frustración urbana... esta terrible cerrazón de horizontes que sólo se ilumina intermitentemente...”(325) y que lleva a la “desvalorización de nuestra identidad...”(326) Cela amplía su percepción en relación al proceso cultural de los sectores populares urbanos haciendo énfasis en el impacto de la escasez sobre la creatividad, el abandono de lo colectivo por las respuestas individuales, la modernidad como cultura al exterior de los pobres, la desvalorización del trabajo y el crecimiento del sector informal. Y concluye con dos elementos importantes. Por un lado, “se produce una fuga... de las personas con más capacidad hacia el sector informal. El empleo formal pierde atractivo (...cada vez más insuficiente para la sobrevivencia)... y por ende lo pierde también los canales de acceso a él como la educación formal...”; por otro lado, “la dimensión colectiva pierde sentido y valor. La salida de la crisis se percibe como **abandono del medio**, por tanto la de cultura. Se aspira, a ser otro, y el esfuerzo de superación se concentra en introducirse en un medio que le es ajeno. A la “ajenidad” de la propiedad se suma la del territorio y la cultura. Se aspira a ser otro pero no se puede renunciar a ser uno mismo. Se acentúa la esquizofrenia cultural típica del dominado”.(327)

Estos abordamientos de Cela debemos situarlos en el proceso histórico. Por un lado, la redefinición de la cultura extrovertida, reduciendo su relación de soporte con el “mercado” interno, desarraigó definitivamente a la clase capitalista hegemónica criolla, transnacionalizándola, incluso en su hábitat familiar en el país y fuera de él, situando los ejes de acumulación en la suerte de los ejes de acumulación terciarizados. Se produce una aristocratización de la burguesía en el mismo proceso de transnacionalización, tanto en su hábitat como en la naturaleza de su acumulación (servicios). El medio de su acumulación y hábitat (su cultura) no sólo se segregan territorial y espacialmente, sino en sus códigos de pensamiento y lenguaje, en su racionalidad, constituyéndose en parte de la nación norteamericana, entendida como “nación” anglosajona, blanca y burguesa, en conflicto con el mulato y el afroantillano.

Los saberes de la burguesía adquirieron una dimensión explicable en la lógica de la modernidad de las “economías rápidas” (Toffler), mientras el grueso de la sociedad continúa en el contexto de las “economías lentas”, lo cual confirma la escisión tecnológica que expresa la escisión cultural. No asumimos la clasificación de Alvin Toffler, sólo nos sirve de referencia para calibrar las exigencias de saberes referidas a la automatización e informática, de gestión y administración, de construcción de hábitat aristocráticos urbanos y costeros. Los saberes elaborados, científico-técnicos, están referidos a paquetes tecnológicos que son parte de la lógica del “mercado” mundial, que especializa producción e incluso saberes de su gestión y reproducción mientras en la

primera fase del período es necesario apuntalar saberes científico-técnicos relacionados a las capas medias burocráticas y profesionales, lo que Luis Gómez llama “especialización de profesionales, tecnificación de productores”(328) o que Rolando Bodden enfatiza luego de 1960 en el área agropecuaria,(329) con fines de mantener relativos procesos de campesinización y productividad a partir de saberes de la modernidad en la tecnología de la cultura extractora y a partir de la reproducción de saberes y oficios “mecánicos, repetitivos y simples” de una fuerza laboral de bajos salarios, constituida por operadores de zonas francas, personal de planta de hoteles, recogedores de cosechas, empacadores y oficinistas medios de servicios financieros. Saberes de una burguesía intermediaria para desenvolverse mejor en el “mercado” mundial, vale decir, estrategias cognoscitivas del “mercado” mundial, de su lógica extractora y por ende de saberes sobre la extracción, la exacción, la explotación colonial: una socialización para el saqueo y la transferencia de excedentes. Y por otro lado, saberes de ejecución de oficios de base, una estrategia cognoscitiva para que los sujetos populares en la base de la economía extractora puedan ser “sujetos económicos” en una socialización limitada de tipo urbano o urbano costero, contextualizados por formas específicas de cárceles culturales.

Los esclavos africanos, como reconoce Moreno Friginals, existían en las plantaciones como cárceles culturales, porque, naturalmente eran espacios territoriales cerrados o semicerrados.

Jorge Cela S. J. dice con mucha razón que: “Las distintas culturas y subculturas definen los espacios que ellas crean y los comportamientos correspondientes. Al fin y al cabo, la cultura se va constituyendo en relación a esos espacios: el espacio árido del desierto y exuberante de la selva o asfaltado de la ciudad. El espacio es como una cárcel cultural que nos encierra en un conjunto de comportamientos previstos. Pero, al mismo tiempo, la **creatividad cultural** crea instancias de libertad que continuamente modifican y redefinen esos espacios; el pozo en el desierto, el camino en la selva, la vida en las calles de la ciudad”.(330)

Y ello es efectivo en la vida cotidiana y en la vida macrosocial; es más sistemático en la vida cotidiana y más tipo “luz de bengala” en la creatividad macrosocial. Fátima Inmaculada Portorreal en una Tesis de Grado para optar por una Licenciatura en Antropología en 1991 referida a un estudio, entre otros aspectos, de la resistencia y estrategias de obreras textiles de zonas francas, nos dice: “Sin importar las presiones y amonestaciones cotidianas, las obreras establecen, de acuerdo al lugar y a las circunstancias, dos tipos de redes que les permitirán sostener mediante estas estrategias... relaciones de amistad, amorosas, de trabajo y de compadrazgo... En el área de trabajo las operarias cultivan relaciones amistosas con las compañeras que laboran en su alrededor y éstas a su vez, fungen de interlocutoras frente a otras que se encuentran distantes. Esto le permite construir una cadena que pasa las informaciones a todas las líneas, secciones y áreas de trabajo... Las integrantes del núcleo mantienen buenas relaciones, se prestan dinero, intercambian comidas, realizan negocios, conversan sus problemas familiares, sexuales y fabriles y acostumbran visitar los hogares de sus compañeros”.(331)

Esto es una muestra de la problemática planteada por Jorge Cela en relación a la contradicción entre cultura carcelaria y cultura libertaria, y en el contexto de la segunda la cuestión de la creatividad como componentes de la cultura o culturas populares y el tipo de saberes implicados en su construcción.

Krist N. Añil, Odeisa Hichez y Maridic Ramírez conciben la creatividad “como una actividad interna, la que se produce “obviamente en la mente del ser humano. Nuestras capacidades mentales, tales como percepción, pensamiento, lógica, memoria, etc., son las que permiten que esta actividad interna desencadene una abstracción del medio, la cual, valiéndose de la percepción y la lógica, le permiten al ser humano elaborar una idea propia, donde ya se inician en su interior los cambios que desean realizarse sobre los fenómenos o hechos existentes”.(332) En relación a este abordamiento, probablemente lo más importante a desentrañar es el proceso de socialización que lleva a la exigencia de respuestas culturales creativas (una idea propia), una acción, una práctica que relaciona a los sujetos o al sujeto con su entorno de forma tal que se produzca una relación especial de esclarecimiento y solución, de dominio e incorporación, “una realidad nueva, con una buena ejecución con conocimientos poseídos por la persona que no necesariamente estén relacionados con la nueva situación”.(333) En nuestro caso, que es la creatividad popular, se trata de movimientos imperceptibles y subterráneos de mutaciones y transformación en los saberes cotidianos y empíricos, algunos de ellos mediados por socializaciones científico-técnicas del ambiente barrial o rural, lo cual supone una articulación estrecha entre necesidad y observación del entorno, que podríamos llamar “**pacientes estrategias cognoscitivas de supervivencia**”, junto a “**cadenas cotidianas de transferencias de experiencias de sobrevivencias**” que crean las condiciones para una subjetividad popular muy específica y que puede resumirse en la clásica expresión dominicana de “buscársela”.

El punto de vista de la extensión del desarraigo como fenómeno generalizado y de la creatividad supuestamente insustancial del dominicano debe ser puesto en cuestión por la experiencia histórica. Si bien es cierto que la burguesía no es nacional y que una parte de la población nacional popular participa de procesos de movilización territorial que culminan en flujos de desarraigo, no es menos cierto que el grueso de las culturas populares, objetivamente, son estrategias que buscan el arraigo, el asentamiento en el territorio y su movilidad mercantil (sobre todo en las actividades informales), tal es el caso de la ocupación de tierras y solares baldíos urbanos en márgenes de ríos, barrancos, “de esta forma los pobres extienden los espacios habitables de la ciudad”,(334) haciendo énfasis en la autoconstrucción, comidas compartidas, escuelitas de patios, huertos vecinales.

En el caso de la lucha campesina, la lucha “por la recuperación de tierras” y “la producción de esas tierras recuperadas”,(335) el Padre Regino Martínez S. J. nos dice que “la experiencia nos demuestra que el campesino aunque no tiene nivel académico desarrollado, aunque no tiene desarrollada la capacidad de conceptualizar él mismo su propia vida, tiene una capacidad muy grande de análisis de su situación... El campesino tiene una **resistencia física**

y moral extraordinaria... otro valor y que es fruto del mismo proceso de socialización del campesinado es el **aguante**, que es más o menos parecido a la resistencia, pero se diferencia en el matiz de “interioridad” ...porque el campesino aunque desee plantear un asunto con urgencia, no se desespera... La opresión padecida desarrolla una actitud “pasiva” diferente a lo que pueda ser conformismo... Otro de los valores es el de la **acogida**... **el valor de la palabra**... no tiene dinero, no tiene prestigio fuera de su clase, no tiene relaciones con los pobres... la única fuerza que le hace mantener su frente en alto es su **palabra**... Con esa fuerza hay que contar... Otro valor... **es la fe**... los usa como referencia para interpretar acontecimientos de su mundo y definen su cosmovisión... **el valor patriótico**... ese sentido de “ser dominicano” de que nos pertenece a nosotros, a todos por igual, un pedazo de tierra... y lo motiva a decir... “esta tierra es nuestra”, nosotros tenemos derecho a vivir... aquí en República Dominicana.(336)

Por ello es correcto decir que la cultura tiene “una dimensión funcional, pragmática: constituye nuestra manera de sobrevivir”,(337) y en ese contexto, es una relación contradictoria con las culturas de opresión, ya que la sobrevivencia implica una práctica ascensional desde lo cotidiano hasta el universo de la totalidad, a partir de componentes simples hasta complejos de la autodefensa, lo que conforma perfiles sicosociales de los sujetos y clases históricos culturales, lo que implica una especificidad de lo dominicano como oprimido.

