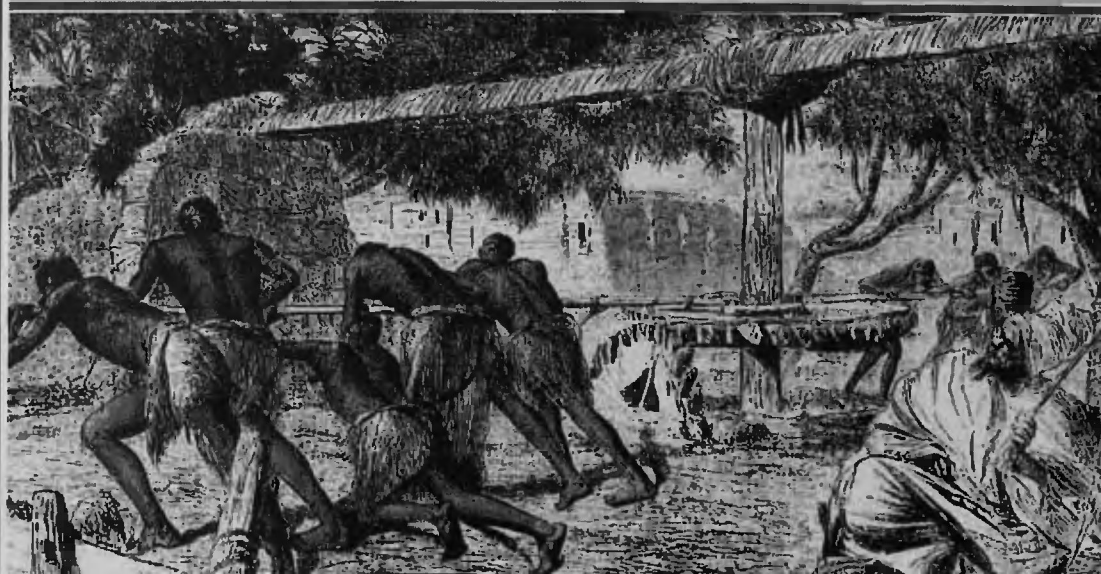


# Marcio Veloz Maggiolo

## LA CULTURA DOMINICANA momentos formativos





## Marcio Veloz Maggiolo

Santo Domingo, 1936. Premio Nacional de Literatura (1996) por su obra completa. Antropólogo, novelista, poeta y ensayista. Graduado de Historia de América en la Universidad Complutense de Madrid (1970) y de Filosofía en la Universidad de Santo Domingo (1962). Ha ejercido como profesor universitario y ha sido diplomático en varias ocasiones (Italia, México, Perú, Egipto y Bolivia).

Se le considera el más importante narrador dominicano. Ha ganado cinco veces el Premio Nacional de Novela, una vez el de Cuentos, y una vez el de Poesía. Ganó en 1996 el “Premio al libro del año” por sus memorias barriales sobre la dictadura de Trujillo, bajo el título *Trujillo, Villa Francisca y otros fantasmas*. En el año 2004, *La mosca soldado* fue finalista del Premio José Manuel Lara, de España, conjuntamente con *Historia de mis putas tristes*, de Gabriel García Márquez; *2666*, de Roberto Bolaño, y *Castillos de cartón*, de Almudena Grandes.



# **LA CULTURA DOMINICANA**

## **momentos formativos**

AGN-241  
306.2283  
V443C  
2012

# **LA CULTURA DOMINICANA** **momentos formativos**

**MARCIO VELOZ MAGGIOLO**

AVANCE 2018

101

101

# UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

## INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y ENSEÑANZA

Copyright © Marcio Veloz Maggiolo, 2012

Título original: *La cultura dominicana. Momentos formativos*

Dirección editorial: Bismar Galán

Imagen de portada: *Amerigo Vespucci y América*. (Dibujo de Jan van der Straet, grabado por Théodore Galle, 1589).

Editorial UNIBE

Universidad Iberoamericana

Avenida Francia # 129

Apartado Postal 22333

Santo Domingo, República Dominicana.

ISBN: 978-99934-48-34-1

Impreso en República Dominicana  
por Serigraf, S.A.

## ÍNDICE

### **PALABRAS LIMINARES /13**

El “nosotros” /13

### **INTRODUCCIÓN /19**

### **CAPÍTULO I.- REFERENCIAS FUNDAMENTALES /21**

El espacio caribeño /21

La visión etnocéntrica /22

Nuestra razón isleña /26

### **CAPÍTULO II.- LAS SOCIEDADES INICIALES /29**

Las sociedades iniciales y las culturas tempranas /29

Los modelos sociales originarios /33

Banwari (Trinidad) /33

Belice /33

Las culturas agrícolas /34

Las sociedades indígenas, tierra y alimentos /37

La sociedad taína. Resumen /40

### **CAPÍTULO III.- UNA RUPTURA HISTÓRICA /47**

La llegada del europeo /47

El arte aborígen /49

La ruptura de las formas estéticas /51

Los primeros mestizajes /54

Adaptaciones culturales hispano-indígenas /58

Santo Domingo (1497-1498) /60

La ciudad de Ovando /62  
 La economía inicial de la Colonia /65

**CAPÍTULO IV.- PRIMER ASOMO DE IDENTIDAD /67**

1605-1606. El primer asomo de identidad /67  
 Crisis en el siglo XVII /70  
 La diferencia isleña /74  
 Las primeras confrontaciones con Haití /77  
 La primera identidad /79  
 La nueva conciencia nacional /80  
 Propuesta de una estructura social /85  
 Cultura y letras /86

**CAPÍTULO V.- PATRIA CRIOLLA /91**

La patria del criollo /91  
 Vida, festividad y herencias formativas /92  
 Calenda y fandango /100  
 Las serenatas o serenatos /103  
 Los compadrazgos /105

**CAPÍTULO VI.- LA REMISIÓN DE MATERIALES CULTURALES /107**

Los primeros bailes de sociedad /111  
 La supervivencia formativa /113  
 La etapa formativa borbónica y la cultura /114  
 Las repoblaciones como política borbónica /120  
 Datos para el “formativo” /121

**CAPÍTULO VII.- TRANSICIONES /131**

La transición criolla, S. XVII-XVIII /131  
 Un aparte canario /137

**CAPÍTULO VIII.- POBLADOS HATEROS /143**

**CAPÍTULO IX.- COSTUMBRES FORMATIVAS URBANAS /149**

Del formativo criollo /152

**CAPÍTULO X.- VIDA CRIOLLA /157**

Efectos culturales de la ocupación francesa /157

Sobre la consagración del mestizaje / 162

**CAPÍTULO XI.- VIDA DE LOS NEGROS /163**

Apuntes sobre la clasificación racial /167

Educación en el formativo /177

Efectos de la decadencia de la cultura borbónica dominicana /178

El bando de Tapia /179

El hombre dominicano en las crónicas francesas (1800-1809) /188

Siglos XVII y XVIII. Aspectos populares /193

El carnaval, mascaradas y carnestolendas /206

Vida festiva durante el siglo XVIII /212

Las peleas de gallo /213

El nacionalismo /215

Costumbres y herencias /223

La libertad festiva y el compadrazgo /229

Criollo y mestizo /230

**CAPÍTULO XII.- ALGUNAS MATRICES FORMATIVAS DE NUESTRA VIDA CULTURAL /233**

Algunos rescates /237

Literatura y Colonia /251

Cultura y regalismo /256

La criollización. Hacia el mundo mulato /260

**CAPÍTULO XIII.- RESUMEN HISTÓRICO /265**

**PALABRAS FINALES /283**

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS /285**



## PALABRAS LIMINARES

### El “nosotros”

En varios campos de las ciencias sociales y de la antropología se denomina “formativo” al período de la cultura en el que diversas manifestaciones se aglutinan para conformar una expresión de conjunto de la vida cotidiana y de la historia misma. El período “formativo” de una cultura es, por tanto, el conjunto de momentos en los cuales las bases de la misma, en sus comienzos de hibridación de diversas producciones socioculturales, se consolidan como parte de la identidad o las identidades de un conglomerado humano. Esa primera fase de identidad se concentra en el “nosotros”, modelo de integración que se basa en las ideas y usos de un grupo frente a un hecho social. El “nosotros” es un modelo de integración, por lo que en la medida en que crece, en esa medida integra socialmente. La identidad es mayor en la medida en que aceptamos mayores concepciones del “nosotros”.

Rasgos del pasado que siguen siendo funcionales y otros que lo han sido ocupan en la tradición espacios claves que, estudiados, nos permiten ver las raíces de muchos de los procesos, creencias,

vida y modelos de integración que son la base de nuestra manera de ver y entender la realidad, de manejarla y modificarla si se quiere, de interiorizar sus valores y aplicarlos. En todo “nosotros” prima una identidad colectiva latente, por pequeña que sea, y quizás ese “nosotros” pudiera proclamarse como el menor asomo de una identidad en formación.

Este volumen es producto de esta visión, que no es la tradicional. Una historia cronológica nos permite seguir el trayecto de “ítems” culturales, pero no nos explica, generalmente, la raíz de los mismos ni de dónde parten esas integraciones. No se pretende que este libro agote el inmenso tema que plantea la cultura en cualquier punto del planeta. Nos referimos a la cultura dominicana como una expresión histórica que encierra las resultantes de los “modos de vida” como base de nuestra concepción secuencial de lo que hemos sido. Dentro de esos modos de vida se perciben los “modos de trabajo”, las formas de sustento, el instrumental, las relaciones de producción y las de mejoría de la supervivencia que dan al trabajo sus características de creador de valores y a la adaptación humana, su manera de resolverlos.

Este libro ha podido ser más completo, pero es un esfuerzo para resumir aquello que el autor considera esencial para entender algunas de nuestras bases socioculturales. Lo integran, por así decirlo, anotaciones de cara a un libro de mayor y de más certero contenido. Creemos que en consecuencia y luego de manera más amplia, cuando ello sea posible, el análisis de cómo se integran los niveles formativos que este volumen recoge, podrá ser explicado con modelos capaces de darnos una orientación de la cultura como elemento que se aglutina en función de valores adoptados y/o creados a partir de una mezcla, integración y logro de la funcionalidad de los mismos.

Las sociedades en la medida en que se desarrollan se abocan al cambio de valores. Es claro que ese desarrollo genera contradicciones basadas en formas que intentan superar o modificar modelos

anteriores de dichas sociedades. Como bien dice George Foster en su obra *Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos*, FCE (México, 1964), el ensayo de las novedades llegadas por muchas vías promueve importantes contradicciones dentro de la cultura tradicional ya estable. Por lo tanto este trabajo no estaría completo si en un próximo estudio no se tratara a fondo lo que aparece en muchos casos disperso en este libro. Por ejemplo, la llegada de la cultura europea a Santo Domingo trajo elementos diversos de orden cultural a la vez que, por razones de adaptación humana, la misma tuvo que conformar un estilo de vida no soñado por sus representantes. La mezcla de estilos de vida y de valores que tenían cierta funcionalidad produjo parte de un cambio de mentalidad. Los aborígenes recibieron las novedades de las que habla Foster, pero a fuego y sangre, mientras que los europeos se adaptaron a las formas taínas de supervivencia, en un intercambio de valores de orden también cotidiano y de elementos biológicos como el mestizaje, tan fundamental, y el trasiego de enfermedades y costumbres de un grupo humano al otro, primer asomo de mutuo desastre caracterizado por nuevas cepas y formas novedosas de adaptación más allá del proceso voluntario.

Las migraciones fueron importante elemento de reconversión de valores en varias épocas de la cultura en todas partes de América. La novedad que registraba la conquista generaba cada vez una necesidad nueva, o bien la descubría, y la obsolescencia de la tradicional era en muchas ocasiones desplazada por la novedad implantada, la que si bien tenía facetas diversas, podía en ocasiones vivir en colaboración con las antiguas formas que para una parte de la sociedad eran y son todavía funcionales.

La funcionalidad de los valores en lo religioso, en lo laboral, en lo cotidiano en general, es el hecho que permite la supervivencia de una parte de la cultura. Cuando empiezan a morir las “funcionalidades”, desaparecen rápidamente las maneras o modos de trabajo arcaicos sustentados en una escala de valores de igual categoría,

para dar paso a las formas presentes y consideradas más avanzadas. Foster, citando a Covarrubias (1611), señala la opinión del mismo sobre la peligrosidad que para los pueblos de orden tradicional significaban las “novedades”, siendo el rechazo a las mismas el valladar para el cambio. Generalmente, y en tiempos de paz, la tradición de siglos pasados era más fuerte que la pretendida innovación. Detrás de la tradición existe un “entendimiento” de la misma, puesto que su largo uso ha creado una conciencia de lo ejecutable y de lo ejecutado. La innovación iba contra la tradición, porque innovar era desplazar lo experimentado por lo experimental. José Ortega y Gasset, el notable filósofo español, señalaba con certidumbre que la idea “se tiene” pero que en “la creencia se está” (*Ideas y Creencias*, Ed. Seix Barral, 1974). Como la tradición es creencia, la misma es el soporte de muchos valores cotidianos y en su automatismo se manifiesta sin el análisis que necesita la idea aun no completada en lo que sería su práctica, para expresarse.

Pero sin dudas la gama de los valores mundiales ha cambiado; lo que hace apenas cien años era en nuestros países algo que por novedoso debería ser aceptado con cierto recelo, hoy, mediante el crecimiento de las comunicaciones y la globalidad, lo novedoso es un signo de progreso que no necesita de la vieja creencia ni de la tradición milenaria, sino del anuncio que te da como idea y como creencia a la vez, lo que debes hacer con tus valores para un cambio “modernizante”.

En este volumen, hecho asentándonos en crónicas y documentos que muestran viejas formas de vida, no existe, por tanto, la historia lineal. Este texto es la base de arrancada de otros que serán integradores cronológica y explícitamente, de los diversos cambios y modelos de integración. Esperamos que al hacer emerger de diversas fuentes elementos que corresponden al final modo de ser del dominicano, hayamos contribuido en algo a hacer más simple la interpretación de por qué somos, quiénes somos y hacia dónde hemos estado yendo.