Un documento la Conferencia Dominicana de Religioso (CONDOR) sintetiza algunos rasgos del perfil sicosocial popular dominicano:

“Todo un conjunto de rasgos culturales populares se manifiestan como expresiones de una cultura del oprimido. Ellos de alguna manera reflejan las adaptaciones para la sobrevivencia en medio de la opresión, el impacto de la comunicación secular o las ansias latentes de liberación del pueblo”.

“Uno de esos rasgos es la desconfianza, expresión de la experiencia histórica que ha enseñado a callar y observar, a darse tiempo para responder y comprometerse, a sospechar del “gancho” en toda propuesta ajena, a andar solo, a reservar información conocida y a eludir confrontación, con el que tiene el poder. Es la actitud del mil veces engañado, que no se fía de la palabra ajena que no lleva el peso de la vida”.

“Otro rasgo del dominicano es el sentido del humor, muchas veces usado como mecanismo de defensa, como forma de conservar la dignidad arrancada o de sobrellevar la carga de la opresión. Por eso, la fiesta se hace a veces forma de sobrevivencia y disfraza expresiones de rebeldía. Por eso a la humillación se contesta con la risa y el relajo. Por eso el chiste, la música, los gestos se convierten en sátira y manifestación de libertad”.

“Otra característica es la constancia ante la vida, creadora de múltiples formas de “buscársela”, que no renuncia jamás a vivir y procura atrapar y gozar intensamente cada instante; que no renuncia a que su historia interactiva rompa algún día por el premio, el milagro o la transformación social. Deseo e

intensidad de vivir que difícilmente encuadra en el “pesimismo dominicano” de corte intelectual pequeño burgués”.

“Un último rasgo que queremos hacer notar es la práctica del “agache” que obliga a releer el silencio, las retiradas, las manifestaciones de incapacidad, las deficiencias en el compromiso y la constancia, como técnicas de resistencia y defensa culturalmente asimiladas”.

“En todo comportamiento destaca la riqueza de expresión gestual por encima de la verdad. La capacidad de expresión plástica, gestual y musical del pueblo, cuestiona nuestras estructuras educativas y pastorales, excesivamente verbales y conceptuales y nos orienta hacia una mejor utilización de esta riqueza expresiva”.

“La economía informal urbana constituye el modo de vida de una gran parte de nuestra población que cada vez se concentra más en las ciudades. Se caracteriza por su inestabilidad, su baja tecnología y la flexibilidad de acceso. En efecto, es un sector que es percibido como temporal, como una “chiripa”, como la manera de “buscársela” mientras no hay otra cosa... su amplitud ha llevado a la creación de patrones culturales de baja institucionalización, alto individualismo y valoración de la independencia”.(338)

Las apreciaciones de la CONDOR en relación a este perfil están referidas a rasgos que se han desarrollado históricamente como estrategias de sobrevivencia frente a la capacidad material de la opresión, entendida como una estrategia que parte de la necesidad de “camuflagear” los sujetos oprimidos, de crear un momento de conflicto entre apariencia y sustancia en el acto de cognición del poder o de la clase y el sujeto del poder, en un momento de confusión para el acto de conocer del medio opresor y adverso, donde se cambia el titubeo del otro sujeto por el tiempo que debe ganarse para situarse en una posición experimental de mejor ubicación en términos de sobrevivencia.

Evitar la inexorable “emboscada” en el futuro por la experiencia de las que siempre le han tendido, desarrolla estrategias cognitivas que valoran el espacio y el tiempo de manera particular, porque tomarse tiempo implica resituar tácticamente el protagonismo, estar en tensión permanente de readecuar la relación y correlación de fuerzas y para ello utilizará hasta el humor, para responder distendido, en una profundidad que cruza un arco engañoso que deja y desplaza, y que en términos funcionales se expresa en el arraigo a la reproducción de su vida, “atrapando” lo que pueda, aún sea el más mínimo soplo de posibilidad lo que lo inclina a crear un entorno de subsistencia contra la cultura de opresión.

Por ello, también, y como construcción de respuestas, lo gestual, lo musical, lo humorístico, se transforman en lenguajes efectivos, donde “se dice algo con traducción libre”, lo que hace que los sujetos en conflictos deban enfrentarse al desciframiento de los significados de recursos complejos de identificación de los sujetos.

Por lo tanto, la contrahegemonía no es sólo una respuesta cultural global sino cotidiana, aldeana y barrial, que crea un substrato no oficial, no hegemónico, una especie de mundo propio que se burla y vive con una marginalidad cultural que reta sin retar, o que reta su provocación de coyuntura, lo que Mijail Bajtin llama en su estudio sobre cultura popular “un segundo mundo y una segunda vida”. (...)esto creaba una especie de dualidad de mundo... la dualidad en la percepción del mundo y la vida humana...”.(339)

Abercio González y Andrés M. Espinal refiriéndose a rasgos del sureño dominicano dicen: “Durante la zafra cuando hacen “juntas o convites” suelen cantar salves, chuines, tonadas... De ahí su confianza y entrega a estas prácticas y su desconfianza y apatía ante las prácticas oficiales de los ritos de la religión católica con los cuales no sintonizan”.(340)

Eduardo García Tamayo S. J. refiriéndose al campesino de la frontera norte nos aporta lo siguiente:

“En la zona serrana de la frontera, sin posibilidad de reguío, se depende de la lluvia. Seca y lluvia marcan el año... Hay que tener capacidad de **aguante** para hacérselo todo: conseguir vívere, buscar la leña, el agua, pilar el arroz, el café, lavar en la cañada, ritos domésticos que nunca acaban”.

“Está la asociación de agricultores... Pero su carácter reivindicativo se muestra raramente... Se convierte en **una sociedad de ayuda mutua**”.

“Ser campesino es saber sobrevivir en medio de fuerzas incontrolables. No es sano ubicarse definitivamente en la sociedad, asumir posturas definitivas. Hay que maniobrar según las circunstancias y el interlocutor”.

“El campesino de la sierra admira al otro campesino que es capaz de decirle la verdad a un grande”.

“Su desconfianza ante el otro, aún su mujer y su vecino, es su defensa ante una posible agresión o engaño. Es individualista porque no tiene compromiso definitivo más que con su difícil sobrevivencia. No hay fidelidad absoluta... Hay que mantener la independencia, el poder de maniobra... Porque ha sido engañado muchas veces, por saberse abandonado a todos los gobiernos, dejado a sus propias fuerzas, despojados de lo suyo, el campesino no se revela fácilmente ni confía a la primera... Se vive la desconfianza, pero no se manifiesta por adelantado”.

“El lazo social más fuerte es familiar. Familia es el hijo, y en menor grado el hermano. Marido no es familia. La afinidad no vale. La sangre es lo que cuenta”.

“Pero el valor de la familia no anula al individuo. Al contrario, la individualidad es fomentada en la crianza. El rasgo que hace diferente las variaciones en el carácter, el comportamiento que singulariza es prontamente reconocido y reforzado en el hogar. Llegado a la adolescencia se accede al disfrute de una libertad propia”.

“Los conceptos en que se formula la comprensión del mundo, como las palabras con que se expresa, se prestan poco a modificaciones.

Hay un cierto número de ideas presentes en el mundo de las representaciones colectivas del campesinado, que va de pareja: frío y calor, lo húmedo y lo seco, hembra y macho, lo claro y lo oscuro. Son dualidades que se aplican a campos muy distintos de lo humano y la naturaleza”.

“Tierra caliente es aquella, que, por ser tal, no permite cultivar en ella plantas propias de tierra fría. Un agrónomo, haría un sinfín de observaciones analíticas: temperatura ambiental, sombra, composición del suelo, etc... El campesino resume la pluralidad de variables en un concepto clasificatorio: esa tierra es caliente o fría. Pero **no procede por distinción analítica, sino por síntesis**”.

“Un año de seca es un año macho. Unas nubes que no llegan a caer son macho. Lo fresco, lo frío es también femenino, lo fecundo, lo productivo. La mujer se ve integrada al misterio de la naturaleza, trabajada por el hombre en busca de producto”.

“Oscuro es el campo, sin comunicación, falta de transporte, de luz, de servicios. Claro es el camino, el pueblo con su hospital, sus escuelas, su manejo de las ideas y comportamiento que permiten una vida más fácil”.

“Lo claro y lo oscuro también se entremezclan con lo racial y lo político. Lo claro va ganando en intensidad a medida que “se sube” a la capital. Aunque la capital esté al sur y tenga una menor elevación, se sube al ir a ella y se baja al regresar de la frontera. Clara expresión de una desigualdad sentida y, a ese nivel, al menos aceptada. Lo claro está más allá de la capital, en Nueva York, país de los “rubios”. Allí está el cambio de vida, el árbol del dinero, el fin de la oscura pobreza. Lo oscuro, por el contrario, está allá al otro lado de la frontera, en el país donde todos son “prietos”.”

“Oscura es también la desgracia, ese estado que consiste en vivir la vida de siempre sin lograr salir de ella. Luminosa es la dicha, ese golpe de suerte que de la noche a la mañana hace a uno rico, importante, feliz. Algo que viene de Dios y que cae sin previo aviso, independientemente de méritos y esfuerzos”.

“Lo más oscuro es la muerte. Es lo que paraliza la vida... La noche es el mundo de los espíritus, de las brujas y de los muertos. Pero hay seres que dependen más del sitio que de la hora”.

“La desconfianza presente en las relaciones sociales se muestra en el mal de ojo, daño hecho a un niño, a un animal, a un sembradío”.

“El universo ideológico fronterizo es un árbol frondoso... el hombre puede ser tumbado por gripe o el derriengue, presa de un mundo cuyas reglas el no llega a establecer. Su cultura, para sobrevivir, tiene que mezclarse con

las aguas turbulentas de la cultura mayor... Para él, el dominicano es malo. No es desinteresado ni generoso, como los de otras partes, que parecen capaces de dejar vivir al otro. Es rencoroso, mañoso, individualista, exigente, nunca contento con nada. Persona intratable... Pero de hecho, lo sigue tratando cada día, en la calle, en la camioneta, en el colmado, en la reunión de la asociación. De hecho, lo saluda echándole el brazo porque dar la mano es tan frío. De hecho lo mira abiertamente y lo reconoce en su individualidad porque no hay obligación de ser como otro quiera. Mezcla de aspereza y humanidad, bronco, independiente, sin dejar de vincularse de mil maneras; con cierto sentimiento de ser menos, temeroso de ser avergonzado en lo público y decidido a afirmar su valía".(341)

El interesante perfil que muestra García Tamayo pone de relieve, además de elementos comunes, algunos otros referidos a las culturas con sus componentes territoriales-regionales, y de qué manera se conforma el entorno como red de sobrevivencia, como cultura inmediata, múltiple, precaria, y la conceptualización y el saber tienen no sólo una base empírico-cotidiana, sino que además expresan un simbolismo estético de un doble plano, es decir, significantes relacionados con la realidad o entorno que recibe una respuesta, mientras las respuestas se alimentan de las cualidades de las realidades. Esto sirve para categorizar el presente y el futuro, la limitación y la esperanza, la identidad territorial y la identidad del exterior, de la dominación, y como el sujeto, en esa relación contradictoria donde todavía está su desventaja, el acumula su pequeña fuerza para lidiar, "vinculándose de mil maneras"; una especie de socialización por sí mismo, orientada a una sumatoria de pequeños tiempos y pequeños espacios.

Lo solitario se cierra por el círculo de ayuda, las respuestas se desplazan en un tanteo buscando las brechas, la verdad se asume y se exterioriza en una relación que es definida por el resultado del acto comunicativo, el reconocimiento de los otros sujetos se hace en la medida en que ellos son una prolongación de su confianza, no se hipoteca el futuro de una relación como una inmutabilidad, la cual sólo se concibe en carne y sangre de sí mismo.

Un saber y una práctica empírica iluminados por saberes mágico-religiosos que refuerzan su posibilidad de aguante y que le explican el límite de lo oscuro, de la noche y de la muerte.

Las especificidades culturales, territoriales-regionales, son importantes, decíamos, y merecen ser resaltadas para eliminar también la visión unívoca de las culturas populares, y ello es el caso de las culturas populares urbanas. Cristino Escaño S.J., Jesús Zaglul S.J. y David Pantaleón S.J. afirman con razón, describiendo la existencia marginal que:

"El hombre se objetiviza, se descubre como creador en el producto de sus manos. Sus fuerzas, su inteligencia, sus habilidades al encontrarse con el mundo, lo transforman en algo diferente, algo nuevo, donde el trabajador se encuentra asimismo. Para el marginado, para el oprimido, el trabajo cumple

una función muy distinta... “representan su vaciamiento de expresiones creativas”(Cela).

“...El desempleado no es un desocupado, está ocupado en la búsqueda de empleo. Su tiempo libre, no es tiempo de ocio que se abre a la expresión artística... no tiene lugar de objetivación de su subjetividad donde afirmarse a sí mismo como creador... **“la superpoblación relativa se objetiza mucho más en sus posesiones que en sus creaciones.** Son sus muebles, efectos electrodomésticos, ropas, medios de transporte, vivienda, fiestas, sus lugares de objetivación... Esta objetividad se constituye por tanto, en su alienidad”.(Cela).

“Es sumamente importante, para su simple sobrevivencia, el mundo de relaciones. Cada nuevo día de trabajo y afanes le recuerda su no-autosuficiencia. En medio de las frustraciones y el hambre persiste una sana apertura a los demás que lo hacen servicial, sincero y afectivo, siempre y cuando las personas con que se relaciona logren entrar en su mundo de confianza, si no se ubica en ese mundo de afuera que los traiciona, los engaña y ante el cual saben guardar “un silencio de cuchillo guardado”.

Cela: “cuando darse cuenta puede costar la vida, no darse cuenta es una respuesta inteligente”.(342)

Las apreciaciones de Escaño, Zaglul y Pantaleón aportan la cuestión de la especificidad del trabajo del pobre urbano en la medida en que el contexto en que se realiza y el cómo se realiza, y por ende que contiene del sujeto y que se incorpora a él, sobre todo por su compulsividad y por el contenido tecnológico de los mismos. Como muchos de esos trabajos se refieren al sostenimiento de la circulación y no de la producción material, son los objetos de esa circulación los que adquieren una mayor relación posesiva con ellos. Coexiste en esa especificidad, la necesidad de una socialización, no por la producción, sino por la relación social interpersonal o grupal, como prolongación de la necesidad de garantizar una base material para su relación con la circulación. Agregar relación es ampliar el tiempo y ampliar el espacio de su reproducción que percibe ahogada día por día, por lo que debe agregar un día a cada día limitado y lidiado.

Jorge Cela S.J. amplía un poco la visión en relación a la problemática urbano-marginal y dá algunos elementos para un perfil a partir de la problemática cognoscitiva y la capacidad de respuesta:

“La opresión para ellos (sobrepoblación relativa urbana) no tiene nombre ni rostro y la sobrevivencia **depende de la habilidad para competir sin recursos**, inventando una variedad de formas que destacan más por la sensibilidad para aprovechar oportunidades y **adaptarse a las circunstancias que por la especialización y la constancia.** Más que conciencia de clase y organización, desarrollan mecanismos de solidaridad espontánea como defensa y seguridad ante la vida”.

“Es el nexo de la solidaridad fundamental, de la seguridad ante la vida: el nexo sanguíneo y por tanto irrevocable... todo contrato es inseguro, toda institución es inconstante”.(343)

El abordamiento de Cela es importante si se establece una relación entre los saberes de la burguesía urbana y los saberes populares urbanos. Es muy importante asumir la problemática del modo como se produce la cultura, entre otros ejes fundamentales como dice Cela, porque tiene una relación importante con los nuevos “avances tecnológicos”, manifestándose allí la presencia orgánica de las culturas extractoras en la composición orgánica de las fuerzas productivas técnicas, incluyendo “la tecnología administrativa”, que abarca la gestión de clase desde las urbes metropolitanas y criollas de la sociedad “nacional” en su relación con el “mercado” mundial. Hemos puesto siempre entre comillas el concepto “mercado”, porque no es la realidad que se le atribuye, como espacio de relaciones económicas entre iguales que obviamente no lo son y sin la presencia del poder como organizador de la desigualdad, la exclusión y la acumulación de valor. Esto implica una determinada especialización y una sistematicidad, mientras el otro mundo y la otra vida deben recurrir a habilidades que se desarrollan en una relación de coyuntura entre el sujeto y su entorno, de forma tal, que, aunque la observación se desarrolla agudamente, al igual que la persistencia sobre su objeto, las circunstancias imponen una relación de limitado control del sujeto.

La respuesta de agregación, de nucleamiento clasista es limitada, en la medida en que el conflicto social no está objetivizado claramente, lo que tiene varias implicaciones. La cuestión de transformar el saber cotidiano y empírico, que es saber político en el sentido común, de entorno limitado a veces y de universo localista. Vanna Ianni caracteriza esta problemática cuando afirma que: “Toman cuerpos redes opacas que responden a una estrategia inmediata de supervivencia y que, en la aceptación del quehacer político como espacio de la búsqueda individual, resultan orientadas a la utilización particularista de las oportunidades”.(344)

Habría que ampliar algunos puntos de vista sobre la cita de Ianni, en la medida en que la “utilización particularista de las oportunidades” o “adaptación a las circunstancias”, según Cela, responden a los procesos de constitución y desarrollo de la nación y los sucesivos procesos de fragmentación de la sociedad, por el tipo de desarrollo del capitalismo periférico, sobre todo los procesos de: “informatización urbana”, a lo cual debemos agregar que la cultura hegemónica actúa como estrategia de fragmentación, orientada según Lucas Barbín, en tres niveles: “a) la atomización de la sociedad en grupos con escasa capacidad de poder; b) la orientación de esos grupos hacia fines exclusivos y parciales, que no susciten adhesión; c) la anulación de su capacidad negociadora...”.(345)

Esta cita de Barbín es para hacer énfasis sobre los resultados de la cultura hegemónica como desorganizadora de las culturas oprimidas, es decir, la prevención de la contrahegemonía y de la sustitución de la democracia censitaria o golpista, por una “democracia elitaria”, burguesa, que reina en la fragmentación de lo popular. Desde el punto de vista de lo cognoscitivo esta

estrategia, afirma el autor citado, “necesita romper el horizonte de totalidad... Este horizonte de totalidad constituye, por una parte, el espacio en que se proyectan los objetivos transgrupales, es decir, que pueden ser compartidos por otros grupos... se introduzca un modo particular de pensamiento y de proyección de las acciones de los grupos sociales donde el espacio total no existe, se halla “fragmentado...”.(346 Y por tanto se asume también una socialización limitada de los sujetos urbanos, referida a los espacios fragmentados, “proceso político cultural de dominación que convierte a todos, o casi todos los grupos en minorías discriminadas” a lo que es necesario responder con una socialización generalizada que se funda en lo que Barbín llama “pedagogía del encuentro”, vale decir, transformar las estrategias de sobrevivencia como culturas populares con políticas de entorno inmediato, en estrategias de sobrevivencia con redes políticas de entorno y macrosociales, recuperando el horizonte de totalidad que es cultura contrahegemónica.