Algo que es importante es que el lector sepa que, en algunos casos, hemos seguido adrede un tema que continúa siendo unitario y posee sentido histórico de continuidad. El modelo ha sido tomado como una forma de dar al lector el trayecto de un hecho, o más bien la concatenación del mismo con zonas de la modernidad, y como el volumen no está basado en lo cronológico de manera exclusiva, su orden lógico se presenta de modo diferente en aras de una mejor comprensión. Un hecho histórico no es cerrado y sus repercusiones pueden ser parte consecutiva de un proceso histórico que a la vez puede ser entendido conjuntamente con los resultados de su trayecto social.



## INTRODUCCIÓN

La isla de Santo Domingo fue la primera colonia europea en América, y sobre sus iniciales espacios históricos se cimentaron las iniciales posesiones hispánicas. En los finales del año 1493 o en enero de 1494, en su segundo viaje, el Almirante Cristóbal Colón decidió fundar la villa de La Isabela en la costa norte de la isla, dado que la fundación de la fortaleza de La Navidad, levantada en 1492 más hacia el oeste, durante su primer viaje, fue totalmente destruida por los aborígenes por el cacique Caonabo y sus aliados. Se podría decir que la historia colonial de las Antillas se inicia con este hecho fundacional, puesto que el nuevo asentamiento alcanzó una permanencia, que aunque azarosa, se prolongó y conformó el núcleo de lo que sería un proceso posterior de conquista con la implantación de modelos europeos que hubieron de adaptarse a las costumbres y formas aborígenes. Se daba inicio así no sólo al mestizaje cultural, sino al biológico, y a las primeras formas de criollización en el sentido de una interrelación que debería generar modelos de supervivencia diferentes como serían los relativos a las formas modificadas de la vida social indígena y la propia vida de los primeros conquistadores. (*Moya Pons, 2008*)

# INTRODUCTION

The first part of the report discusses the background and objectives of the study. It highlights the importance of understanding the current state of the industry and the challenges it faces. The second part of the report provides a detailed analysis of the data collected during the study. This includes a comparison of the current state of the industry with previous studies and a discussion of the factors that have influenced the industry's performance. The third part of the report presents the findings of the study and discusses the implications of these findings for the industry. Finally, the report concludes with a summary of the key findings and a list of recommendations for the industry.

# CAPÍTULO I

## REFERENCIAS FUNDAMENTALES

### El espacio caribeño

Como un espacio que no sólo abarca las Antillas, sino también toda la costa centroamericana desde las Guayanas hasta Belice, el Caribe es quizás de las zonas con más variado mestizaje en América. Sus características geográficas promovieron, desde un principio, gracias a las cercanías de las islas, un poblamiento prehistórico temprano, ya que desde el 7000 antes de Cristo, hubo habitantes en la isla de Trinidad y a partir del 5000 antes de Cristo, los hubo en las Antillas Mayores y en varios lugares del oeste y el sur de la isla de Santo Domingo. (*Vélez Maggiolo, Santo Domingo antes de Colón, Banco Central de la República Dominicana, 1992*)

Las mezclas culturales en las islas, y principalmente en la de Santo Domingo, se evidencian desde muy temprano en el período prehistórico. Culturas procedentes de lugares posiblemente centroamericanos y de la desembocadura del río Orinoco, terminaron mezclándose para generar los primeros pasos de una hibridación que continuaría hasta la llegada de los primeros agricultores antillanos.

El período que se inicia con navegantes interisleños procedentes de las costas continentales (*Las Gentes de la Canoa, Mario Sanoja e Iraida Vargas, 2000*) y del modo ligado a la vida recolectora en un largo periplo que se inicia entre el 6000 y 5000 antes de Cristo, se completa hacia el 500 a.C. con agricultores que evolucionan hasta devenir en parte de las culturas de contacto con los primeros españoles.

Existe por tanto una experiencia isleña que ha funcionado por más de 5000 años cuando el europeo toca la isla de Santo Domingo. Vale entonces repetir siempre que desde antes de la llegada de los colonizadores las islas del Caribe fueron, en su historia más antigua, un laboratorio de orden cultural, donde el mestizaje fue, lo mismo que hoy, una característica fundamental, según lo evidencia el trazo arqueológico.

Vale decir que el Caribe moderno, iniciado por los europeos cuando por vez primera las naves de Colón llegan a las islas Lacayas, todavía no alcanza la edad y el tiempo que se revelan desde el 5000 al 500 antes de Cristo, lo que implica que durante 4500 años hubo un cúmulo de experiencias isleñas más dilatado en edad y en quehaceres humanos que el que va de 1492 al presente.

## **La visión etnocéntrica**

La visión etnocéntrica de un Caribe “salvaje, arcaico y atrasado” no se correlaciona con las formas culturales que supervivieron a sus modos de vida y se mestizaron manteniendo vigentes los procesos culturales que los europeos encuentran aun en ebullición en las grandes y pequeñas islas, y en las costas de parte de Venezuela, las Guayanas, el norte de Colombia y Centroamérica, espacio este

último que los antropólogos han llamado “Caribe ribereño”, bien diferente del espacio sociopolítico llamado hoy Gran Caribe.

La llegada del europeo genera un proceso de cambio social que conforma el primer perfil mestizo euro-indígena de América. En el momento de la llegada de los españoles, los isleños habían mezclado sus culturas al punto de que, sobre la matriz arawaca, mantenían relaciones con procesos de navegación amplios, que nos hablan de contactos y migraciones relacionables con sociedades en desarrollo. Habían heredado de los viejos recolectores una serie de modos de trabajo y procesos de supervivencia que nos remiten a herencias culturales prehispánicas y adaptaciones anteriores a su llegada a las islas, elementos que estaban ya vivos en las sociedades recolectoras continentales.

Durante su prehistoria, el Caribe fue más homogéneo que durante la presencia fragmentadora de Europa. La cultura española primero, desde el final del siglo XV hasta el XIX, y las culturas europeas que durante el siglo XVI iniciaron una colonización basada en la esclavitud sustentaron la base de un Caribe que se hizo mulato y mestizo por razones del capitalismo en ciernes y que, gracias a la presencia de esclavos de muy diversas etnias africanas, modificaría su composición racial y cultural en principio referida a blanco, indio y negro para generar nuevas integraciones en las cuales las culturas europeas, indígenas y africanas confluyeron incorporando y creando nuevos valores culturales en mezcla orientada por las formas de subsistencia y trabajo, diferentes de las formas y los valores originales traídos por las diversas etnias (culturas realmente) africanas, europeas y los aportados por las culturas aborígenes.

Se ha dicho que el Caribe es a la vez que unitario, plural. El sistema esclavista europeo conformaría, al fin y al cabo, un área de explotación industrial donde la visión capitalista de la fuerza de trabajo se basaba en el sistema de plantación y el esclavismo, inicio de la fragmentación étnica antillana.

Los sistemas de plantación han sido un elemento clave en la presencia económica caribeña, lo mismo que los procesos de integración racial. El moderno mestizaje y el mulataje antillano y caribeño tienen su origen precisamente en el modo de producción capitalista. En la isla de Santo Domingo, la inicial búsqueda de oro, la explotación de la caña de azúcar, el añil, el tabaco, el jengibre, el corte de maderas y la ganadería conformaron gran parte de la economía inicial. Y en el siglo XVIII, con la inyección masiva de habitantes de las Islas Canarias, el perfil cultural y productivo de la isla cambió dramáticamente. (*Morales Padrón, Francisco. El Comercio Canario-Americano, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1955. —Gutiérrez Escudero, Antonio, Santo Domingo Colonial, siglos XVI al XVIII- Academia Dominicana de la Historia, 2007. —Hernández González, Vicente. El Sur Dominicano (1680-1795), Cambios sociales y transformaciones económicas. Archivo General de la Nación, 2008*).

Un elemento clave de separación y de nuevas formas de identidad fueron las lenguas europeas y de origen africano que se transformaron en lenguas criollas o creoles, como aconteció en Haití, en Guadalupe, Martinica, en Curazao y otros lugares, pero con la presencia de la lengua colonial original. Por tales razones el Caribe es plurilingüe, y es una región geográfica en donde coexisten con las lenguas europeas por lo menos seis lenguas creoles. Mientras que en el Caribe continental las lenguas indígenas han sobrevivido en muchos casos, lo mismo que grupos africanos considerados como *ghettos* producto de la escapada de los cimarrones, muchos de los cuales se ubican en Surinam, en la frontera con la Guayana francesa y en la costa norte de Centroamérica, como es el caso de los llamados garifunas o caribes negros y los misquitos de Nicaragua. Estos grupos ocupan gran parte de la franja central de la costa centroamericana, hasta Belice.

En lo cultural, los elementos musicales del negro africano cambiaron el panorama, los juegos y las diversiones. Mientras los

colonizadores mantenían vigentes las festividades calendáricas, católicas o ligadas a las metrópolis, en las cuales los instrumentos eran de origen europeo, los esclavos usaron sus instrumentos percusivos como tambores, claves, cajas sonoras, hierros o cencerros, para aportar ritmos que pronto fueron adoptados por la población pobre y por los trabajadores, compartiendo un mestizaje que ya en el siglo XVIII había incorporado parte del instrumental europeo a la música sincopada de los esclavos y sus descendientes. En tal sentido, la pandereta española, la guitarra, la bándola, la güira africana, la maraca ritual aborígen en principio, los diversos tipos de tambores o “palos”, conformaron la base musical popular del Caribe, elemento que sin dudas es el de mayor relieve en cuanto a la identificación de lo caribeño en lo popular. La gayumba, instrumento monocorde de origen congo, se cita como presente en algunos grupos africanos tempranos de la isla de Santo Domingo. Estas festividades, desde época colonial temprana, fueron llamadas fandangos, y los cronistas franceses como Moreau de Saint Mery y J. B. Lemmonier de Delafosse, describen sus características híbridas, criollas, señalando la presencia de blancos, mulatos y negros en el baile y la festividad, comprobándose la evidencia del uso de estos instrumentos citados también en la parte española de la isla de Santo Domingo. La sociedad llamada “criolla” se constituye en torno a valores mestizos o mezclados, surgidos de las necesidades de la vida cotidiana. En el fondo de los modos de vida de Santo Domingo rural persiste la presencia africana y el mestizaje musical prevalece como una modalidad de la cultura. En el caso dominicano, la pobreza, la falta de desarrollo rural y urbano al final del siglo XVI, durante todo el siglo XVII hasta la primera parte del XIX, obligaría a los habitantes ya muy mestizados a resolver su cultura mediante creaciones propias, ligadas a una dieta de orden local, al uso de ideas nuevas producto de los modos de trabajo y la concepción religiosa adaptada desde los viejos moldes de las cofradías y hermandades así como a las creencias hispánicas y africanas.

En la cultura popular son fundamentales los mitos incorporados a la religiosidad popular y se concretan en las mascaradas y creaciones de este tipo que, aunque provenientes originalmente de los países europeos, cambiaron sus fisonomías y formas carnavalescas incorporando a la visión de lo criollo la creatividad como forma de expresión diferente, producto de esa mezcla de valores que incluyen modos de supervivencia, alimentación, formas de vivienda, modelos de rebeldía y momentos bélicos.

Montado sobre la tradición bélica colonial, en rebeliones de grupos que buscaron mantener su identidad rodeados de fortines, conventos, iglesias e historias palaciegas, Santo Domingo se ha expresado en inmigraciones y emigraciones que tienen como base diferentes momentos históricos.

## **Nuestra razón isleña**

En toda región donde predominan islas y costas, el mestizaje cultural es un fenómeno de más amplias posibilidades que en las zonas continentales céntricas en donde el contacto interracial es más difícil y el aislamiento algo proclive a la repetición de una misma forma de vida. Por lo menos así lo ha sido hasta que explotó en el siglo XX y en sus décadas finales el llamado proceso de globalización.

Durante las ocupaciones isleñas, desde la misma prehistoria, es el contacto con las zonas ribereñas el que prohija una mezcla racial y cultural mayor, como es el caso del área del Caribe. Desde la prehistoria hasta el siglo XIX y comienzos del XX, los puertos y desembarcaderos fueron el elemento clave de esa transculturación. Desde los puertos africanos vinieron los primeros esclavos a los enclaves americanos, a bordo de las naves europeas y de otras

procedencias. Por los puertos americanos entraron las primeras migraciones prehistóricas e históricas. Los puertos fueron una zona obligada de trabajo, concentración, festividades, celebraciones y contacto racial y cultural permanente, y las islas compartieron con mayor intensidad este destino, llamémosle, “portuario”, porque ellas son puerto hasta tal punto de que todavía, y en la tradición hispana, se llama “puerto” no sólo al lugar de desembarco junto al río o el mar, sino al sitio de tierra adentro en el cual los campesinos se reúnen para vender sus cosechas, costumbre que se va perdiendo lentamente.

La isla de Santo Domingo fue invadida por navegantes de Suramérica y Centroamérica a partir de por lo menos el año 5000 antes de Cristo. Los primeros migrantes pertenecían a culturas recolectoras, desconocedoras de la agricultura, con muy diversa concepción del medioambiente. Hacia el 2000 antes de Cristo, según las pruebas de radio-carbono, estos grupos se mezclaron, todo ello evidenciado por hallazgos de artefactos que antes aparecían separados y ahora se mostraban mezclados en los sitios arqueológicos, tema sobre el cual habremos de ofrecer mayores informaciones más adelante. Tras un largo período de casi tres mil quinientos años, estas poblaciones desconocedoras de la agricultura fueron suplantadas por diversas culturas agrícolas en todo el arco antillano. Hacia el 500 antes de Cristo, estas sociedades de agricultores del río Orinoco, fueron primero organizadas en grupos familiares simples y luego en cacicazgos. El inicio de los mestizajes precolombinos parece que comenzó con cierta claridad entre estos grupos, con las relaciones intertribales. Son las sociedades que encuentran los españoles en 1492 las que están representadas en las culturas taína, ciguaya y macorís.