Un proceso de esta naturaleza es lento y contradictorio porque la constitución urbana de los nuevos sujetos ha sido un acto de expulsión y agregación, desarraigo de una cultura e implantación en otra. Osvaldo Carriles caracteriza ese proceso de la siguiente manera: “El sujeto urbanizado, trasladado, convencido por la publicidad, teledirigido por los medios, después de haber sido desraizado de su ambiente, de sus ciclos cotidianos, de sus habilidades y puntos de referencia, de sus relaciones familiares y amistosas, de su contexto síquico-simbólico, arrastrado a los cinturones sub-urbanos, individualizado a pesar suyo, yuxtapuesto a sus semejantes en todas las actividades de una sociedad competitiva, agresiva y distanciadora, queda convertido en algo muy parecido al modelo que le presentan los esquemas de la ideología del consumo: más que un hombre “transicional” como lo definen los funcionalistas, es un hombre sometido; agresivo, sí, pero profundamente sometido y conformista”.(347)

Podemos estar o no de acuerdo con la últimas consideraciones de Carriles referidas al comportamiento de los nuevos sujetos urbanos, pero por lo menos esa transferencia de desarraigo y nuevos arraigos, genera en apreciación de Carlos Mosivais “reducción psicológica de las clases populares, sensaciones de impotencia e insignificancia que traducen una experiencia histórica y/o personal al idioma de la fatalidad”, y además, serios conflictos entre “el mantenimiento del aparato popular de transmisión **del saber arrinconado y a la defensiva**, no sólo abarcando los temas de la cultura oral, sino conocimientos médicos, de asimilación técnica...” y la “función jerárquica y autoritaria del conocimiento que se inicia con el culto a la escolaridad, del tiempo de la escuela como requisito definitivo del triunfo en la vida”.(348)

La diversidad, complejidad y conflictualidad de lo urbano y de la superposición de pensamientos y lenguajes, queda expuesta por los doctores Jorge Chahín Herrera y César Meléndez, en una investigación del Barrio Los Guandules, cuando expresan:

“El 89% de los entrevistados dijeron que sabían preparar medicinas, pero profundizando nos dimos cuenta de que lo que sabían preparar era té de plantas para la gripe y dolores de cabeza”.

“Analizando un poco más las contestaciones de la gente vimos **como van dominando el “lenguaje científico” de las enfermedades**. Ya el tétano no es “pasma” ni la epilepsia es “la gota”.

“Solo el 14.5% admitió que cree en resguardos. Encontramos una relación entre los que creen en resguardo y su lugar de procedencia y su escolaridad. Así, **los que provienen del sur** son los que más creen en resguardos. Los del Distrito Nacional y del Este son los que menos creen en los resguardos. Asimismo, hay más analfabetos entre los que creen y son del sur los que creen y son del Este o del Distrito. El 44.8% de los creyentes en resguardos son del sur y el 38.5% son analfabetos”.

“... El 78.5% contestó que había aprendido más sobre las enfermedades al venir a vivir a la capital”.(349)

La problemática específica de Los Guandules nos permite pues valorar de manera concreta la cuestión de la identidad y en gran medida la lucha entre los espacios de “modernidad” (espacios de la cultura extrovertida y extractora) y los espacios populares (espacios de autodefensa de los “arrinconados” luego de ser expulsados) y el intento sistemático y hegemónico de usar un componente de lo nacionalitario, de la nación, para imponer una hegemonía en la socialización: la lengua, componente donde se manifiesta lo hegemónico y lo contrahegemónico, la cultura opresora y la cultura oprimida.

Antonio Gramsci dijo que: “(en) el lenguaje se contiene ya una determinada concepción del mundo”,(350) pero si aceptamos la contradictoria diversidad clasista, y por ende cultural, debemos arribar a la conclusión que la lengua, bastión del tradicionalismo colonial aristocrático y burgués, no es homogénea aunque los normatizadores y el poder así lo consideren, razón por lo que dejamos para concluir este volumen su problemática como elementos claves en la socialización de los sujetos. Pedro Henríquez Ureña habla de “voces del habla culta” y “voces del habla popular”, asumiendo cultura para las clases de las culturas de opresión y las segundas “relegadas a las clases humildes”,(351) asumiendo la lengua culta como fenómeno urbano uniforme y con variantes territoriales en sus expresiones rurales. No discutiremos a fondo en relación a Pedro Henríquez Ureña, basta por el momento su asunción de una lengua hegemónica normativa que es culta, urbana, y punto civilizatorio por excelencia, y que no es la cuestión fundamental que se plantea en nuestra óptica de relación entre cultura y uno de sus componentes, la lengua, como contradicción también. Para ello pongamos un ejemplo de Max A. Jiménez Sabater cuando dice: “Ya en el Siglo XIX los testimonios de confusión resultan numerosísimos. Vayan entre otros: crellendo, voteya, guiyotina, lluca, fayecimiento, etc. Ello nos demuestra que la desfonogilización /h/y/y/ en suelo dominicano se llevó a cabo por lo menos desde la segunda mitad del Siglo XVII. Con seguridad era ya de práctica general durante el Siglo XVIII. El mismo Henríquez Ureña atestigua la forma “llame” por “yame” nada menos que en Antonio Sánchez Valverde. A esta rápida propagación es posible que contribuyera, desde temprano, **la pronunciación de los esclavos africanos, como se sabe, solían ser yeístas**”.(352)

El debate con relación a la lengua lo sitúa Manuel Matos Moquete en su verdadera dimensión cuando dice:

“Para Enrique Patín los rasgos del “alma dominicana” coinciden con los rasgos de la élite social dominante, las clases cultas de la sociedad y por supuesto, las clases de la lengua culta, y así, esa alma: “Era caballeresca, noble, atevada, servicial, patriarcal, belicosa, idílica, a ratos, individualista, quijotesca...” Esa “alma dominicana”, pereció en sus vicisitudes según el autor, en el Siglo XX, por los efectos sociopolíticos que provocó la ocupación militar de 1916, al dar lugar a “la formación de los populachos urbanos”. Asimismo, Arturo Jiménez Sabater observa muchos años después, en 1976, en su discurso de ingreso a la Academia Dominicana de la Lengua, el mismo fenómeno de “menosprecio de los valores espirituales” ligados al “uso culto de la lengua”, acarreado por “el hedonismo y el utilitarismo calcado de sociedades de consumo foráneas”, entronizados en las clases incultas hoy en el poder. Además, la masiva emigración de las masas campesinas hacia la ciudad ha producido una ruralización de la lengua urbana, lo cual unido a lo anterior, expresa el autor, constituye una “tendencia que aplebeya y depaupere nuestro idioma, apartándolo del modelo hispánico universal”. Estas posiciones similares en el discurso entre Enrique Patín, Rodríguez Demorizi y Jiménez Sabater, muestran que aunque con mayor o menor rigor, la perspectiva sociolingüística no es nueva en el país, y que en la relación lengua e historia, ésta se apoya en un instrumentalismo y en un elitismo que favorecen la lengua culta, erigida en norma, contra los usos que la “deterioran”, incluyendo no sólo los barbarismos sino también los llamados niveles bajos. Esa imagen de la lengua y de la especificidad del hombre dominicano, tal como se ha venido articulando, en nada corresponde a la cotidianidad de la comunicación lingüística en el pueblo dominicano. No se debe aspirar, si la lengua está irremisiblemente entroncada con la historia, a rescatar esa idílica “alma dominicana”, creada por el mito de la hispanidad, ni tampoco el “modelo hispánico universal”, entendido este como lengua culta”.

“Sería incluso conveniente abandonar ese concepto de niveles de lengua, fruto de una sociolingüística que todavía no ha elaborado una relación entre lengua y el sujeto, la lengua y lo social y la lengua y lo político y se ampara en el análisis sociológico clasista. Existe el “español dominicano” con sus rasgos dialectales con respecto al español de España y es dentro de esta realidad lingüística que debemos situarnos. Esos rasgos dialectales son irreversibles, puesto que son fruto de hábitos ancestrales. Si la ruralización de la ciudad es fenómeno reciente, la de la lengua es ya muy antiguo, como lo muestra Pedro Henríquez Ureña en “El Español en Santo Domingo”. Quizás el fenómeno nuevo es la manifestación, el crecimiento demográfico del país y la carencia de una acción reguladora eficaz en la educación, como en otros servicios, por parte del Estado y otras instituciones. Una acción de planificación lingüística que es lo que realizan los programas escolares, debería tender a cubrir y a mejorar la enseñanza formal de la lengua; pero ese esfuerzo es inútil si a los sujetos no se les da participación en su cultura, mediante otras reformas sociales. Así ellos tendrían posibilidad de cultivar “los valores espirituales”, su lengua, llenando su vida de significación”.

“Desde luego, esta manera de vivir y dar significación a la cultura como un presente asumido por los sujetos mediante la inclusión de su propia enunciación para ser válida en el país necesita una reformulación tanto de la noción de lengua como de la noción de la historia... no había que continuar separando lo colectivo de lo individual, la forma del contenido, el presente del pasado, la diacronía de la sincronía, pues esas separaciones sólo conducen a la creación de totalidades autónomas y unitarias que excluyen lo arbitrario, lo incidental, lo variable, palabras que designan los significantes de las enunciaciones de los sujetos”.

“Todo esto indica que existen entonaciones, los ritmos, las enunciaciones históricas y sociales, los cuales plantean que la relación entre lengua e historia no puede, al fin y al cabo, ser entendido sino a través de los discursos de los sujetos. Existe una oralidad de la época, dentro de la cual sería necesario distinguir los diferentes modelos que ella adopta... Intuimos, por ejemplo, que existe un ritmo oratorio del poder en nuestro país, cuyo modelo es la oratoria trujillista, plasmada por intelectuales como Balaguer. (...) Además, en la historia de la lengua dominicana y en la historiografía política que excluye esa lengua, se llenarían de valor enunciaciones, significantes, vistas hasta ahora como contenidos: las legislaciones, las ordenanzas, las políticas educativas, las planificaciones lingüísticas; actos de lengua producidos para imponer un uso particular, en cada época, el uso culto, con el cual el poder se ha identificado. De esa forma se daría cabida en nuestra historia lingüística y política, a los slogans, los lugares comunes, los refranes, las consignas, que a nivel de la viabilidad popular han llenado el espacio dominicano, por o contra el poder”.

“Y finalmente y sobre todo, no podría escribirse otra vez una historia de la cultura dominicana que excluya la lengua de esa cultura, tal como se escribe en “Introducción a la Historia de la Cultura Dominicana”, de Landolfi. “La cultura dice este autor (...) jamás fue española en Santo Domingo, fuera de la lengua y la cobertura espiritual”. Sería entonces preferible al momento precientífico, místico y comenzar escribiendo la historia de los pueblo como en los relatos de las revelaciones, como la Biblia, en los cuales al principio era el verbo... la suma de “los modelos y los medios de hacer la vida: el lenguaje”.(353)

Esta larga cita de Matos Moquete era necesaria para establecer algunas cuestiones. La lengua vive, no existe al exterior de los sujetos, de los hablantes, de su cotidianidad y ellos le dan significación a su comunicación, y esa significación expresa necesariamente su condición de oprimido, porque en ese terreno de la comunicación debe mostrarse diestro en el “doble sentido”. Por ello existe “una oralidad de época” y sobre todo cuando la oralidad, larga, prolongada, es el eje de memoria, para lo popular, por lo que la forma es también “cobertura” del discurso oprimido, y funciona en su interior, y obviamente entra en conflicto con las formas cultas que son formas de poder. Por ello es válida la afirmación de Landolfi de que la cultura dominicana jamás fue española, solo una envoltura, y ello debe decirse también del español “dominicano” que no es hispánico, sino que expresa ese conflicto cultural en el

terreno de la lengua. En la lengua, contenidos y formas, se expresan los saberes elaborados o no de las clases y los sujetos, y la hegemonía y la contrahegemonía de las culturas operan silenciosa y sistemáticamente en ese campo de conflictos. Por esto su importancia en las estrategias cognoscitivas y como elemento epistemológico clave en la construcción de los sujetos y en la posibilidad de pensar la totalidad. Matos Moquete agrega esta reflexión:

“Es importante... la función formadora del universo mental del niño que ejerce la lengua, en el proceso del conocimiento de lo real. El niño aprende por las palabras, el contenido de su realidad; y el adulto sólo puede pensar una realidad ya analizada por la lengua. La lengua es la “energía capaz de encarnar” la posibilidad de articular la realidad...”

“En cita de Wilhelm Von Humboldt (1767): “...el aprendizaje de la palabra por los niños no tiene nada de acumulación de palabras depositadas en la memoria y reproducidas por el movimiento de los labios; es necesario ver en esto más bien una emergencia progresiva del poder de la palabra, apuntadas por la edad y por el ejercicio”.

“Esta concepción de la lengua como **energía** capaz de movilizar y articular toda la percepción inteligible y evocativa del hombre en el acto de la palabra, es una de las aportaciones fundamentales de los estudios lingüísticos. Ella se opone a la reducción simple de la lengua a un instrumento de la comunicación... sitúa la función preeminente de la lengua y específicamente del acto de palabra, en la producción constante, permanente del contenido de la realidad, según sus propias reglas de producción”.

“Una de las propiedades más importantes de la lengua, dentro de su función preponderante en la percepción y conservación de los datos de la experiencia... “los verdaderos recuerdos, son en su mayor parte huellas, no de sensaciones pasadas, sino pasadas conceptualizaciones y verbalizaciones”.

“De la formulación de Mijail Bajtin se desprende que para la comunicación y en la comunicación cotidiana, en toda comunicación, lo que debe perderse al sujeto hablante no es tanto tener conciencia de su lengua, sino más **conciencia de su yo parlante y del contexto social de sus enunciados**; dicho de otra manera, **tener conciencia de su enunciación, de su discurso**.”

“La comprensión de la comunicación lingüística a partir de esta nueva visión impone que se tomen en consideración aspectos del funcionamiento del discurso, los cuales enmarcan el comportamiento comunicativo del hablante, y que toda metodología de la enseñanza de la lengua ha de tener en cuenta. Un primer aspecto que **al hablante no se le enseña su lengua en la escuela: él la trae ya aprendida desde su horizonte social e impresa en la profundidad de su personalidad y de sus vivencias personales**. El funcionamiento de la comunicación lingüística parte de ese fenómeno de individualización social, mediante el cual un grupo social adquiere cierto número de particularidades de discurso que permiten reconocer un miembro de ese grupo. La escuela, a través de la enseñanza formal, reguladora, sólo pretende lograr una homogeneización, desde la “lengua culta”, de las

individualizaciones social, mediante el cual un grupo social adquiere cierto número de particularidades de discurso que permiten reconocer un miembro de ese grupo. La escuela, a través de la enseñanza formal, reguladora sólo pretende lograr una homogeneización, desde la “lengua culta”, de las individuaciones; pero no lograr suprimirlos.

“Enriquecimiento y creatividad debe ser efectivamente, el objetivo de toda teoría y toda pedagogía de la lengua como discurso. Para esto es necesario partir del concepto de historicidad, noción clave de la comunicación lingüística en cualquiera de sus realizaciones. Tres historicidades deben tenerse en cuenta. Historicidad de los enunciados que se leen en la clase de comprensión. A partir de ellos la lengua se presenta como cultura, como ideología, como historia social, historia del sujeto escritor e historia de la lengua”.

“Llegamos así a la historicidad más importante de la comunicación lingüística: la historicidad de la enunciación del hablante. Por la enunciación, una lengua es cada vez más actualizada y cada vez más renovada, desde la perspectiva vital subjetiva y social de cada sujeto... La enunciación se realiza en diálogo, función dinámica, intersubjetiva y social, que simboliza la comunicación lingüística. El diálogo es la condición constitutiva de la persona; el lenguaje no es posible sino porque cada locutor se pone como sujeto y remite a sí mismo como **yo** en su enunciación. A la vez, el yo plantea otra persona, **tú**, que se vuelve un eco del que dice tú. La estructura del diálogo y los rasgos que lo definen como historicidad de la comunicación lingüística fundada en la enunciación, deben servir de pauta para toda la pedagogía de la lengua. La estructura del diálogo se basa en la confluencia de dos elementos fundamentales, presentes en todo enunciado: una parte verbal expresada, y una parte verbal extraverbal, inexpresada, pero sobreentendida, en forma de situación, auditorio y subjetividad. En el proceso de comunicación lingüística y en cualquier acto de habla de cualquier tipo esos diferentes elementos se polarizan, se dinamizan, entra en tensión, haciendo de la enunciación una dramatización. He ahí la palabra clave, dramatización; ella debe conducirnos a la enseñanza de la lengua como creatividad. La lengua se dramatiza cada vez que en el diálogo, bajo forma directa de la conversación, o bajo la forma directa de la exposición, entran en juego el contexto lingüístico y el contexto extra-lingüístico. La escritura, la redacción, es una actividad dramática, y para que ella se realice en condiciones de creatividad, no de dictado o de pura imitación, es necesario que en la clase de lengua estén presentes las condiciones de esta dramatización. Quiere decir esto que hace falta una pedagogía situacional, que recree, represente al sujeto hablante en situaciones de comunicación, para que pueda escribir, redactar, con originalidad, interés, inteligencia. El sujeto debe sentir, vivir, pensar, relacionar con su contexto social, lo que habla o escribe”.(354)

El sujeto como hablante es poseedor de la lengua en función de una historicidad que lo involucra en lo biológico, lo mental y lo social, y su especificidad como lengua viva en el sujeto está en relación a los significados que él construye en el interior de lo que se supone universal normativo, y en relación directa con su entorno, otros sujetos, la cultura que es parte de él. En

tal sentido la construcción de la lengua es un proceso en cada sujeto, de manera múltiple, vista como resultado de un acto de comunicación que trasciende la palabra o el pensamiento, es un acto integral orgánico-social y por tanto un componente de la “pedagogía del encuentro” como diálogo para superar la fragmentación impuesta, pero sobre todo asumir más plenamente la autociencia, la identidad plena en el acto de reafirmación cotidiana de la subjetividad.

Debemos, pues, delimitar “los castellanos”. José Luiz Saez, S.J. pone el siguiente ejemplo: “Los fieles dominicanos están acostumbrados a oír la palabra de Dios en un castellano que no es el suyo, sino el de los conquistadores”.(355) Esta realidad pretende imponer la cultura hegemónica en la lengua y por ende en la cotidianidad al través de una normatización del sistema escolar. Ana Milagros Fabián, José Rafael García y Bernardo Fabián nos dicen:

“La gramática normativa, por su parte, se ha regido por este proceder retoricista que pretende lograr una homogeneización de las individuaciones sociales desde la lengua llamada “cultura”. Trata de imponer el aprendizaje de la lengua a través de “modelo de corrección”.

“Por eso, la norma no es propiamente lingüística: **tiene que ver con lo empírico, lo pragmático, con el aspecto activo del uso y actualización sincrónica de los diferentes conocimientos.** Ella es translingüística porque está orientada hacia el comportamiento de los hablantes, hacia la relación del sujeto con su entorno. Desde este punto de vista, la lengua no es una inminencia, sino que tiene una implicación social: su uso”.