La implantación del modelo hispánico no se hace del todo con el sistema hispánico previsto. Las fallas del proceso de ocupación, sobre las cuales tendríamos suficiente material para un libro o quizás para más, obligan rápidamente a un proceso de hibridación

hispano-indígena en el cual el casabe o pan de yuca se convierte hasta 1520 en el pan de los conquistadores; el maíz, visto por vez primera en la isla de Santo Domingo, lo mismo que el ají, la jagua, el mamey, varios tipos de raíces como la yahutía, la batata o aje, la guáyiga y otras plantas pasan a formar parte obligada de la dieta, también las jutías (roedores), las iguanas (comida de caciques), los perros mudos, la rica fauna marina de los litorales. Mientras, el indio asimila el uso de las grasas de animales europeos ya traídos por Colón en el segundo viaje, como cerdos, gallinas, cabras y ganada vacuno, lo mismo que algún trigo mal desarrollado.

Se inicia con el asentamiento hispano desde 1492-94, un proceso de mezcla cultural y el surgimiento de costumbres y valores nuevos debido a las adaptaciones humanas necesarias para la supervivencia. Se inicia, por tanto, un duro y agresivo momento de forzada criollización representado por la traída de esclavos negros africanos, de los cuales el posterior ingenio de Diego Colón, y los trapiches e ingenios de azúcar coloniales anteriores a 1520, usan la mano de obra y a la vez como elemento de desahogo sexual a las esclavas, como antes a las indias, lo que va a ser el origen de una sociedad que, en los finales del siglo XVI, era ya mestiza más que mulata.

El maltrato al indio, las enfermedades como el catarro, la viruela y el llamado mal de bubas o de las bubas, conjuntamente con la desmembración de las familias y el aporte de enfermedades del África, mermaron la población indígena y lo mismo la africana, ambas mal alimentadas y sin cuidado. Vale señalar, sin embargo, que cuando Francisco de Roldán, primer alcalde de La Isabela se rebela contra los Colón, en el mismo siglo XV, yendo a parar al cacicazgo de Jaragua en el occidente de la isla Española, forma allí, con sus españoles, familias mestizas que fueron el primer núcleo híbrido de América todavía en el siglo XV.

## CAPÍTULO II

### LAS SOCIEDADES INICIALES

#### **Las sociedades iniciales y las culturas tempranas**

La isla de Santo Domingo y las antiguas fueron hasta más o menos el año cinco mil antes de Cristo un territorio ocupado por una fauna y flora vírgenes, producto de millones de años de evolución. Aún no había humanos en la misma, y el territorio era, por tanto, un espacio rico en posibilidades para una migración del ser humano. Cantidad de nichos ecológicos, animales y plantas endémicos se evidenciaban como parte de ricos medioambientes. En las zonas de las desembocaduras de los ríos, generalmente las variantes de las plantas llamadas mangles eran un almacén natural, dada la cantidad de animales marinos y terrestres que vivían en aquellos espacios. Varias especies de mamíferos roedores, como las jutías, conformaban un creciente número de elementos aprovechables por el ser humano, lo mismo que aves de muy diverso tipo, entre las cuales las *colúmbidas* (tórtolas, palomas, rolas) locales y las transitorias eran importantes, lo mismo que los ánades y focas tropicales habitantes de las islas de la costa sur, tal y como lo señala para

la isla de Alto Velo, Hernando Colón en la biografía de su padre Cristóbal Colón. En las zonas sabaneras cercanas al mar, las iguanas ocupaban un litoral desde los puntos más cálidos del oeste de la isla, y en la zona de montañas y cercanías de los pies de montes, dos tipos de edentados parecidos a osos, (*Paracnus* y *Acratocnus*), se desplazaban de la cordillera a la costa, como lo evidencian los sitios del sur y sureste donde se han encontrado sus restos. Los caimanes eran comunes en los lagos y desembocaduras de los grandes ríos, y lo mismo era común la masiva reproducción de las tortugas en el norte y el sur de la isla, manteniéndose viva la preservación de los quelonios, lo mismo que la de las hicoteas habitantes de las variantes fluviales. Las diversas formas de serpientes eran muy abundantes en el estado primigenio de la isla y, en los bajíos del manglar y de otras zonas ricas en plantas subacuáticas llamadas “talasias”, el manatí era común. De todos estos alimentos mencionados existen evidencias de consumo desde muy temprano.

Hacia esa época en la parte continental de América ya el ser humano había logrado notables éxitos: primero como inmigrante que dominaría la fauna y los ambientes que ocupaba y luego como creador de aldeas con cierta estabilidad en muchas zonas del territorio que se le ofreció virgen, posiblemente, a partir del momento en que los hielos le permitieron cruzar por vez primera y a pie el estrecho de Bhering, entre veinticinco y quince mil años. Estos primeros hombres incursionaban en lo que hoy es el territorio de los Estados Unidos de Norteamérica al través de un puente de hielo natural que luego desaparecería con el calentamiento climático del período llamado Holoceno, en el que aún vivimos y el que se iniciara hace unos 12.000 años. La cacería y la recolección de bayas silvestres, el uso de puntas de proyectil de varios modelos, el sistema de trampas y otros métodos para adquirir la carne básica, semillas, raíces y otros tipos de alimento fueron, hasta casi el año 12000 antes de la era cristiana, su mayor tecnología de sustento.

El calentamiento de la Tierra hacia esa época produce la separación de los territorios polares y elimina el puente por el que pasaron los primeros hombres a América. La modificación de este espacio que habría de separar a la zona polar de lo que hoy es Norteamérica, se produce dos veces, ya que hacia el 15.000 antes de Cristo, una nueva migración ocupa el centro del actual territorio norteamericano, extendiéndose rápidamente, en unos 3000 años, hacia Sudamérica. El calentamiento modifica el clima americano al punto de que los niveles del mar suben, se crean playas nuevas y cálidas mientras otras desaparecen, y las costas del Caribe, desde Belice hasta las Guayanas, se transforman en una sucesión de espacios ricos en pesca, cacería y, sobre todo, recolección de frutos, bayas y fauna relacionada con los arrecifes y los manglares, donde el cangrejo, los diversos tipos de peces que se protegen dentro de las raíces submarinas del manglar, camarones y aves que desovan en las frondas de las arboledas, se convierten en alimento que permite una lenta sedentarización y una estabilidad de organizadas sociedades semialdeanas de cara al mar. La canoa aparece en las zonas costeras de Centroamérica hacia el año 10.000 antes de Cristo, la pesca de altamar se acrecienta, y hacia el 5 ó 6000, la navegación ya se ha convertido en un elemento clave de sociedades que se mueven en las corrientes de la costa y que se desplazan de manera permanente.

Las primeras aldeas costeras fijas en la franja del Caribe continental (Centroamérica, Colombia, Venezuela, las Guayanas, Nicaragua y parte de la costa mejicana) son muy localizables cerca de las ciénagas y zonas de manglar, mientras que en las mesetas de muchos territorios, se evidencian formas de asentamiento humano también fijo y entre el 7000 y 8000 antes de Cristo. En la gran altiplanicie mejicana y en la zona andina, se desarrollan los primeros modelos agrícolas, lo mismo que en algunas zonas costeras del Caribe.

Importa decir que la variación climática fue un factor de cambios culturales que generaron nuevos modos de vida y nuevas tendencias para la migración. Las Antillas serían las últimas tierras del litoral Caribe ocupadas por gentes de la zona continental. El momento en el que las aguas que rodeaban la costa centroamericana y antillana se elevaron por el deshielo se ha llamado óptimo climático, y fueron el factor de nuevos paisajes ecológicos y humanos y migraciones desde la zona continental hacia las islas.

Las Antillas fueron pobladas hacia el 5000 antes de Cristo por grupos procedentes de lugares costeros de Venezuela y posiblemente de la zona de Belice, en Centroamérica, (antigua Honduras Británica) y por lo tanto las primeras culturas de la isla de Santo Domingo son parte de expresiones histórico-culturales que tienen miles de años de existencia en la zona continental.

Muchos de los recursos instrumentales de estos grupos iniciales se convirtieron en herencia de las posteriores y muy tardías culturas agrícolas, de las cuales la última es la llamada “cultura taína”, quedando en vigencia muchos de ellos hasta el momento actual. La red, la canoa, las figas o lanzas para pescar, el barbasco para cazar peces envenenando el agua, los anzuelos primitivos de hueso y otros parecen tener una larguísima historia. No sabemos si la cestería o tejido de varios tipos tienen su origen temprano en la fecha que se desprende del cuatro mil antes de Cristo hasta hoy, pero elementos como las canoas y las trampas fueron y son un punto de discusión para entender la base de las primeras sociedades antillanas y de las encontradas por el europeo.

## **Los modelos sociales originarios**

### **Banwari (Trinidad)**

Hacia el año 6000 antes de Cristo, el fenómeno conocido y llamado por algunos autores “óptimo climático”, produjo, debido al derretimiento de los hielos polares y la elevación del nivel de las aguas, la separación de la isla de Trinidad de sus orígenes continentales venezolanos. Grupos humanos estaban ya ubicados en la costa venezolana, cuando el territorio fue separado y Trinidad se convirtió en isla. Para estos grupos el aislamiento obligaría a usar la navegación intensiva para muchas de sus actividades culturales. La canoa fue en ese momento, el elemento clave para la navegación interisleña.

Estas culturas costeras del Caribe oriental, ya isleñas, emigran hacia las Antillas Menores y ocupan parte de las mismas. Llegan a las demás islas hacia el 5000 ó 3000 antes de Cristo y se asientan en las zonas donde crecen los sitios con el mangle como planta útil. El mangle de la desembocadura de los ríos antillanos es un atractivo por la gran cantidad de fauna que sus raíces protegen (crustáceos, peces y diversa vida marina) y por la fauna aérea que desova o duerme en los follajes.

### **Belice**

El otro foco de migración hacia las Antillas, más temprano aún puesto que las fechas obtenidas en el oeste de la isla de Santo Domingo apuntan hacia el 3700, o sea casi cuatro mil años antes de Cristo, parece provenir de la costa centroamericana, y su cultura tiene posible relación con el sitio de Belice. Sus integrantes son identificados arqueológicamente por vez primera en la provincia de Azua y sus fechas en la parte dominicana alcanzan el 2610 antes

de Cristo, mientras que en el territorio haitiano superan el 3700 antes de Cristo.

Estas son las culturas más tempranas del territorio que compartimos con Haití. Las mismas explotaron los nichos más importantes mediante la recolección, la pesca y la cacería. Muchas de sus técnicas fueron aprovechadas luego por los posteriores ocupantes que 3500 años después y con conocimiento de la agricultura, como fueron los integrantes de las primeras oleadas de sociedades de lengua arahuaca, llegaron hacia el arco antillano hacia el 500 antes de Cristo.

### **Las culturas agrícolas**

Las primeras culturas agricultoras fueron precedidas por recolectores más tardíos y ya con alfarería, indudable migración poco estudiada. Pero en el oriente de Cuba hay marcada evidencia de sitios con cerámica y costumbre recolectora, lo mismo que en las zonas costeras de la isla de Santo Domingo, donde, en los lugares de Musiepedro, El Caimito y Honduras del Oste, están las evidencias claras de este tipo de ocupación cultural. Estas culturas se ubican en las costas dominicanas hacia el año 500 antes de Cristo, en el momento mismo en el que los primeros agricultores de origen arahuaco están iniciando su migración con culturas tribales organizadas o en ciernes. Como ya hemos señalado, los grupos arahuacos llegados de la costa venezolana inauguraron sistemas culturales, usos y formas de vida que aún permanecen vigentes en la actividad cultural del dominicano.

Para estos apuntes históricos sobre la cultura dominicana, vale decir que esas culturas agrícolas entre las que se incluyen como tardías las de los llamados taínos, macorijes y ciguayos, son las que

con mayor énfasis influenciaron en la posterior historia de las expresiones culturales dominicanas, y sobre las que existe una mayor bibliografía.

En el patrón de asentamiento de los arahuacos llegados al arco antillano, se revelan formas del uso de los espacios y la tierra que no fueron comunes entre los antiguos grupo recolectores. La arquitectura taína, por su simplicidad, fue factor importante de adaptación para los primeros establecimientos españoles en la isla. De modo tal que el conquistador, al fundar La Isabela, en las costas de Puerto Plata, utilizó, con excepción de la iglesia, el depósito y la casa del Almirante, los materiales locales con los que el indio construía sus viviendas, es decir, maderas diversas y techos de las palmáceas locales, como la cana, la palma real y el bijao.

Las crónicas señalan varios tipos de asentamiento preurbano, con arquitecturas muy simples. Poblados en lo alto de los ríos y cursos de agua, poblados concentrados cerca de los lugares costeros en donde había abundante pesca, y poblados en zonas de serranías, donde la tierra permitía cultivos, de los cuales, el de la yuca era el más importante y mejor organizado.

Las tres formas arquitectónicas básicas fueron el bohío circular, hecho de varas verticales, con techo cónico, trenzado con topes de madera enrejada, donde se acomodaba lo que los antropólogos llaman “familia nuclear”, en la que vivían el padre, la madre, los hijos y quizás otro familiar. Esta modalidad de vivienda era diferente de una segunda, constituida por la construcción de grandes habitaciones alargadas, de las cuales los arqueólogos han encontrado muestras en el este del país, hechas para albergar lo que los antropólogos llaman “familias extensas o extendidas”, sitios en los cuales vivían en conjunto los ascendientes y descendientes en grupos muy numerosos. Estas viviendas, localizadas en la desembocadura del río Soco, provincia de San Pedro de Macorís, eran hechas con paralelos o varas verticales altas, con techo

cuadrado, largo e inclinado y, según los arqueólogos, abiertas, o sea, sin las puertas que caracterizaban al bohío. Otra vivienda, más estricta, es la de los caciques: de planta cuadrada, con techo a dos aguas, galería pequeña y espacio para objetos rituales o de mando. Una última construcción es la que se llama maloca, en la Amazonia, lugar religioso, no de vivienda, en donde se hacían las reverencias a los ídolos, incluido el “ritual de la cohoba”, que se basaba en la inhalación de polvos alucinógenos y el llamado a los dioses.