“La norma está mediatizada por el ambiente socio-cultural del hablante en el acto de la comunicación lingüística”, según César Hernández Alonso, y el límite es la comprensión, la comunicación dentro del uso de la comunidad”.

“Cabe preguntarse, entonces, si esa diversidad de usos de la lengua debe o no ser enseñada. La escuela hasta el momento sólo ha pretendido enfrentar las diferencias lingüísticas prescribiendo los patrones fijos y establecidos de la lengua culta, cuya normativa está fundamentada en la corrección, la ortografía, y el “buen uso”.

“...La escuela no ha tomado ni toma en cuenta los sociolectos de los estudiantes, de su contexto familiar y social. Hay aspectos léxicos, fonéticos y sintácticos que han sido considerados por los sociolingüistas como diferenciadores de la lengua dominicana, pero que la norma escolar reprime por considerarlos “bajos”, “incorrectos” o “arcaicos”. Por ejemplo, en el aspecto léxico son consideradas arcaicas voces como “arandela”, “manco”, “prenda”, “zoquete”, “alzarse”, “gabear”, etc. que son de uso corriente. En aspecto fonético hay vocalización de la /r/ y /l/: “poique”, “cualquier”, “aigo”, etc.; supresión de la /d/ y /s/: “onde”, “ute”; aspiración de la /h/: “hacha”, “jice”, “hiede”, etc., que son usos de la lengua característicos de algunas regiones y de los campesinos dominicanos. En el aspecto sintáctico, por ejemplo, el empleo excesivo de pronombres: “ese candidato, aunque él quiere hacer

cambios, aunque él tenga sus ideas, él no va a poder hacer esos cambios”; la preferencia por uso de alguno nexos, tales como: “que”, “cual”, “como”, “ya que”, “pues”, etc. Están también los refranes y expresiones populares, por ejemplo: “entregar los papeles”, “más vale creerlo que averiguarlo”, etc.

“Estos hábitos lingüísticos o expresiones populares usados por diferentes grupos de nuestro país constituyen variedades lingüísticas regionales consideradas “incorrectas”, si se toma como modelo la lengua “cultura”. Nosotros creemos que esos sociolectos deben ser respetados por la escuela permitiendo la expresión y la comunicación consciente a través de ellos. Ninguna norma debe ser impuesta, sino que el estudiante la asuma con libertad en el proceso de aprendizaje. Todas las normas existentes deben ser conocidas y empleadas en los actos comunicativos según las situaciones a que se vea sometido el hablante”.(356)

Las culturas extractoras, las de los conquistadores y sus sucesores, operan en la lengua para deculturar y aculturar, mientras las culturas populares operan en la lengua para darle una especificidad dentro de sus culturas. Por ello la lengua se ha constituido en un campo de de los diversos sociolectos y en conflicto con la lengua “cultura” o normatizada para la “excelencia” del poder, en la medida en que los contenidos simbólicos de poder se dan, están, en lo “culto”, son lo “culto”.

La vulneración de la lengua “cultura”, es en parte, una asunción del “doble sentido”, es el saber empírico, pragmático, del saber cotidiano y popular que se eleva y busca su propio léxico o modalidades, para afirmar su identidad popular en relación a lo “culto”, los otros, los de más allá, los de arriba, dándole a su léxico propio el acompañamiento gestual “como una subsección del habla popular” (357) e impregnado de frases, dichos, refranes, desde “abrir los ojos”, “acotejarse”, “por si las moscas”, “aguaje”, “a la gente no hay quien la entienda”, “culebro”, “allante”, “amaraco”, “andar con cuatro ojos”, “a otro perro con ese hueso”, “apunta para otro lado”, “aquí jodío”, “ser blanco es una profesión”, “el blanco es blanco y lo demás es penderá”, “bronco”, “chivo”, “busca uno lo que no se le ha perdido”, “cada cabeza es un mundo”, “cayó como una guanábana”, “caer uno de indio”, y miles de vocablos y expresiones más(358) la mayoría de las cuales la lengua “cultura” no acepta, condena y margina porque expresan el perfil de la sobrevivencia y sus esfuerzos, como lo hace la escuela que pretende ser una prolongación normativa de la cultura de los “cultos” y por ello fracasa en la cultura popular, porque el sociolecto de ésta es “del otro mundo”, del que no es oficial. Pero sin embargo es y lucha por seguir siéndolo.

Pobre, excluido, campesino o ser humano pobre en la ciudad, oprimido, engañado, se defiende, lucha, se refugia, eclosiona en las grandes coyunturas, desconfiado, pero solidario y relacionado, busca arraigarse, llora, ríe, aparece manso pero es capaz de la rebelión, siempre se ha rebelado en realidad, saberes mágicos, empíricos y técnico-científicos lo acompañan y le permiten sobrevivir, explicarse, montar sobre la incredulidad y la frustración, oscilando el peso de ello al calor de los momentos, larga espera de quinientos años, **su identidad es su opresión y sus múltiples intentos de sobrevivencia y**

liberación. Esos son los dominicanos, lo dicen con sus vidas, con su cultura populares, y ello no puede normatizarse ni escolarizarse.

José Alcántara Almánzar concluye de la misma manera en que lo hacemos nosotros: “Este cuadro revela que, hoy como nunca, la República Dominicana presenta una acentuada diversidad sociocultural, caracterizada por las oposiciones: la cultura de élite versus la cultura popular. Y en medio de esos dos polos, una amplia gama de expresiones culturales disímiles que se presentan como sostenedores del orden existente o cuestionadotas del estado de cosas actual. Oportunidad y marginación, pasividad y rebeldía, alienación y valoración de lo nuestro, antivalores y valores auténticos son algunas de las expresiones de esa cultura múltiple, plural, **contradictoria** y dinámica que coexisten en el seno de la sociedad dominicana de hoy”.(359)

CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

139. Castro, Nils. Penetración Cultural, Genocidio Cultural, Política Cultural. Subrayando. Selecciones Culturales. Santo Domingo, s.f. s.p.i.
140. IBID. Págs. 4 y 5.
141. Torres Rivas, Edelberto. La Nación: Problema Teóricos e Históricos. Estado y Política en América Latina. Ed. Norbert Lechner. Ed. Siglo XXI. 1981. Pág. 121.
142. IBID. Pág. 122.
143. IBID. Pág. 127.
144. Evers, Tilman. El Estado en la Periferia Capitalista. Ed. Siglo XXI. Págs. 79 y 81.
145. Fannon, Frantz. Los Condenados de la Tierra. Fondo de la Cultura Económica (FCE). México, 1977. Págs. 136 y 137.
146. IBID. Pág. 137.
147. Peronnet, Michel. Los Condenados de la Tierra. Fondo de la Cultura Económica (FCE). México 1977. Págs. 136 y 137.
148. Sieyes, Emmanuel. Qué es el Tercer Mundo? Ensayo sobre los Privilegios. Alianza Editorial. 1989. Págs. 88 y 89.
149. Trotsky, León. Ob. Cit. Pág. 40.
150. Zaiter Mejía, Alba Josefina; Cairo Zabala, Nélida; Valieron, Julio Leonardo. Sociedad, Cultura e Identidad en República Dominicana. UASD. 14 de Junio de 1988.
151. IBID. Págs. 20 y 22.
152. Liviano, Alejandra. Identidad Nacional: Algunos Elementos para su Comprensión. Centro Poveda. 1989. Págs. 11 y 12.
153. Zaiter, Cairo, Valieron. Ob. Cit. Pág. 22.
154. IBID. Pág. 29.
155. Lara Figueroa, Celso. Apuntes Teóricos sobre la Investigación de la Cultura Popular en América Latina. S.f., s.p.i. Pág. 36.

156. Fernández, Florestán. La Revolución Burguesa en Brasil. Siglo XXI. 1978. Pág. 35.
157. Zaiter, Cairo, Valieron. Ob. Cit. Pág. 34.
158. Rodríguez, Antonio; Hernández, Lourdes. Estudio Descriptivo del Prejuicio Étnico Antihaitiano en la Comunidad de Jimaní (Provincia Independencia) en el Año 1990. Tesis de Maestría en Psicología. Facultad de Humanidades. UASD. 1991. Pág. 64.
159. Fanón, Frantz. Peau Noire, Masques Blancs (Escucha Blanco). Ed. Terra Nova. 1970. Pág. 147.
160. Moreno Fragnals, Manuel. Aportes Culturales y Deculturación. La Historia como Arma. Ed. Crítica. 1983. Pág. 25.
161. Centro Poveda. Reflexiones en Torno a la Identidad del Maestro Dominicano. Editora Búho. 1988. Pág. 15.
162. Fanon, Frantz. Ob. Cit. Pág. 73.
163. IBID. Pág. 65.
164. Rodríguez, Antonio; Hernández, Lourdes. Ob. Cit. Pág. 64.
165. IBID. Pág. 67.
166. González Canalda, María Filomena; Silié, Rubén. La Nación Dominicana en la Enseñanza de la Historia a Nivel Primario. EME-EME. Vol. XIV. No. 79. Julio-Agosto 1985. Pág. 17.
167. IBID. Pág. 23.
168. Cardoso, Ciro F.S.; Pérez Brignoli, Héctor. Historia Económica de América Latina. Tomo I. Editorial Crítica. 1981. Pág. 157.
169. Cassá, Roberto. Los Taínos en la Española. Ed. UASD. 1974. Pág. 123.
170. IBID. Pág. 115.
171. Weinberg, Gregorio. Modelos Educativos en la Historia de América Latina. Kapelusz. UNESCO, CEPAL, PNUD, BCP. 1984. Pág. 24.
172. Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 170.
173. IBID. Pág. 177.
174. De Utrera, Fray Cipriano. Universidades. Padres Franciscanos Capuchinos. Santo Domingo. MCMXXXII. Pág. 9.