La distribución de espacios laborales y a la vez de tipo productivo fueron los llamados yucayeques, poblados indígenas organizados tribalmente para el cultivo de la yuca, o yucubia. El nombre era común en la isla de Cuba y en las islas Bahamas. La palabra “yuca” define el cultivo que era base de los llamados yucayeques.

Los taínos poseían diversos tipos de organizaciones colectivas para la distribución de su espacio, que era, sin dudas, preurbano en algunas ocasiones, puesto que los pueblos de mayor tamaño tenían plaza central, vivienda cacical, cementerio organizado, área para los juegos diversos como el de la pelota, llamado “batey”, y espacios para el areíto.

Fray Bartolomé de las Casas habla de poblados que eran sólo constituidos por dos calles atravesadas en cruz en cuyos bordes habitaban los integrantes, en casas particulares. También eran comunes los poblados alrededor de un centro que fungía como plaza ceremonial. En el sitio Juan Pedro, en la provincia de San Pedro de Macorís, los arqueólogos Veloz Maggiolo y Elpidio Ortega trabajaron uno que data del año 900 después de Cristo. Muchos de los llamados “yacayeques” tenían sus construcciones y zonas de cultivo en torno a una plaza central en donde se realizaba el juego de pelota. El sitio de El Atajadizo, trabajado por Marcio Veloz Maggiolo, Mario Sanoja, Iraida Vargas y Fernando Luna Calderón, cerca de Boca de Yuma, provincia de La Altagracia, República Dominicana, presentaba montículos agrícolas artificiales alrededor de la plaza

central cuadrada, calzadas y cementerio organizado al borde del poblado. Sus fechas de radiocarbono van desde el 830 al 1500 después de Cristo.

## **Las sociedades indígenas, tierra y alimentos**

Las sociedades agrícolas antillanas del período de contacto eran en su mayoría cacicales. Algunas diferencias fundamentales entre ellas se basaron en los sistemas de creencias y en la concepción del uso de la tierra. Las más desarrolladas hicieron uso de la acumulación de tierra en los llamados montículos agrícolas, montañuelas de desperdicios muchas veces amplias hasta los seis o siete metros de diámetro, o pequeñas, de unos seis a ocho pies de ancho, las que abonadas con frecuencia venían a ser lugares estables de ocupación. La “cacicalidad”, si así podemos llamar a la forma de gobierno, organizaba la labranza, la ubicación de los sitios y en ocasiones los acuerdos intertribales.

Había, aparte del cultivo de montones otros sistemas de cultivo: el de regadío, ubicado en la parte occidental de la isla, hoy territorio haitiano, el llamado cultivo de roza o de quema y tala del bosque, oriundo de la selva amazónica, y basado en la utilización de suelos cuya vegetación quemada era productiva hasta cierto tiempo por su riqueza en nitrógeno, el de los conucos y sembradíos cuya productividad no conocemos del todo, y el de los jagüeyes, usando los huecos de las rocas rellenas por la naturaleza con tierra bermeja, donde el cultivo se producía con naturalidad. En muchos de los sitios cársticos donde abundaban entre rocas estos huecos, la guáyiga era una planta invasiva y silvestre.

Casabe, yuca, yautía, lerenes, mapuey, maíz, ajíes de varias especies, lechosas, así como una enorme variedad de frutales,

completaban una rica dieta que se combinaba con la cacería de aves, la pesca y recolección en las zonas litorales; era común la captura de iguanas, lagartos y hutías, así como la de culebras, tortugas de mar y de río, lo mismo que manatíes, siendo común la ingestión de perros, algunos de estos últimos encontrados como parte de la dieta en sitios como El Carril (provincia de Valverde), Juan Dolio y Guasa (actual poblado llamado Ramón Santana). Unos fragmentarios y otros más completos, como el identificado en la ermita de Nuestra Señora del Rosario, de posible origen hispánico, responden a los dos tipos de canes descritos en las crónicas y comprobados por la arqueología.

En la parte más oriental del sur de la isla se propagó y se hizo fundamental el uso de la planta llamada vulgarmente guáyiga, mencionada antes, la que según el padre Fray Bartolomé de las Casas fue un alimento principal en esta zona. (*Las Casas, Historia de Indias*). La guáyiga rallada o guayada y fermentada era consumida cuando las moscas, hoy llamadas “soldado”, de nombre científico *Hermetia illucens* y *Hermetia albitarsis*, afines a la fermentación de frutas y detritos, desovaba en la masa de la guáyiga generando larvas que, una vez integradas como un bolo alimenticio, eran cocidas junto con la masa en posibles burenes o vasijas de barro y usadas como un importante alimento. Fray Bartolomé de las Casas señala que era la más importante fuente alimenticia de los aborígenes de esta zona oriental. La evidencia del uso de la misma mucho antes de que llegara el europeo está determinada por los análisis de polen que confirman su uso durante varios períodos culturales precolombinos. Aunque no haya evidencia arqueológica de que esta planta se consumiera en época de la conquista de manera local, sabemos que en Puerto Rico, según lo narra el sacerdote Fray Íñigo Abad y Lasierra, la misma, llamada allí “marunguey”, fue utilizada como parte de la dieta en momentos de cataclismo o cuando los alimentos escasearon por diversas crisis de orden socioeconómico.

De estas comidas indígenas heredamos los tubérculos mencionados antes, el casabe en varias formas y frutas como la guayaba, el níspero, el mamey, la ina (en desaparición), el maní, el hicao, el maíz (cuatro variedades), la batata, una de cuyas especies, el llamado “aje”, produjo importantes opiniones ya clarificadas, el caimito y otras. Alimentos de crisis como las raíces llamadas guáyaros, diferentes de la guáyiga mencionada, se usaron y se usan en algunos lugares de la costa norte, en las cercanías del actual solar de La Isabela.

Otros elementos alimenticios poco conocidos fueron los caracoles o babosas de tierra, comunes desde el año 2000 antes de Cristo entre las sociedades preagrícolas, cuyo uso se incrementó entre los agricultores anteriores a los taínos y fundamentalmente entre los llamados “ostionoides”, poblaciones procedentes desde Puerto Rico durante el siglo VIII, que al parecer aumentaron el consumo de éstos pasando la costumbre a las sociedades taína, ciguaya y macorís. Algunas de estas dietas no llegaron a la cultura española de implantación, ni a las posteriores culturas africanas, ya que había un notable rechazo del español frente a ciertos alimentos indígenas, como era al principio el da la iguana, cuyas carnes resultaron luego apetitosas para el invasor. De estas dietas basadas en caracoles terrestres de los géneros *Polydontes* y *Caracolus*, de los que la arqueología da cuenta, nada se menciona en las crónicas españolas, aparte del párrafo que el padre Fray Bartolomé de las Casas resalta sobre el uso de la guáyiga.

Las sopas y caldos eran comunes en las poblaciones indígenas, así como el uso de varios tipos de ajíes. Hay evidencias de las cacerías de la foca tropical, el manatí, los grandes peces óseos de altamar. Están documentados como alimento que pasó a formar parte de la alimentación de los primeros españoles. El caso del manatí es sintomático para entender su parcial desaparición en aquellos momentos, ya que según aspectos de la arqueología colonial, este animal, conocido también como “vaca marina”, fue cazado con

gran persistencia como lo revelaron los restos del mismo en las excavaciones realizadas en el viejo convento de los frailes dominicos, donde la cantidad de huesos de éstos es mayor, en ese solo sitio, que los restos recuperados en sitios aborígenes.

La foca tropical en la isla Alto Velo es apuntada como un alimento de paso en uno de los viajes del Almirante en relato de su hijo Hernando o Fernando Colón, en la biografía del descubridor, y se han encontrado colmillos de foca en restos de collares indígenas, estudiados minuciosamente por el paleobiólogo dominicano Renato Rímoli, lo mismo que algunos dientes de cachalote.

### **La sociedad taína. Resumen**

Los taínos fueron parte de un proceso de evolución local de grupos arahuacos a partir de las culturas agrícolas llamadas ostionoides. Muy posiblemente la cultura taína surge en la costa sur de la isla de Santo Domingo, y rápidamente se extiende hacia el occidente y el oriente de la isla, descendiendo hasta las Islas Vírgenes y Puerto Rico, y a la vez llegando al este de Cuba, las islas Bahamas y Jamaica. Se supone que el desarrollo se inicia a partir del siglo IX, en la zona de Juan Dolio, Andrés, Boca Chica y el actual sitio de Los Guayacanes. En Juan Dolio hay fechas de radiocarbono de 830 después de Cristo, para alfarerías del estilo “chicoide” (nombre arqueológico), y existen evidencias de que hacia el siglo X, la cultura taína había desarrollado un gran empuje demográfico. Es muy posible que los taínos aprovecharan las más diversas técnicas de grupos anteriores, perfeccionándolas. Sus cultivos en montículos, procedente de la técnica de grupos anteriores, se perfeccionaron. Llagaron a ser grandes productores que abandonan en parte el cultivo de roza para el logro de una agricultura mucho más funcional

y sedentaria. A la llegada de los españoles, el sistema de montones era el cultivo más avanzado de los grupos taínos, por lo que los españoles lo utilizaron de inmediato como medida productiva.

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

Según opinión de Roberto Cassá, los taínos crearon un sistema agrícola capaz de generar excedentes productivos. (*Cassá, Los taínos de La Española*). Su desarrollo entró en la etapa cacical; es decir, en el dominio de la sociedad por los liderazgos y jefaturas que emergen dentro del proceso de la red de distribución y de intercambio en las sociedades tribales, las que como sabemos funcionan dentro de sistemas colaborativos. El mismo autor considera que “la agricultura taína era capaz potencialmente de alimentar a poblaciones densas, en proporción no muy inferior a las de las altas culturas de Mesoamérica, pero esa productividad no era incentivada a la aplicación por presión demográfica especial, por lo cual subsistieron como actividades marginales, la caza, la pesca y la recolección”.

Para fines de un resumen que pueda darnos una visión general de la cultura taína, vale la pena señalar algunos puntos clave.

Comenzaríamos por señalar que al momento del contacto con los españoles, en las Antillas se habían desarrollado sistemas de vida basados en una agricultura intensiva que originó una necesaria organización social cimentada en cacicazgos. En Santo Domingo y Puerto Rico, estos cacicazgos tuvieron su máxima expresión y, mientras que en el oriente de Venezuela la forma cacical tuvo poca vigencia, en las islas alcanzó un importante grado de desarrollo.

Ya hemos visto que los habitantes encontrados por Cristóbal Colón en las Antillas hablaban casi todos dialectos procedentes de la lengua arahuaca continental, que era común a numerosos

grupos venezolanos. En esta lengua, la palabra “tai-no”, según los cronistas en los que se incluye a Diego Álvarez Chanca, el médico de la armada de Colón durante el segundo viaje, quien escuchó esta voz indígena a su paso por la isla de Guadalupe, quería decir “bueno”.

Cuando, el 12 de octubre de 1492, Cristóbal Colón tocó las islas Bahamas o Lacayas y puso pie en lo que luego se llamó “Nuevo Mundo”, recorrió la costa oriental de Cuba y tocó por vez primera la isla de Santo Domingo, hecho que se produjo el 5 de diciembre de 1492. Los habitantes de esa costa norte correspondían a un grupo cultural con jefes tribales llamados “caciques”, bajo cuyo mando se unificaban diversos poblados. Estos caciques llegaron a ser no solo los jefes políticos, sino religiosos, dentro de un sistema o modo de vida basado en la agricultura racional intensiva. Como sabemos, los primeros agricultores antillanos procedían de la costa oriental de Sudamérica, península de Paria en Venezuela y otros lugares aledaños, y habían ocupado parte de las Antillas Menores posiblemente a partir del siglo V antes de Cristo. Estos pobladores, con alfarerías coloreadas en rojo y blanco y decoraciones esgrafiadadas y de líneas entrecruzadas, habían arribado a la isla de Vieques, al este y en ruta al noroeste de la propia isla, hacia el siglo I antes de la era cristiana.

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

Los llamados “taínos” se caracterizaron por su gran sentido de la cultura material y su alto ceremonialismo. Fueron destacados

alfareros, tejedores y cesteros de gran experiencia; magníficos talladores de la piedra, la madera, la concha y el hueso, por lo que sus obras de arte son las de mayor expresión en toda el área del Caribe isleño.

La agricultura, la caza, la recolección fueron actividades primordiales en su patrón de subsistencia. Su gran sentido de la adaptación a los diversos medioambientes fue el producto del aprovechamiento de experiencias de grupos anteriores y simultáneos; pero además, sus desarrollos se basaron en la red de organización social, especializando el trabajo en algunos lugares en donde la riqueza ecológica permitía establecer sistemas de captación de recursos naturales, abandonando por ejemplo el sistema agrícola o amainando su funcionamiento. Así, por ejemplo, en el río Soco, provincia de San Pedro de Macorís, incrementaron la recolección de mariscos intercambiando los mismos con otras producciones. En la costa norte de la isla, y en sitio de la Unión, Puerto Plata, hubo aldeas de pescadores que servían a una red de intercambio taína, ya que los esqueletos encontrados en los cementerios tienen como ofrenda pesas para redes y caracoles de la especie *cittarium pica*, llamados vulgarmente “burgaos”.

Las diferentes modalidades de su producción agrícola incluyeron los llamados “montículos” formados con tierra rica en desechos, y en los cuales se aprecia el uso de la basura como una posible forma de abono, pero también se mantuvo vigente en algunos sitios el llamado “cultivo de roza”, tala y quema del bosque, del que ya hemos hablado, así como los cultivos en huecos de zonas rocosas rellenos de tierra por la acción natural, combinando muchos de estos sistemas, como fuera el de la utilización de las zonas de desbordamientos de los ríos para cultivos ocasionales.

La alta producción taína trajo como consecuencia un desarrollo importante de la vida aldeana, y junto a ésta, un sistema social más complejo que el de las aldeas simples de las sociedades

de selva tropical de Sudamérica. Esta organización estaba dada dentro de una concepción religiosa de tipo animista que los historiadores y etnólogos han denominado como “culto a los cemís”, puesto que los cemís o cemíes eran representaciones materiales de dioses y a veces estos eran de uso personal. Posiblemente cada grupo tribal tenía sus propios cemís, pero indudablemente, al momento del llamado “Descubrimiento”, algunos de estos dioses habían pasado ya a convertirse en deidades de todas las comunidades taínas. Tal es el caso del llamado “trigonolito” o “ídolo de tres puntas”, representativo del espíritu de la yuca, cuyo nombre indígena era Yocahú o bien Yucahú-Guamá, o finalmente Yocahú Bagua Maorocoti, en donde se contienen importantes significados lingüísticos, según José Juan Arrom, quien, analizando el último de los términos aplicados al dios de la yuca y extrayendo algunas observaciones del lokono de las Guayanas, llamado también “arahuaco legítimo”, considera que Yocahú puede leerse como “Señor de la Yuca”, por cuanto el sufijo -hu, significaría señor y yoca, una variante de la palabra “yuca”. La segunda palabra es “Bagua”, que significa en lengua taína “mar”; la palabra maorocoti vendría a significar “sin abuelo”, “sin antecesor masculino”, pues en lo lokono o arahuaco legítimo de la Guayana, “ma” es un prefijo que significa “ausencia de” y “adakutti” significa abuelo, de donde orocoti es una transformación de adakutti. Los análisis de Arrom parecen ser correctos. El ídolo de la yuca es realmente una criatura divina que podría presentarse según el análisis lingüístico como “Señor de la yuca y el agua, sin predecesor masculino”, lo que coincide perfectamente con las costumbres de la herencia matrilineal de muchos de los grupos precolombinos de selva tropical de las mismas Antillas.

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

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

Otra importante manifestación taína fue el llamado “areíto”. Se trataba de una danza colectiva en la cual participaban, de manera festiva, hombres y mujeres de los diversos grupos tribales o del grupo familiar. Se bebía, se comía durante largas horas, y el grupo que bailaba no hacía otra cosa que repetir las palabras de un corifeo que narraba los hechos y hazañas de los predecesores, de algunos integrantes de su propia tradición, lo mismo que conocimientos que de otra manera se perdían, puesto que estos grupos no conocían el signo escrito. Se considera esta expresión, el areíto, como un modo de preservar no sólo la historia oral, sino las tradiciones de las comunidades.

La más importante ceremonia religiosa entre los taínos fue el llamado “rito de la cohoba”. La inhalación de polvos alucinógenos hechos con semilla de la planta conocida científicamente como *Anadathera peregrina* o *Piptadenia peregrina* se hacía al través de artefactos especiales para este tipo de ritual. Para aspirar los polvos, en caso de consulta a los dioses, el cacique los absorbía con un tubo muchas veces decorado y para ello eran colocados sobre la cabeza de un ídolo con una especie de plato en la cabeza donde se habían colocado dichos polvos. Este “ídolo de la cohoba” está representado por muy variadas figuras, y generalmente tiene una altura que oscila entre los 10 y 60 centímetros. La crónica explica que para escoger el árbol con el cual habría de fabricarse un cemí, había que practicarle el ritual de la cohoba, interrogarle hasta que dicho árbol

dijera que sí, que estaba dispuesto a ser convertido en cemí. La cohoba, su uso en consultas de salud, de guerra, de predicciones, y los caciques y nitaínos, o sea seguidores en rango del cacique, tenían al parecer sus ídolos personales, lo que explica que muchas de éstas tienen diferentes expresiones.

La cohoba o cojoba fue practicada en las Antillas desde la llegada de los primeros arawacos. Era una tradición heredada de la selva tropical en donde aún se realiza el ritual.

Entre los cultivos rituales de los taínos aparte de la *piptadenia*, llamada Candelón o Tamarindo de teta, que producía los polvos para la cohoba, además estaba el tabaco. La planta era utilizada fundamentalmente por los curanderos taínos para extraer enfermedades, expulsar espíritu y aún como sahumero. No era pues muy común que se fumase gratuitamente, aunque la crónica parece revelar que en ocasiones los taínos se reunían para practicar lo que el Padre Las Casas denominaba “sus ahumadas”, lo que podría sugerir que había sesiones o reuniones en las cuales el tabaco era fumado independientemente del acto ritual.

## CAPÍTULO III

### UNA RUPTURA HISTÓRICA

#### La llegada del europeo

Cuando los europeos, con Cristóbal Colón a la cabeza, llegaron a la isla de Santo Domingo, tres grandes grupos sociales ocupaban el territorio: los llamados ciguayos, ubicados en la zona de lo que hoy es Samaná y lugares aledaños; los macorijes, dispersos en varios lugares, pero asentados mayormente en la parte noroccidental de la Isla, y los taínos, que ocupaban la mayoría de los lugares de la misma. Todos eran grupos de origen arahuaco. Las lenguas arahuacas procedentes de un tronco amazónico extenso, del cual existe aún en la Guayana, representado por la lengua llamada *lokono*, que en la actualidad es la más parecida a la que hablaron los taínos de la isla Española, y que algunos lingüistas llaman “arahuaco legítimo”, según el filólogo cubano José Juan Arrom, como ya hemos apuntado.

Las sociedades del período de contacto eran tribales, con marcadas diferencias en lo relativo a religión y dialectos del arahuaco continental mencionado. Por lo tanto, la descendencia familiar al través de la madre comprendía la identidad del grupo. En la

medida en que los grupos se separaban, los elementos de la identidad se mantenían pasando al grupo fragmentario, las creencias y valores históricos se traspasaban de forma oral en ocasiones, mediante el aréito, modo de narrar la historia de la comunidad mediante la recitación y baile, mientras que la imaginería representaba los elementos rituales de los grupos, consolidada en forma de dioses corporizados en cerámica, madera, hueso, concha y piedra. Desde el punto de vista de las expresiones como grabados y pinturas, las representaciones encontradas parecen pertenecer a culturas arahuacas de origen o creencias diferentes, lo que hace suponer que fueron pintadas, grabadas y trazadas en diversas épocas.

Ya hemos señalado que en el caso de la llamada cultura taína existían, al momento de la conquista, ídolos que eran comunes a casi toda la sociedad tribal, como el llamado “trigonolito” o ídolo de tres puntas, ligado a la producción de la yuca, principal cultivo de los arahuacos continentales llegados a las Antillas, como parte de la confección del casabe y de bebidas espirituosas, como la llamada *masato* entre los grupos indígenas actuales, hecha con casabe y yuca fermentados, siendo el casabe el producto de una tecnología dietética que se conserva con variantes en muchas sociedades caribeñas, como la de los pueblos del oriente de Venezuela y algunas de las Antillas Menores, los llamados “caribes negros” o “garifunas” de la costa centroamericana, lo mismo que en Santo Domingo, donde ha alcanzado ya niveles industriales. Vale recordar que el casabe y sus variantes luego fue pan usado por los españoles durante más de veinte años en las islas y antes de que se lograra la importación de pan y harina de trigo europeo, de manera estable, a principios del siglo XVI. El nombre del llamado “trigonolito”, es voz acuñada por el arqueólogo cubano René Herrera Fritot.

Se puede decir que las variantes lingüísticas encontradas por los conquistadores eran el producto de la diferencia de procedencia, pero también del tiempo entre las variantes de una lengua o

dialecto a otra. Los cronistas hablan de las lenguas macorís, ciguaya y taína, las que han aportado numerosas palabras al habla dominicana y al castellano, luego de los primeros contactos hispano-indígenas.

Numerosos sitios dominicanos, y antillanos en general, como ríos, ciudades y alimentos, tienen una crecida muestra de vocablos de origen arahuaco. Batey, gratey, mapuey, guáyiga, lerén, Yuna, Yuma, canoa, Jarabacoa, Higüey, Manabao, componen parte mínima del largo listado de palabras consideradas taínas y recogidas en la obra *Palabras Indígenas*, tomo original publicado por don Emiliano Tejera, y por autores como Carlos E. Deive y Bernardo Vega. Entre los nombres heredados por los dominicanos y procedentes del arahuaco, se pueden citar muchos, como Caonabo, Guarionex, Guarocuya, Higuemota, Anacaona, Mairení y Mayobanex.

Habría que señalar que en el instrumental musical de los grupos aborígenes de la Isla estaban la ocarina, la maraca usada igualmente de modo religioso, el mayohuacán o tambor de tronco ahuecado sin parches, las sonajeras incluidas en las asas de la vasijas rituales, las flautas de hueso y las sonajas en forma de collares y pulseras para los tobillos con las que se marcaba el ritmo con movimiento de los pies. Hechas de conchas del género del caracol pequeño marítimo llamado “Oliva”, estas sonajeras tenían una enorme importancia ritual. Muchas de ellas, pese a su tamaño, poseían decoración bien lograda y eran usadas a veces como colgantes para collares.

## **El arte aborígen**

El arte aborígen del período de contacto con el español era sumamente refinado. El trabajo en hueso, madera, cerámica, concha y oro ocupaba en parte la vida estética de los grupos. Los artesanos y

artesanas tenían un gran sentido de la identidad tribal, puesto que muchas de sus obras se relacionaban con elementos en los que las comunidades creían. Los ídolos de madera o cemies, labrados en guayacán, caoba, guaconejo y otras maderas preciosas, revelan un dominio instrumental comparable al de cualquier cultura con estético dominio de la escultura. Las alfarerías, obra de la mujer en las sociedades de origen amazónico, alcanzaron un formidable rango estético. Se sabe, por analogía, que la mujer era la autora de las alfarerías y sabemos, por la plasmación de las leyendas y la forma de los dioses en la estatuaria de madera y cerámica, que existía entre ellas un conocimiento profundo de las tradiciones y de la historia del grupo social y de sus creencias fundamentales. Desgraciadamente, las mejores crónicas no se refieren con precisión al modo de trabajar muchos de los objetos tanto rituales como de tipo cotidiano. Pero por las formas de alfarería sabemos que existían modelos especializados para el consumo alimenticio, como platos llanos, vasijas llamadas “bols”, nombre inglés asignado por los arqueólogos a platos hondos y de perfil casi redondo, ollas de borde invertido, o sea, con pestañas hacia fuera, ollas de borde invertido para cocinar. Las tinajas hogareñas están representadas ampliamente, y en el este de la isla el uso de las botijas o “potizas” acorazonadas marcan igualmente estilos decorativos importantes, muchos de los cuales sugieren en los extremos de estas “potizas” senos de mujer. Son la mayoría de las “potizas” de signo femenino y usadas para el transporte y uso de líquidos. Por otra parte, los llamados “vasos efigies”, logrados a base de la reproducción de dioses y figuras del panteón taíno, representan tanto al hombre como a la mujer y se refieren generalmente a creencias, muchas de las cuales llegaron a nosotros al través de las descripciones de Fray Román Pané, mientras que otras permanecen, al parecer, irrecuperables.

## **La ruptura de las formas estéticas**

Al romperse la relación tribal, primero con los repartimientos de indios, iniciados por Bartolomé Colón desde el traslado de la población de La Isabela a la reciente villa de Santo Domingo, la mujer aborigen perdió la relación entre las creencias y el arte que desarrollaba. Vale decir que la sociedad machista española la destinó a los usos muchas veces relacionados con el sexo y a labores que no estaban dentro de la cultura aborigen, y que eran comunes al proceso de servicio al hombre, cuyas raíces se originaban en la sociedad medieval hispana. Estudios hechos por García Arévalo sobre el arte indígena final en la ciudad de La Vega y el realizado por Veloz y Ortega en la ermita del Rosario, sitio de fundación de la primera villa de Santo Domingo, revelan la degeneración de la vasija indígena, la que ya a comienzos del proceso colonizador ha perdido sus características rituales y se ha convertido en un cuenco normal, apenas con dos botones laterales que le sirven de asas. Este tipo de forma ha llegado hasta nuestros días y se vende en los mercados de artesanías sin que el artesano tenga conciencia de que repite la cerámica indígena degenerada del comienzo de la conquista. El trabajo en cerámica, el cual abarcaba aspectos rituales a la vez que cotidianos, fue el primero de los elementos que desapareció al hacer contacto el indio con el español. La utilería de cocina basada en el fruto del higüero con el que se preparaban cucharas, cucharones y vasijas llamadas “jigüeras” para limpiar arroz y transportar líquidos, se mantuvieron vigentes en la cocina rural, donde aun abundan, lo mismo que para la fabricación de maracas que pueden encontrarse en algunos mercados y que forman parte del “condu-mio” musical dominicano.

Asentado Colón en la desembocadura del río Bajabonico, desde finales de 1493, y habiendo comenzado la fundación de la villa de La Isabela, desde los primeros días de 1494, el contacto con los

aborígenes le permitiría darse cuenta de que el proyecto de conquista no sería fácil sin el conocimiento de las lenguas de la isla. El almirante así lo había previsto, puesto que, en 1492, fracasaría durante su primer viaje en lo relativo al contacto idiomático, cuando Luis de Torres, un viejo conocedor de varias lenguas orientales, muerto luego en el incendio del fuerte de La Navidad, fue incapaz de entender las lenguas locales y Colón tuvo que recurrir al entrenamiento de un indio de las islas Bahamas que asimiló a su aventura, y al que dio por nombre Diego, en honor de su hijo. Este aborigen lucayo fue bautizado en España por los reyes católicos y volvería a las islas como el primer traductor indígena conocido. El “indio Diego” fue fundamental en los primeros contactos culturales entre los españoles y las poblaciones de lengua arahuaca. Pero igualmente, siguiendo su afán de búsqueda, conquista y conocimiento, Colón envió en su segundo viaje a Fray Ramón Pané, monje de la orden de los Jerónimos, a aprender la lengua de la parte central de la Isla, puesto que en la zona donde había fundado La Isabela, villa pequeña y mal habilitada, se hablaba principalmente la lengua de los macorijes, la que no alcanzaba la extensión total de la Isla, puesto que al regreso hacia España, durante su primer viaje, había conocido también la expresión lingüística ciguaya, diferente de la de los macorijes y taínos, datos que al parecer le fueron dados por el indio Diego.