175. IBID. Pág. 14.
176. IBID. Pág. 15.
177. Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 220.
178. Moya Pons, Frank. Historia Colonial en Santo Domingo. UCMM. 1974. Pág. 16.
179. Deive, Carlos Esteban. La Mala Vida. Fundación Cultural Dominicana. Ed. Taller. Pág. 22.
180. Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 221.
181. IBID. Pág. 221.
182. IBID. Pág. 223.
183. IBID. Pág. 224.
184. Cassá, Roberto. Historia Social y Económica de República Dominicana. Tomo I Ed. Alfa & Omega. Pág. 68.
185. IBID. Pág. 69.
186. Moreno Fraginalls, Manuel. Ob. Cit. Pág. 31.
187. Cardoso, Ciro; Pérez Brignoli, Héctor. Ob. Cit. Pág. 205.
188. Moya Pons, Frank. Ob. Cit. Pág. 79.
189. Moreno Fraginalls, Manuel. Ob. Cit. Pág. 43.
190. Cardoso, Ciro; Pérez Brignoli, Héctor. Ob. Cit. Pág. 205.
191. Casimir, Jean. Cultura y Política en América Latina. Siglo XXI. 1990. Pág. 211.
192. Deive, Carlos Esteban. Los Guerrilleros Negros. Fundación Cultural Dominicana. Ed. Taller. 1989. Pág. 261.
193. IBID. Pág. 264.
194. IBID. Pág. 265.
195. Bastide, Roger. Las Américas Negras. Alianza Editorial. 1969. Pág. 53.

196. Deive, Carlos Esteban. La Herencia Africana en la Cultura Dominicana Actual. Ed. Amigo del Hogar. Pág. 113.
197. Rodríguez Demorizi, Emilio. Sociedades, Cofradías, Escuelas, Gremios y Otras Corporaciones Dominicanas. Academia Dominicana de la Historia. Vol. XXXV. 1975. Pág. 154.
198. Villar, Pierre. Historia de España. Ed. Crítica-Grijalbo. 1978. Pág. 46.
199. IBID. Pág. 39.
200. Moreno Fragnals, Manuel. Ob. Cit. Pág. 167.
201. Sáez, José Luis. La Iglesia frente al Esclavo en Santo Domingo (1501-1683). Estudios Sociales Nos. 79 y 80. Enero-Julio 1990. Págs. 5 y 6.
202. Deive, Carlos Esteban. Ob. Cit. Pág. 6.
203. Sáez, José Luis. Ob. Cit. Pág. 6.
204. Landolfi, Ciriaco. Introducción al Estudio de la Historia de la Cultura Dominicana. Ed. UASD. 1977. Pág. 141.
205. Deive, Carlos Esteban. Los Guerrilleros Negros. Pág. 21.
206. IBID. Págs. 25, 26 y 36.
207. IBID. Pág. 44.
208. IBID. Pág. 273.
209. IBID. Pág. 276.
210. Sáez, José Luis. Ob. Cit. Pág. 12.
211. Moya Pons, Frank. Ob. Cit. Pág. 92.
212. Veloz Maggiolo, Marcio. Sobre Cultura Dominicana y Otras Culturas. Ensayos. Ed. Alfa & Omega. 1977. Págs. 14 y 15.
213. Landolfi, Ciriaco. Ob. Cit. Pág. 170.
214. Moya Pons, Frank. Ob. Cit. Págs. 113 y 115.
215. Landolfi, Ciriaco. Ob. Cit. Pág. 181.
216. IBID. Pág. 181.

217. Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 107.
218. Silié, Rubén. El Hato y el Conuco: Contexto para el Surgimiento de la Cultura Criolla. Ensayos de Cultura Dominicana. Imp. Amigo del Hogar. 1988. Pág. 149.
219. González, Raimundo. El Campesinado Arcaico en el Siglo XVIII. V Congreso Nacional de Historia. Octubre 1991. Intervención Grabada.
220. Moya Pons, Frank. Ob. Cit. Págs. 208 y 215.
221. Bosch, Juan. Composición Social Dominicana. Ed. Arte y Cine. 1970. Págs. 48 y 54.
222. IBID. Pág. 94.
223. De Utrera, Fray Cipriano. Ob. Cit. Pág. 159.
224. Peguero, Luis Joseph. Historia de la Conquista de la Isla Española de Santo Domingo. Museo de las Casas Reales. 1975. Tomo II. Pág. 272.
225. Silié, Rubén. Ob. Cit. Pág. 162.
226. Entrevista a Marcio Meloz Maggiolo. En: El Origen del Criollo y la Nación Dominicana. Cruz, Karina; Surribás de Jesús, Lisette; Surribás, Alma. Monografía. Historia Dominicana I. Facultad de Ciencias Sociales. INTEC. Diciembre de 1990.
227. Entrevista a Marcio Veloz Maggiolo. En: El Origen del Criollo y la Nación Dominicana. Cruz, Karina; Surribás de Jesús, Lisette; Surribás, Alma. Monografía. Historia Dominicana I. Facultad de Ciencias Sociales. INTEC. Diciembre de 1990.
228. Moya Pons, Frank. Ob. Cit. Pág. 149.
229. Silié, Rubén, Ob. Cit. Pág. 163.
230. Zavaleta Mercado, René. Lo Nacional-Popular en Bolivia. Siglo XXI. 1989. Págs. 37 y 39.
231. Landolfi, Ciriaco. Ob. Cit. Págs. 220 y 221.
232. IBID. Pág. 226.
233. IBID. Pág. 229.
234. Cardoso, Ciro; Pérez Brignoli, Héctor. Historia Económica de América Latina. Tomo II. Editorial Crítica. 1979. Pág. 8.

- 235.** IBID. Págs. 11 y 26.
- 236.** Bosch, Juan. Ob. Cit. Pág. 108.
- 237.** Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 117.
- 238.** Villar, Pierre. Ob. Cit. Pág. 77.
- 239.** Landolfi, Ciriaco. Ob. Cit. Pág. 240.
- 240.** Cassá, Roberto. Actualidad y Perspectiva de la Cuestión Nacional en la República Dominicana. Editorial Alfa & Omega. 1986. Ob. Cit. Págs. 28 y 29.
- 241.** Bosch, Juan. Ob. Cit. Pág. 47.
- 242.** Cassá, Roberto. Et-al. Ob. Cit. Págs. 29 y 30.
- 243.** Cassá, Roberto. Historia Económica y Social de la República Dominicana. Tomo II. Editorial Alfa & Omega. 1991.
- 244.** IBID. Pág. 22.
- 245.** Vitale, Luis. Hacia una Historia del Ambiente en América Latina. Nueva Sociedad. 1983. Pág. 77.
- 246.** Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 30.
- 247.** Moya Pons, Frank. Ob. Cit. Pág. 344.
- 248.** Rodríguez Demorizi, Emilio. Ob. Cit. Pág. 174. (Ver también: Landolfi, Ciriaco et-al. La Sociedad Dominicana durante la Primera República. UASD. 1977. Pág. 192).
- 249.** Fiallo Billini, José Antinoe; Germán de Sosa, Alejandrina. Ob. Cit. Pág. 20.
- 250.** IBID. Pág. 21.
- 251.** Landolfi, Ciriaco. Ob. Cit. Pág. 192.
- 252.** Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 47.
- 253.** Rodríguez Demorizi, Emilio. Actos y Doctrinas del Gobierno de la Restauración. Vol. XV. Academia Dominicana de la Historia. Ed. El Caribe. 1963. Pág. 27.
- 254.** IBID. Pág. 60.

- 255.** IBID. Pág. 120.
- 256.** Soboul, Albert. Comprender la Revolución Francesa. Editorial Crítica. 1983. Pág. 258.
- 257.** Gómez Pérez, Luis. Relaciones de Producción Dominantes en la Sociedad Dominicana (1875-1975). Ed. UASD. 1977. Pág. 49.
- 258.** IBID. Págs. 36 y 37.
- 259.** Hoetnik, H. El Pueblo Dominicano. 1850-1900. UCMM. 1991. Pág. 287.
- 260.** Moreno Fragnals, Manuel. Ob. Cit. Pág. 68.
- 261.** Rodríguez Demorizi, Emilio. Informe de la Comisión de Investigación de los E.U.A. en Santo Domingo en 1871. Ed. Montalvo. Ciudad Trujillo. 1960. Pág. 73.
- 262.** IBID. Pág. 348.
- 263.** IBID. Pág. 73.
- 264.** Hazard, Samuel. Santo Domingo, Su Pasado y Su Presente. 1873. New York. Sociedad de Bibliófilos. 1974. Pág. 344.
- 265.** IBID. Pág. 374.
- 266.** Hoetnik, H. Ob. Cit. Pág. 40.
- 267.** Cassá, Roberto. Acerca del Surgimiento de Relaciones Capitalistas en la República Dominicana. Realidad Contemporánea. Año 1. No. 1. Octubre-Diciembre 1975. Editora Alfa & Omega.
- 268.** Báez Evertz, Frank. La Formación del Sistema Agroexportador en el Caribe: República Dominicana y Cuba: 1515-1898. Ed. UASD 1986. Pág. 178.
- 269.** Cassá, Roberto. Ob. Cit. Págs. 40 y 41.
- 270.** Bekerman, Gerad. Vocabulario Básico del Marxismo. Ed. Crítica-Grijalbo. 1983. Pág. 45.
- 271.** IBID. Págs. 47 y 48.
- 272.** Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 50.
- 273.** Rodríguez Demorizi, Emilio. Hostos en Santo Domingo. Vol. I. Imp. J. R. García, Sucs. Ciudad Trujillo. 1939. Págs. 159 y siguientes.