Pané aprendió en parte, al parecer, la lengua macorís, pasando luego a las tierras del cacique Guarionex, cerca de la actual ciudad de La Vega, donde iniciaría el proyecto de cristianizar a los aborígenes de allí. Entre los curas que llevó consigo, por órdenes de Colón, había además un sacerdote franciscano de La Borgoña, llamado Juan de Deule, que aprendió la lengua taína lo mismo que Pané y que igualmente fue uno de los primeros cristianizadores. Desde el punto de vista de las ideologías, estos dos sacerdotes podrían considerarse factores importantes en las primeras formas de transculturación conocidas para la isla de Santo Domingo.

La fundación de la villa de La Isabela sería igualmente, como elemento de contacto, un importante modo de interacción cultural. En la parte alta de la desembocadura del río Bajabonico, y en el lugar hoy llamado El Perenal, provincia de Puerto Plata, se asentaron las comunidades indígenas que debieron de ser parte importante en la ayuda recibida por Colón para la construcción de la villa. La arqueología revela que su alfarería, que es un índice por la decoración para con ella establecer la identidad tribal, corresponde a grupos taínos y macorijes, los cuales parecen haberse fundido para la construcción del nuevo poblado. Las alfarerías macorijes y taínas han sido encontradas conjuntamente en la propia Isabela, lo que revela que los aborígenes hicieron vida junto al poblado en momentos de su fundación.

Pané legó al Almirante un pequeño informe titulado “Relación de las Antigüedades de los Indios”, en el que logró describir algunas de las más importantes leyendas indígenas y parte de sus costumbres, nombres y creencias y para ello se valió de indios cristianizados que hablaban la lengua macorís y la taína y que aprendieron con dificultad el castellano. Estos primeros cristianizados de América aprendieron rudimentariamente el castellano y fueron la avanzada cultural con la que Colón intentó poseer para dominio, el pensamiento y las creencias como una forma de penetración cultural bien planeada. Todo este proceso tan importante para conocer el pasado indígena nos ha permitido entrar en muchas de las formas y creencias culturales del pueblo taíno.

En La Isabela, el contacto hispano-indígena comienza a resquebrajarse cuando Colón muestra el interés de enviar esclavos a España, y del mismo modo captura aborígenes, que según las crónicas ha impedido bautizar para evitar que pudieran ser vendidos como tales en los mercados de Sevilla.

## Los primeros mestizajes

Ya en 1492 Colón dejó españoles en el Fuerte de la Navidad que, sin dudas, iniciaron el proceso de mestizaje. De las indias forzadas por los primeros españoles desconocemos los engendros.

En 1493-94, cuando Colón funda La Isabela, uno de sus hombres, Francisco Roldán, levantado contra España, y mudado al cacicazgo de Jaragua, inicia con sus seguidores el acercamiento entre indias y españoles. El mestizaje comenzaba con la rebeldía, porque en la costa sur, igualmente, otro español llamado Miguel Díaz, luego protegido de los Colón aunque en principio disidente, huyendo de La Isabela, encontró amor en el hecho de la cacica llamada Ozema, luego Catalina, con la que procreó familia. No sabemos dónde fueron a tener esos hijos de hispanos e indias. No sabemos si fueron quemados por Ovando o si vinieron todos o una buena parte a caer en los centros educativos, en las iglesias, como aconteció con Enriquillo, Enrique Bejo, según los estudios de Carlos E. Deive en el Archivo de Indias de Sevilla. ¿Quién era el Bejo que dejara su apellido al cacique criado en castellano, pero casado con india de su propia tribu? Esa oscura realidad de las primeras mezclas y descendencias no se conoce del todo. Algún mestizo hijo de Vasco Porcallo de Figueroa alcanzó rango importante con su padre, dueño de un harén taíno en la isla de Cuba, y en épocas de Diego Velásquez. Tal vez si en algún archivo de España, en donde Frank Moya Pons recogiera datos sobre el bautismo por los Reyes Católicos de los primeros indios llevados por Colón, pudieran recabarse nombres y descendencias precisos. Valdría la pena saber qué pasó genéticamente con los millares de indios traídos a las Antillas desde las costas venezolanas, entre 1509 y 1519, para suplir una mano de obra que se quiso convertir en mano asalariada y siguió siendo mano encomendada. La vida del vencido tiene poca importancia y sólo la del vencedor puede sacarse a flote. Quizás nos toca a los

dominicanos entrar en ese campo de estudios no sólo en relación con la vida indígena, sino también con la africana, labor iniciada por autores como Carlos Larrazábal Blanco, Franklyn J. Franco, Carlos Esteban Deive, Hugo Tolentino y Roberto Cassá en su obra de investigación.

Nacía un nuevo mundo, pero igualmente, nacían nuevas variantes raciales. La incorporación masiva de los esclavos africanos, autorizados definitivamente en 1511 por Fernando el Católico, estimulaba la producción forzada, pero igualmente una mezcla racial importante, porque españoles e indios, y españoles y negros, dieron lugar a una nueva cultura que se desarrollaría mestizando experiencias de vida cotidiana y conocimientos, músicas y trabajo. Oro, azúcar y ganado conformaron la base de la primera sociedad mulata de América. La primera sociedad criolla, muy anterior a las de la llamada Tierra Firme. Si lo criollo es la mezcla de saberes, respuestas vitales, nueva visión y creación de valores nuevos de adaptación, ya en el primer cuarto del siglo XVI la sociedad criolla estaba en marcha, y lo estaba precisamente en la isla de Santo Domingo, en la que desde el mismo siglo XV, con la aceptación de la mujer indígena como compañera, la visión hispana comenzaba a cambiar, como cambió desde el primer momento en La Isabela, donde los alimentos del aborigen constituyeron obligadamente la dieta del conquistador, porque sin ellos no hubiesen podido subsistir. Atadas a estas experiencias, vendría obligadamente la de un tipo de habitación: el bohío, bien distante, en principio, de la argamasa, la piedra tallada y el urbanismo europeo. Junto al bohío, el conuco, un depósito agrícola de cultivo de subsistencia para una sociedad inicial en donde la producción no era almacenable por escasa y rica en carbohidratos no acumulables, y en donde comer era más importante que guardar. La cultura del hambre producto de la conquista se iniciaba dentro del marco de la naciente vida criolla. Recordemos que “criollo” viene del portugués “crioulo”, o sea negro nuevo nacido en las tierras americanas. Al fin y al cabo, criado.

Del continente y de las Islas Canarias, puente fundamental en el trayecto hacia las nuevas tierras americanas, vinieron, como un experimento inicial, producto del entusiasmo productivo del conquistador, las gallinas, los cerdos, las cabras, la caña de azúcar, las cebollas, las liebres, las décimas y los poemas métricos, las coplas del dime y direte, la cultura de las iglesias, los monumentos y villas fundadas que dieron fisonomía hispana a los territorios que fueron luego ciudades como Santiago, Yáquimo, Higüey, Puerto Plata y otras plazas. Pero vino la fiebre swina, el sarampión, los diversos tipos de catarro, la sífilis del Viejo Mundo, la que mezclada con cepas americanas produjo una explosión mortal entre las sociedades indígenas antillanas y luego en las americanas, mientras que con el africano llegaron los primeros brotes palúdicos y las viruelas. El mestizaje no era sólo cultural, era biológico, era epidémico.

El bohío taíno siguió siendo similar al que usaron los esclavos libres, y la música comenzó a ser importante en los solares y espacios donde negros libres, mestizos y mulatos, ya habían encontrado solaz junto a campesinos blancos dejados de la mano de Dios y de la Corona. El surgimiento de las cofradías de negros, blancos y mulatos se puede considerar el primer punto de cohesión del mestizaje y de las iniciales sociedades criollas. Según Genaro Morel, ya en 1503, había una ligada a los enfermos del solar de San Nicolás, donde fuera iniciada en 1504 la construcción del primer hospital de América. La fundación de esta cofradía hace retroceder la fecha de este tipo de organización en América hasta el mismo comienzo del siglo. No creemos que fuera cofradía de morenos, por lo que la del Carmen sigue teniendo esta primacía desde el siglo XVII.

Las primeras sociedades criollas fueron a veces casi realengas, es decir, dominios del Rey que en ocasiones no tenía acción sobre ellas ni los propios Colones, control claro de aquello que era parte de su tutela. Pese a la búsqueda del esclavo alzado, en ocasiones él mismo se manejaba con albedrío, escudado en arcaísmos y formas insólitas de vida que se nutrieron y escondieron dentro de las

actividades del contrabando, la prostitución, la corrupción civil y eclesiástica, el engaño y acaparamiento.

En el siglo XVII, la miseria y la improductividad se unieron para hacer de la vagancia el espacio festivo, y del juego de azar el confiable futuro. La brujería gallega o africana, taína, como la que Deive ha revelado en uno de sus textos, acompañó envidias y esperanzas. Según Deive, el llamado “guaymaro” era un sistema de brujería aborigen, del cual tenemos poca información.

### **Mulata-Antilla**

Autor: Luis Palés Matos

*En ti ahora, mulata,  
 Me acojo al tibio mar de las antillas.  
 Agua sensual y lenta de melaza,  
 Puerto de azúcar, cálida bahía,  
 Con la luz en reposo  
 Dorando la onda limpia,  
 Y el soñoliento zumbo de colmena  
 Que cuajan los trajines de la orilla.  
 En ti ahora, mulata,  
 Cruzo el mar de las islas.  
 Eléctricos mininos de huracanes  
 En tus curvas se alargan y se ovillan,  
 Mientras sobre mi barca va cayendo  
 La noche de tus ojos, como tinta.  
 En ti ahora, mulata...  
 ¡Oh despertar glorioso en las antillas!  
 Bravo color que el do de pecho alcanza,  
 Música al rojo vivo de alegría,  
 Y calientes cantaridas de aroma  
 -Limón, tabaco, piña--  
 Zumbando a los sentidos*

*Sus embriagadas voces de delicia.  
 Eres ahora, mulata,  
 Todo el mar y la tierra de mis islas.  
 Sinfonía frutal, cuyas escalas,  
 Rompen furiosamente en tu catíngua  
 . He aquí en su traje verde la guanábana  
 Con sus finas y blandas pantaletas  
 De muselina; he aquí el caimito  
 Con su leche infantil; he aquí la piña  
 Con su corona de soprano... Todos  
 Los frutos, ¡oh mulata! tú me brindas  
 En la clara bahía de tu cuerpo  
 Por los soles del trópico bruñida.  
 ¡Oh, Cuba! ¡Oh, Puerto Rico!  
 Fogosas tierras líricas...  
 ¡Oh, los rones calientes de Jamaica!  
 ¡Oh, el aguacate de Santo Domingo,  
 Y el caldo denso de la Martinica!  
 Ahora eres, mulata,  
 Glorioso despertar en mis Antillas.*

## **Adaptaciones culturales hispano-indígenas**

Las primeras adaptaciones culturales de los europeos se produjeron con la fundación de La Isabela, cuando se intentara aclimatar los frutos traídos de España y las Islas Canarias ya en el segundo viaje de Colón. En un largo periplo o recorrido por varios sitios de la Isla, los españoles trataron de encontrar lugares en donde se pudiera cultivar trigo, caña de azúcar, las cebollas, las vides y otros renglones de la dieta hispana. A partir del gobierno de Nicolás de

Ovando, y ya en 1503, la ganadería y la cría de cerdos y gallinas se hicieron cada vez más importantes. Se dio paso a la repartición de jabalíes para su venta y liberación con la finalidad de animar deportes de caza. El dato, contenido en el trabajo titulado “Hombres y ganado en la tierra del oro” (*López Sebastián*), permite comprobar el interés del conquistador en las artes de la caza común en España.

No obstante, en el caso de la población de La Isabela, de corta existencia, los europeos tuvieron que adaptarse a la dieta taína, y al pescado y frutos del mar, ya que era imposible pensar en el masivo sacrificio de reses consideradas como la posible base de sustentación futura, aparte de que las mejores estaban en manos de Colón y su familia.

Como bien señalar la historiadora Consuelo Varela, en su libro titulado “*La Caída de Cristóbal Colón*”, el Almirante y los suyos se aprovecharon notablemente al destinar a corrales personales animales que pertenecían, de hecho, a la Corona, contribuyendo sin dudas a la crisis alimenticia de los años iniciales en la villa.

Siguiendo un resumen importante desarrollado por el historiador dominicano Frank Moya Pons (*La Otra Historia Dominicana, 2008*), podemos referirnos a la dieta como uno de los principales factores de contradicción medioambiental entre las poblaciones de la Isla y los españoles mismos. Al principio esta dieta hispana no era común a los indios, que seguirían utilizando durante largo tiempo la de sus costumbres ancestrales.

La necesidad casi milenaria de una dieta europea originaria marcó las crisis en muchos momentos. El trigo fracasó como sembradío inicial, y por lo tanto el casabe fue de tal importancia que Juan Ponce de León, tal y como lo apunta Aurelio Tanodi (*Documentos de la Real Hacienda de Puerto Rico, Vol. I*), montó en la isla Mona un ingenio de hacer casabe, lo que implica una de las primeras industrias antillanas, ya que la del azúcar se desarrolla mucho tiempo después. En este proceso, el casabe sería el pan de la

conquista hasta la llegada de los conquistadores a la zona mejicana, luego del viaje inicial de Juan de Grijalba.

El fracaso del trigo en las Antillas, con su magra producción, obliga al uso del casabe, cuya durabilidad es conocida. Sólo cuando España inicia la conquista de México, el trigo se consolida y funciona en principio como alimento complementario del maíz en la zona continental.

Moya Pons lo resume, en sus artículos titulados “Alimentos coloniales” y “La dieta de los conquistadores”, publicados en la prensa y recopilados en *La Otra Historia Dominicana, 2008*.