274. Abad, José Ramón. Reseña General Geográfico Estadística. Imprenta la García Hermanos. 1888. Pág. 263.
275. Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 51.
276. Hoetnik, H. Ob. Cit. Pág. 38.
277. Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 52.
278. Hoetnik, H. Ob. Cit. Pág. 54.
279. Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 54.
280. Hoetnik, H. Ob. Cit. Págs. 242 y 243.
281. Moreno Fraginalls, Manuel. Ob. Cit. Págs. 68 y 69.
282. Morrison, Ramón. Legislación Educativa Dominicana. UASD. ADP. 1987. Pág. 86.
283. Cassá, Roberto. Historia Social y Económica. Tomo II. Pág. 149.
284. Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 71.
285. Abad, José Ramón. Ob. Cit. Págs. 155 y 156.
286. IBID. Pág. 165.
287. Hoetnik, H. Ob. Cit. Pág. 246.
288. Rodríguez Demorizi, Emilio. Sociedades, Cofradías, Escuelas. Ob. Cit. Pág. 196.
289. Cassá, Roberto. Historia Económica y Social. Ob. Cit. Pág. 181.
290. Hoetnik, H. Ob. Cit. Pág. 215.
291. Hostos, Eugenio María. Tratado Moral. ONAP. 1982. Págs. 176 y 217.
292. Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 73.
293. IBID. Págs. 74, 79 y 80.
294. Calder, Bruce J. The Impact of Intervention, The Dominican Republic Durign the U.S. Ocupation of 1916-1924. University of Texas Press. Austin. 1984. Págs. 36, 37 y 39. Existe versión en español de la Fundación Cultural Dominicana.
295. IBID. Pág. 121.

- 296.** IBID. Pág. 151. Traducciones Libres.
- 297.** Rodríguez Demorizi, Emilio. Lengua y Folklore de Santo Domingo. UCMM. 1975. Págs. 94, 133, 156, 157, 191, 204,226 y 303.
- 298.** Burks, Arthur. El País de las Familias Multicolores. Sociedad Dominicana de Bibliófilos. 1990. Págs. 46 y 117.
- 299.** Cassá, Roberto. Movimiento Obrero y Lucha Socialista en República Dominicana. Editora Taller. 1991. Pág. 103.
- 300.** IBID. Pág. 104.
- 301.** IBID. Pág. 105.
- 302.** Rodríguez Demorizi, Emilio. Ob. Cit. Pág. 139.
- 303.** Hoetnik, H. Ob. Cit. Págs. 332 y 338.
- 304.** Pérez, Arnaldo; Delgado, José; Caro, Lina. Recopilación Labor del Partido Nacionalista (1923-1926). Monografía. INTEC. Facultad de Ciencias Sociales. Historia Dominicana II. Julio-Septiembre 1991.
- 305.** Cassá, Roberto. Capitalismo y Dictadura. Ed. UASD. 1982. Págs. 353 y siguientes.
- 306.** IBID. Pág. 81.
- 307.** Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 98.
- 308.** IBID. Pág. 107.
- 309.** Cassá, Roberto. Ob. Cit. Pág. 93.
- 310.** IBID. Pág. 310.
- 311.** IBID. Pág. 755.
- 312.** IBID. Pág. 756.
- 313.** Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 165.
- 314.** Bodden, Rolando. Antecedentes y Perspectivas de las Políticas sobre Ciencia y Tecnología en República Dominicana. Ciencia y Sociedad. Vol. XVI. No. 1. Enero-Marzo 1990. INTEC. Págs. 15 y 16.

315. De Láncer, Víctor Hugo. Aparato Educativo, Estado y Reproducción: El Caso Dominicano. Período 1959-1984. Ed. UASD. 1987. Pág. 14.
316. Mercedes Contreras, Ayacx. Dinámica Urbana en la Década de los 80's Concentración del Ingreso, Segregación Espacial y Exclusión Social. Estudios Sociales No. 83. Año XXIV. Enero-Marzo 1991. Pág. 38.
317. Fiallo Billini, Alberto y José Antinoe. Igualdad de Oportunidades y Movilidad Social en el Sistema Educativo. Plan Educativo. Cuarta Sesión. Mimeografiado. 13 de Julio de 1989. Págs. 3 y siguientes.
318. Fiallo Billini, Alberto et-al. Ob. Cit. Págs. 3 y siguientes.
319. IBID. Págs. 3 y siguientes.
320. IBID. Págs. 3 y siguientes.
321. IBID. Págs. 3 y siguientes.
322. Cela, Jorge; Duarte, Isis; Gómez, Carmen Julia. Población, Crecimiento y Barrios Marginados en Santo Domingo, D. N. IDDI. Fundación Friedrich Ebert. Foro Urbano. CENAPEC. 1988. Pág. 21.
323. IBID. Pág. 30.
324. Sáez, José Luis. Tres Décadas de Cultura Dominicana (Bajo el Signo de la Comunicación Masiva). Estudios Sociales No. 55. 1984. Pág. 79.
325. Cela, Jorge. Democracia Participativa: Alternativa a la Cultura de la Frustración. Mecnografiado. Fue publicado en el mes de Noviembre de 1990 en el diario "Hoy". Pág. 1.
326. IBID. Pág. 2.
327. Cela, Jorge et-al. Educación y Cultura Urbana en la Ciudad de Santo Domingo. Plan Educativo No. 13. Octubre 1991. Pág. 12.
328. Gómez Pérez, Luis. Ob. Cit. Pág. 226.
329. Bodden, Rolando. Ob. Cit. Pág. 11.
330. Cela, Jorge et-al. Ob. Cit. Págs. 28 y 29.
331. Portorreal, Fátima Inmaculada. Subordinación, Resistencia y Estrategias de Lucha de las Obreras Textiles de la Zona Franca de "San Isidro" (Estudio de Caso, 1989). UASD. 1991. Pág. 108.

332. Añil, Krist; Hichez, Odessa; Ramírez, Maridic. La Creatividad. Trabajo Práctico de la Aisgnatura Psicología Cognoscitiva II. Escuela de Psicología. INTEC. Introducción. 1991.
333. IBID. Entrevista al Psicólogo Apolinar Rivas.
334. Schutz, Eike Jacob. Aprender de los Pobres. Estudios Sociales No. 83. Enero-Marzo 1991.I Pág. 67.
335. Martínez, Regino. La Lucha por la Tierra: Fé, Cultura y Solidaridad (La Experiencia de Sanché). Estudios Sociales No. 86. Oct.-Dic. 1991. Págs. 67 y 68.
336. IBID. Pág. 67.
337. Conferencia Dominicana de Religiosos (CONDOR). Cultura e Identidad Nacional. Estudios Sociales No. 62. Oct.-Dic. 1985. Pág. 62.
338. IBID. Págs. 68 y siguientes.
339. Bajtin, Mijail. La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento. Alianza Universidad. 1986. Págs. 10 y 11.
340. González, Abercio; Espinal, Andrés. Aporte para un Estudio de los Rasgos Antropológicos del Sureño Dominicano. Estudios Sociales No. 4. Año VII. Oct.-Dic. 1974. Págs. 191 y siguientes.
341. García Tamayo, Eduardo. Cultura Campesina en la Frontera Norte. Estudios Sociales No. 55. 1984. Págs. 43 y siguientes.
342. Escaño, Cristino; Zagul, Jesús; Pantaleón, David. Organización Social y Cultura Popular. Estudios Sociales No. 55. Enero-Marzo 1984. Págs. 12 y siguientes.
343. Cela, Jorge. Tengo un Dolor en la Cultura. Estudios Sociales No. 56. Págs. 23 y siguientes.
344. Ianni, Vanna. Una Mirada a la Cultura Política Dominante. Suplemento El Siglo. No. 1, No. 35. Jueves 8 de Marzo de 1990. Pág. 2.
345. Barbín, Lucas. La Sociedad Fragmentada. Nueva Sociedad No. 111. Enero-Febrero 1991. Pág. 101.
346. IBID. Pág. 102.
347. Capriles, Osvaldo. Comunicación y Cultura en el Reino del Blg Brother. Nueva Sociedad No. 71. Marzo-Abril 1984. Pág. 51.

- 348.** Monsivais, Carlos. La Cultura Popular en el Ámbito Urbano: El Caso de México. FELAFACS. 1989. Págs. 113 y siguientes.
- 349.** Chain Herrera, Jorge; Meléndez Espinal, César. Ideas, Creencias y Prácticas sobre Salud-Enfermedades: Los Guandules de Santo Domingo. Estudios Sociales No. 55. Enero-Marzo 1984. Págs. 29 y siguientes.
- 350.** Gramsci, Antonio. Introducción a la Filosofía de la Praxis. Ob. Cit. Pág. 11.
- 351.** Henríquez Ureña, Pedro. El Español en Santo Domingo. Ed. Taller. 1975. Págs. 55 y siguientes.
- 352.** Jiménez Sabater, Max. Más Datos sobre el Español de la República Dominicana. Ed. INTEC. 1975. Pág. 38.
- 353.** Matos Moquete, Manuel. La Cultura de la Lengua. Ed. Taller. 1987. Págs. 18 y siguientes.
- 354.** IBID. Págs. 18 y siguientes.
- 355.** Sáez, José Luis. Lenguaje, Literatura y Realidad Social. Estudios Sociales No. 43. Julio-Septiembre 1978. Págs. 191 y siguientes.
- 356.** Fabián, Ana Milagros; García, José Rafael; Fabián, Bernarda. Norma Lingüística y Norma Escolar. La Enseñanza del Español en República Dominicana. Ciencia y Sociedad. No. 4. INTEC. Vol. XIII. Octubre-Diciembre 1988. Págs. 498 y siguientes.
- 357.** Rodríguez Demorizi, Emilio. Del Vocabulario Dominicano. Ed. Taller. 1983.
- 358.** Alcántara Almánzar, José. Ob. Cit. Págs. 180 y 181.