### **Santo Domingo (1497-1498)**

Las crisis económicas y de salud acaecidas en La Isabela, donde la población española comenzó a mermar debido a los diversos tipos de enfermedad generados por los cerdos, y a las insalubridades del primer viaje, donde la población de las naves lo hizo con carencia de toda forma de salubridad, y luego por el cambio climático y las marismas de los manglares donde fuera fundada la villa, habían ya producido suficiente argumentación, aunque oculta, para que tanto el Almirante, como posteriormente su hermano Bartolomé Colón, pensasen en otro lugar más acogedor. El propio Colón cayó enfermo a los pocos días de llegar, y sus primeras órdenes fueron dadas casi desde el lecho, cuando aún no se terminaba la villa, levantada con precariedad y necesidades que sólo la ambición de los conquistadores superaba. Varias incursiones tempranas en búsqueda de tales lugares estaban posiblemente basadas en el relativo fracaso del hallazgo de oro en buenas cantidades y, en opinión de Carl O. Sauer, en el hecho de que la costa sur estaba más cerca

de las tierras continentales y de ello tenía ya noticias el Almirante. (*Sauer, the Early Spanish Main*).

La fundación de la villa de Santo Domingo en la parte oriental del río Ozama sería la respuesta de Bartolomé Colón a los fracasos que se produjeron en La Isabela. Las fallas en el sistema de intercambio o de factoría, que Colón quiso implantar, lo mismo que la mala administración de los Colón, los conflictos de las primeras gentes traídas desde España con ilusiones centradas en la riqueza inmediata, así como la casi imposibilidad de adaptación en la zona, fueron elementos que actuaron en la terrible situación de muerte que se desataría en la villa, donde para fundar en la costa sur hubo que repartir los enfermos en las recientes villas ubicadas en el interior de la Isla, donde tampoco había posibilidad de riqueza. La fundación de la villa de Santo Domingo en su primera fase constituyó igualmente un foco de miseria y una zona de incierto futuro. Las rebeliones de La Isabela continuaban en otros focos dominados por el ex alcalde Francisco Roldán, quien había hecho relaciones y guatiao con los indígenas de Jaragua, y la villa de Santo Domingo era un simple bastión sin recursos para conquista de ninguna especie, donde los Colón intentaban casi de modo prioritario mantener vigente el poder. La llegada de Francisco de Bobadilla, el apresamiento de los Colón, la salida de la isla de Roldán, cambiaron el panorama. Bobadilla, sustituido por Frey Nicolás de Ovando, genio político de su época, cambió el curso de los acontecimientos. Su mano dura abatió las rebeliones indígenas en el este de la Isla y su visión medieval inició un cambio urbano hacia una ciudad en damero, con formas nuevas y alejadas de las concepciones colombinas.

## La ciudad de Ovando

El traslado de la villa a la parte occidental de la ría del Ozama abrió el camino hacia la desmembración total de la sociedad indígena. Frey Nicolás de Ovando instauró importantes cambios en la cultura inicial, conquistó parte de la Isla a sangre y fuego, como son los casos de Jaragua e Higüey, mientras que por otra parte se inician con él las construcciones de materiales nobles y se organiza una sociedad más cercana a los órdenes renacentistas, aún con acentos medievales.

La llegada de las órdenes de San Francisco y la de los frailes dominicos fue en gran modo un impulso para la cultura. Con la llegada de los frailes dominicos en 1510, la educación comenzó a tomar enorme importancia, al punto de que ya en 1538, por medio de la bula "*In apostolatus culmine*", el colegio de los padres dominicos se transformaba en Universidad de Santo Tomás de Aquino.

El centro universitario, laico y eclesiástico, dio fama a la Isla, puesto que de muchos lugares isleños, ya instalados como tal, y de otras zonas continentales recién conquistadas vinieron estudiantes a Santo Domingo.

La ciudad de Santo Domingo, construida en damero, se convierte en una muestra de urbanismo nuevo para el mundo americano. Afluyen a ella notorias personalidades, y salen de ella los conquistadores más afamados, como lo serían los Pizarro, Vasco Núñez de Balboa, Velásquez, Cortés y tantos otros.

La ciudad es la sede del gobierno español en Las Indias, con calles bien trazadas, edificios de piedra, canteras inagotables, una torre del homenaje sorprendente para la época y una organización edilicia en evolución permanente.

La inicial ciudad de Ovando, en consideraciones de Walter Palm, se acercaba, desde el punto de vista de sus espacios familiares, a los estilos de las casas de planta romana, principalmente en

sus patios. La urbe, iniciada en 1502, usó de muros bajos, pozos llamados “medianeros” porque se hacían en función de un uso doble, dividiéndose en medias lunas entre una pared y otra de los patios de las viviendas.

Aunque el autor considera que las primeras casas de piedra debieron de ser las de la actual calle de Las Damas, se afirma con cierta inconsistencia que fuera la primera aquella de Francisco de Garay, ubicada en la calle Isabel la Católica, y modernamente modificada para dar paso a las oficinas del Banco Popular Dominicano, la que popularmente se ha llamado Casa del Cordón.

La antigüedad de la vivienda estaría confirmada por haber sido la que usara Diego Colón, cuando a su llegada a la isla, para inaugurar su virreinato, tuvo que esperar a que la construcción del palacio fuera iniciada. Según Gonzalo Fernández de Oviedo, la casa sería la de Garay, sin embargo W. Palm lo pone en dudas, como hemos señalado antes.

La nueva urbe se fundamenta en la llegada de maestros conocidos y principalmente en planos traídos desde España, cuando en 1510 el rey aprueba la llegada de maestros oficiales. Así, la construcción de casas y el inicio del Alcázar de Colón, conformando una urbe desequilibrada en la cual la parte céntrica, llamada de “las cuatro calles”, se iba completando con bohíos y casas de material deleznable, producto del traslado de la villa inicial de Santo Domingo hacia la parte occidental del río Ozama.

Es casi seguro que los primeros planos de la ciudad y su emplazamiento fueran obra del maestro sevillano Alonso Rodríguez, y que entre éstos estuviesen los planos de la catedral, la que en sus comienzos era una choza con techo de tablazón y ramas, como aconteció con muchas de las iglesias descritas por los cronistas en los siglos XVII y XVIII. En los inicios del proceso constructivo de la ciudad, debieron ser entrenados los indios para trabajos de cantería y obra de mano, sugerencia que hace Palm al señalar que “... sabemos que las primeras casas fueron levantadas por Ovando en la

calle de La Fortaleza (hoy las Damas. MVM) *valiéndose de repartimientos de indios* dirigidos probablemente por los albañiles... otros oficiales, de los cuales nos habla el Padre las Casas a propósito de la expedición del primer Almirante al Cibao (1494)".

El casi indocumentado uso de la mano de obra indígena nos hace suponer que las primeras formas de obreros creadas por los maestros canterios españoles estuvieron dirigidas a las grandes construcciones en piedra, y que el indio fue elemento fundamental en este proceso. Existe un silencio histórico, casi culpable, cuando al hablar de los grandes edificios de la época ovandina se dejan de lado posibles habilidades indígenas en este campo.

La presencia del maestro Rodrigo de Liendo, aventajado discípulo de Alonso Rodríguez, fue fundamental para dar a la villa una impronta andaluza, modelo de casa y patio con relaciones típicamente romanas, comunes a muchas zonas del sur de España.

Liendo trabajó en numerosos monumentos y fue ejecutor inicial en obras como la iglesia de Las Mercedes, y San Francisco, lo mismo que en la capilla de Rodrigo de Bastidas y en la catedral de Santo Domingo, así como en otras edificaciones de importancia. Su estadía en Santo Domingo va de 1525 a 1555.

La evidente presencia de una arquitectura popular se concreta en iglesias del interior del país a partir del siglo XVIII. Santiago de los Caballeros, amplia urbe de origen colonial, lo mismo que La Vega, habían alcanzado importancia con edificios de cantería y buena mampostería. Santiago, según las excavaciones arqueológicas, era hasta 1562, en que fue destruida por un terremoto, lo mismo que La Vega, ciudad con forja, iglesia, calles bien trazadas, de las cuales hay vestigios importantes. En La Vega, la iglesia donde cantara su "misa nueva" Fray Bartolomé de las Casas aún se puede identificar, y fue uno de los más destacables núcleos de la economía colonial.

## **La economía inicial de la Colonia**

Primero el intercambio con la población indígena en el proceso llamado de factoría, modelo medieval de intercambio, iniciado por los Colón en La Isabela, luego la producción del azúcar, y antes la búsqueda de oro, conformarían la columna vertebral de la colonización en la isla de Santo Domingo, elementos que ya a mediados del siglo XVI habían comenzado a declinar por razones varias, entre las que se cuenta la de la emigración hacia territorios continentales de muchas familias que vieron como decadente el proceso de la colonización antillana, y salvaron sus intereses en la búsqueda de espacios con mayor riqueza y posibilidad de vida.

La mano de obra indígena, primero víctima del reparto de indios que realizara ya hacia 1498 Bartolomé Colón y luego zanjada por las llamadas “encomiendas”, resultó en exterminio. Así, la presencia del esclavo negro se convirtió, ya en los finales del siglo XVI y comienzos del XVII, en una cara y costosa presencia dado el precio del negro y de la pobre economía que consolidaría en casi toda la Isla, el contrabando y el corsarismo como puntos clave del sustento isleño.

El desarrollo de la ganadería fue a partir del último cuarto del siglo XVI la clave de la economía de la isla de Santo Domingo, todavía en su totalidad propiedad de España. La creciente posibilidad de exportación de cueros desde los puertos, sin mucho cuidado de las autoridades, y la falta de ayuda para este tipo de exportación desde los puertos del norte de la Isla, trajeron como consecuencia desavenencias graves entre los hateros y los regentes de la colonia. Cuando los niveles de contrabando de cueros de reses y los llamados “rescates” fueron importante factor de desarrollo de sociedades de la costa norte y oeste de la isla de Santo Domingo y la presencia de naves de países protestantes afectaron los intereses de la corona, comenzaron a planearse las acciones para reprimir

dichos contactos. Desde España el gobierno de Felipe II recibía las informaciones de lo que el gobernador de la Isla, consideraba escandaloso e inaceptable, dando importancia a la idea de desmantelar las villas contrabandistas y efectuar su traslado hacia el interior de la isla. Era evidente que el crecimiento de este comercio ilegal afectaba notoriamente a las clases sociales y eclesiásticas que poseían ganadería controlada, o más o menos controlada. Se señala desde temprano la posesión de ganado del obispo Rodrigo de Bastidas y de Ana de Arana, quienes casi a mediados del siglo XVI poseían unas 27.000 y 44.000 cabezas de ganado, respectivamente, lo que evidencia la importancia que fue teniendo el hato ganadero en cuanto la crisis del azúcar hizo que este tipo de economía sustituyese las anteriores. En aquellos momentos, como bien lo señala Moya Pons (1974), la ganadería de los ingenios rurales (fase en decadencia de la industria) creció de modo vegetativo en mansedumbre, ampliando en este aspecto la riqueza de ciertos propietarios.



## CAPÍTULO IV

### PRIMER ASOMO DE IDENTIDAD

#### 1605-1606. El primer asomo de identidad

Los años de 1605 y 1606 son esenciales en lo que a partir de aquel momento puede considerarse un giro capital de la historia dominicana. Dado el índice de contrabando que se produce con el deterioro de industrias como el azúcar, y los viejos esquemas de recolección aurífera, la ganadería de los trapiches e ingenios, la economía del hato aflora como parte de la subsistencia económica de la Isla. Desde antes de 1550 ya el contrabando de pieles con los buques enemigos de España, la mayoría de ellos de bandera protestante, se había convertido en uno de los principales negocios de los dueños de reses y otros tipos de crianzas. Juan Bosch, en su obra *Capitalismo Tardío en la República Dominicana*, señala que el modelo de vida del hatero, pobre y casi itinerante, respondía a la ubicación de las villas en función de las actividades del contrabando mismo.

El desarrollo social de la Isla, concentrado en la ciudad de Santo Domingo, respondía a la imposibilidad de un control de las

zonas rurales y mucho menos de los espacios costeros. Entre los grupos que comerciaban con las naves de bandera protestante, la conciencia de una diferencia con los designios de la monarquía se reflejaba no solo en la vida criolla, sino en la necesidad de diferenciación. Cuando en 1605-1606 Felipe III ordena al gobernador Osorio, tras años de discusión que se inician bajo el gobierno de Felipe II, la destrucción de las villas del norte y oeste de la Isla y la fusión de las mismas en el centro del territorio, varios líderes criollos encabezados por Hernando Montoro, contrabandista y criador de reses, se rebelan contra la monarquía produciendo el primer asomo de identidad social en la Isla. La fusión de las ciudades de Bayajá y La Yaguana, en la nueva Bayaguana, y las de Puerto Plata y Montecristi en Monteplata, produjo un proceso de miseria total. Más del ochenta por ciento de las reses quedaron abandonadas y se iniciaría (ya en el primer cuarto del siglo XVII, con el desalojo que hiciera España de los piratas y maleantes que habitaban la isla de San Cristóbal, al este de Puerto Rico, la ocupación por los mismos de la isla Tortuga, precisamente al norte de las tierras devastadas

El natural uso de tierras abandonadas y la presencia de una fauna cimarrona capaz no sólo de nutrir poblaciones piratas trajeron como consecuencia la lenta y firme ocupación del territorio devastado, lo que dio inicio a la posibilidad de que la corona intentase desalojar la isla de La Tortuga y evitar el proceso de ocupación del territorio español occidental.

Luego de la ocupación inicial de Martinica y Guadalupe, la corona francesa decidió atacar La Tortuga, asiento de naves ingleses y de piratas, bucaneros y filibusteros, que llegados de San Cristóbal y otros puntos antillanos se concentraron en la misma. En el año de 1640 el enviado La Vasseur atacó las poblaciones, tomó posesión de la isla, expulsando las tropas inglesas de La Tortuga, e inició el proceso de consolidación de la presencia francesa que el 6 de junio del año 1655 pasó definitivamente al dominio de Francia bajo el mando de Bertrand de Ogerón. Las tierras occidentales y norteñas

fueron el espacio de piratería base de gentes de mar que alcanzaron su propia autonomía pese a la presencia francesa, y que ocuparon la parte de La Española devastada, creando poblados y espacios permanentes apoyados en el corsarismo, la agricultura y la presencia del ganado salvaje que permitía una reocupación facilitada por el viejo sistema hatero.

Mediante el sistema de las llamadas “cuarentenas” y aun durante los primeros años de la invasión de La Tortuga, la monarquía española combatió duramente la presencia francesa en la isla, e igualmente generó una larga lucha contra las ocupaciones de la parte occidental y norte de La Española. En todo ese proceso, la idea de los criollos dominicanos de su pertenencia a la corona, continuó siendo fundamental, y surgen así las primeras formas de identidad propia, con la concepción de una diferencia entre el negro y mulato dominicano, con la de los africanos que comienzan a llegar como esclavos para la producción de azúcar en la parte occidental del territorio de La Española, copada por el naciente capitalismo francés.

Los enfrentamientos entre franceses y dominico-españoles consolidaron la idea de la diferencia. Las luchas fronterizas están representadas por batallas como la de La Limonade. Durante el gobierno de La Tortuga por Oregón, el dominio francés de la parte occidental de la Isla se consolidaría. Las cincuentenas españolas trataron de desalojar a los franceses en varias ocasiones, en las incursiones de los mismos sobre la ciudad de Santiago de los Caballeros, en 1659, 1667, y 1690. Las sangrientas luchas tomaron el perfil de luchas libertarias que culminarían en enero de 1691, con la batalla de la Limonade, cerca de lo que hoy es Cabo Haitiano, con el frente oriental criollo comandado por el mariscal español Francisco Segura y Sandoval, donde fue vencido al gobernador francés Tarin de Cussy.

Los que serían luego “los dominicanos” mantuvieron una larga lucha de casi un siglo de enfrentamientos para mantener vigente

como propiedad de España el trozo de territorio oriental, el cual fluctuaba con el rigor de las guerras y ocupaciones. El siglo XVII, para la parte española, se conoce como el siglo de la miseria colonial más dura hasta el punto de que mediante el llamado “situado”, suma que sirvió para la paga de los funcionarios y empleados coloniales, fuera el ingreso fundamental para la manutención de la parte española de la Isla.

## **Crisis en el siglo XVII**

La decadencia económica creada por las devastaciones se alarga durante todo el siglo XVII y alcanza la primera parte del XVIII. La montería se hace sumamente importante y el modo de vida del hatero se forja en la explotación del ganado, y en la venta de cueros y productos de orden agrícola a las poblaciones francesas que crecen en lucha y contradicción con las de la parte española. Los mediados del siglo XVII encuentran una creciente sociedad esclavista en la parte oeste de la Isla, y una sociedad ganadera con un inicial pobre mercado y la necesidad de recibir desde España la ayuda del llamado “situado”, salarios y pagos apenas llegados a tiempo, mientras la economía tiene que acogerse al contrabando, de ninguna manera superado con las medidas de Osorio. La costa norte, a mediados del siglo XVII, se transforma en un lugar de mercado y de contrabando de esclavos, los unos huidos de la parte francesa y los otros, producto de un contrabando que se origina en el corsarismo, el asalto de barcos negreros y el rapto de esclavos en algunas costas americanas mal protegidas. La sociedad hatero, en algunos casos encabezada por el propio dueño de tierras y su familia, y en otros por gente que alquilaba espacios para el hato y poseía esclavos casi en términos de libertad, tenía como parte importante

de su identidad el combate contra los franceses y europeos que, desde el momento mismo de la invasión de los bucaneros desde la isla de La Tortuga, aspiraron a quedarse con el territorio ocupado y manejado muchas veces a base del terror, la guerra y la destrucción de villas. En este período posterior a la mitad del siglo XVII, las batallas contra los franceses, los que ya habían iniciado la lucha armada contra los proto-dominicanos, generaron un sistema de lucha a lanzas, producto del manejo de la figa y los espadines y machetes atados a largas varas que eran a la vez que usados para desjarretar ganado, para ir contra su enemigo. Los protodominicanos se curtieron en este estilo de guerra lancera y mostraron en el cuerpo a cuerpo un valor indomable. Muchas son las crónicas que se refieren a estos rasgos bélicos. Vale recordar que los protodominicanos eran en su mayoría mulatos, mestizos “de la tierra”, dispuestos a mantener vigente una libertad que tenía una larga historia colonial, y que en el caso de los africanos, cada vez más crecientes, era para ellos una amenaza el retornar al territorio francés, y ser capturados y sometidos a una esclavitud de orden similar al de los primeros bozales que para los ingenios franceses fueron comprados y traídos directamente de África.

Al referirse a la valentía del hatero y el montero mismo, “horror” de los franceses, estamos comprobando una identidad que se basa en formas de trabajo donde defender la zona de supervivencia es elemento clave y donde el manejo de armas poco convencionales como la lanza, se considera o debe considerarse, elemento bélico que ayuda a esa identidad.

Mientras esto acontece, la miseria y la decadencia cultural y colonial se mide en las tantas peticiones para mejorar la colonia y en las fallas educativas, en la ausencia de maestros y sacerdotes, en la imposibilidad de inaugurar nuevas capellanías por la falta de gente.

La vida de finales del XVII supone, según el cronista Haro y Monterroso (*Memorial de 1693. Relaciones Históricas de Santo Domingo. Vol. I*), la necesidad de un traslado de Santo Domingo al

centro del territorio isleño y un traslado de la Universidad Santo Tomás de Aquino, a cuya función hace críticas severas acusando de incapaces sus autoridades y hablando de la ineficacia de sus programas.

En la crónica del año 1699, finales del mismo siglo XVII, Haro propone en su Memorial que se haga un repoblamiento calificando “nobles y plebeyos”. Propone los plebeyos por oficio, lo que nos indica la ausencia de mano de obra calificada, dando una visión real de la ausencia de todo tipo de oficio o profesión en los finales del siglo XVII. Así, el listado que propone es una buena muestra que nos permite calibrar la ausencia de todo tipo de oficio y cultura del trabajo en la colonia:

“La pleve ha de componerse de Maestros, Oficiales y Labradores ... Serán necesarios conforme a esta planta, tres Escultores, o Entalladores, dos Pintores, dos vidrieros, dos carroceros, tres sombrereros, treinta *architectos* y albañiles, diez canteros, treinta zapateros, dos curtidores, tres doradores, dos empedradores, dos arcabuceros, ocho toneleros y alfareros que hacen doscientas personas. Todos estos Oficiales se podrán sacar de la Corte, donde abundan, siendo esta la causa de la pobreza que los demás padecen”.

Haro acusa a la Corte de tener un personal viviendo en la vagancia e ignora que los cortesanos que pide están ya asignados a varios señores de la realeza, que tienen posición social que la Isla no puede proporcionarle y que en aquella ocasión, dadas las guerras y el proceso de miseria que pasaba Santo Domingo, venir a construir una sociedad que no había podido serlo desde el mismo día del Descubrimiento era una locura.

Haro y Monterroso, de ideas peregrinas, fantasiosas y a veces faltas de basamento, a nuestro juicio, nos permite identificar

parte de la crisis. Toda la documentación de la situación social de la Isla, apunta una orientación de los usuarios de la ruralidad hacia el comercio del hato, la producción de corambres, el contrabando, las salazones vendibles y venta de las mismas y de productos del agro a la parte francesa, así como a el involucramiento en todo tipo de contrabando donde el negocio era más fructífero. El momento es de corsarismo y casi ausencia de sentido fronterizo. Debido al lucrativo negocio del azúcar, ya en el centro del Cibao y en la misma ciudad de Santiago, existían comerciantes franceses que eran vistos como protectores del comercio. Santiago se había convertido en el almacén de los productos que iban no solo hacia el occidente de la Isla, sino hacia la costa norte para el ilegal comercio ultramarino. Como se sabe, durante aquel periodo de finales del siglo XVII, luego del asentamiento francés, las incursiones fueron comunes, un modo de intentar la consolidación francesa de la parte más rica económicamente. Según los datos de Haro, el traslado de Santo Domingo significaría un reforzamiento de los lugres donde todavía era posible consolidar una economía fuerte dado que, según su crónica, la capital, Santo Domingo, había llegado a la total decadencia intelectual y económica.

La metodología de Haro y Monterroso habla de cómo convencer a estos obreros para pasar a Las Indias. Propone igualmente dotación de médicos, barberos y labradores con su instrumental. El parecido con el segundo viaje del Almirante en 1493 es dramático. Poblar con clases ya establecidas, con familias, con gente experimentada dispuesta a producir y a traer familias consigo, lo que ya había sucedido en menor escala con las poblaciones canarias que, llegadas hacía relativamente poco tiempo, habían fundado en la capital dominicana el pueblo de San Carlos de Tenerife.

## La diferencia isleña

En 1677, por el tratado de Riswick, Francia quedó, en la praxis, como soberana de la parte occidental de La Española, aunque en el acuerdo no se menciona en ningún momento la cesión de la misma. Quedó así la posición diferenciada del territorio isleño que luego se consagraría con el tratado de Aranjuez, confirmado por el de Basilea, en 1795. Cuando se firma este último tratado, que acepta la conversión de la Isla en una posesión total de Francia, aunque con culturas diferentes, ya se ha iniciado la lucha de los esclavos del Saint Domingue por la obtención de su libertad. Los primeros aprestos libertarios se fundan en 1791. En el norte de lo que es hoy la República de Haití, en Cabo Haitiano, o Ciudad del Cabo, los esclavos Biassou y Jean Francois, se levantan contra Francia y los mulatos haitianos, odiados por los negros y muchos de ellos herederos de fortunas y con asiento en París, habrían de reclamar, separadamente, la concesión de igualdad que la Revolución francesa les negara, aunque consiguiera en 1789 los principios de igualdad y fraternidad. Por lo tanto, las autoridades españolas ocupantes de las dos terceras partes del territorio de la isla, temiendo la expansión de los esclavos y de su lucha, se aliaron en 1791 con Toussaint Louverture, hombre de enormes facultades y líder ya de la insurrección, incorporándolo al ejército español bajo las órdenes del gobernador de la parte española, General Joaquín García, otorgándole el grado de Teniente Coronel del ejército español. La idea de García era que ayudando a Toussaint y a la rebelión, España podría conquistar parte del terreno perdido. De manera casi personal, y viendo que la rebelión de esclavos era imparable, el general francés Felicité de Sonthonax promulgó por su cuenta la abolición de la esclavitud. De inmediato, Toussaint y parte de sus tropas de esclavos levantados aceptaron la misma mientras él, con su dominio, fue confirmado

como comandante y, en sólo tres años, como gobernador de la parte francesa de la isla de Santo Domingo.

Es indudable que el éxito de Toussaint, no era del agrado de Joaquín García. La colonia española había alcanzado con Carlos III una importante elevación de su economía. La ruptura del monopolio y la liberación de muchos puertos americanos enriqueció notablemente el comercio, pero también el contrabando, y las patentes de corso fueron tantas que los dominicanos, como bien dice un historiador del siglo XVIII (Sánchez Valverde), “nos envidiamos” y actuamos contra Inglaterra a favor de la lucha de la independencia de los Estados Unidos, saqueando naves del tráfico entre New York y Londres.

En 1795, con la cesión de la parte oriental de la isla a Francia, la situación se había convertido en tragedia para las clases altas de la Colonia, dadas las relaciones con España. La llamada Madre Patria prefería recuperar puntos estratégicamente importantes en La Florida y otros lugares y Francia, la Lousiana, mientras que España entregaba a Francia la parte española de la isla de Santo Domingo.

Muchas de las familias criollas prefirieron salir del territorio hispano con sus esclavos: se calcula que unas 100.000 personas o más dejaron la parte española, quedando sólo en la misma alrededor de 15.000 dominicanos. Ya el presbítero Sánchez Valverde, en un libro fundamental del siglo XVIII, nos llamaba “dominicanos”. Durante casi seis años, sin embargo, Francia, entonces bajo el poder de Napoleón Bonaparte, no tomó posesión de la parte española y, en un caso sin precedentes, la colonia ya francesa, siguió siendo gobernada por España, hasta que Toussaint Louverture, gobernador de la parte francesa, hombre de grandes poderes y de tropas solo fieles a él, invadió en enero de 1801 la parte española para unificar la Isla bajo el sello de que a partir de ello ésta sería única e indivisible. Toussaint actuaba por cuenta propia a nombre de Francia, había logrado la gobernación de la parte francesa de la Isla mediante la posibilidad de detener la matanza y la lucha de

los ciudadanos europeos y los mestizos residentes en la colonia. De modo que habiendo sido esclavo y, en un momento, aliado de los españoles por razones estratégicas, ahora, con el mando dado por el general francés Shontonax para evitar la masacre con la que amenazaban los negros rebelados, se transformaba en gobernador francés e invadía la parte oriental bajo el argumento de que siendo gobernador podría, como ejecutante del tratado de 1795, invadir el oriente y unificar la Isla.

Los dominicanos no nos sentíamos franceses ni negros libertos por la acción de las rebeliones haitianas. La diferencia era clara. No hubo júbilos con la presencia de Toussaint, quien hacía mella a una identidad diferente, mestiza a tal punto que más del 80% era mulata, sabedora de que negros y mulatos en Haití luchaban a muerte desde 1791 y que no había un claro modelo de identificación con el invasor. Este momento de 1801 define en parte la idea dominicana de que no éramos negros, pero no alcanza, ni ha alcanzado aún a aceptar que tampoco somos blancos, y que desde el punto de vista racial y cultural el mestizaje es el elemento definitorio de muchas expresiones de nuestra actual identidad.

Toussaint intentó imponer un nuevo régimen de trabajo forzado, aun para los esclavos de la parte oriental. Funcionó de manera pragmática, pero sí tocó la estructura del hatu ganadero, que fuera una amplia zona de producción de cueros, y la variada producción agrícola, que desde el siglo XVII se había constituido en la economía básica de la parte oriental. La caída demográfica, las nuevas leyes para toda la Isla, el paso de un sistema diferente al sistema casi feudal, y la imposición de leyes y formas de trabajo más allá de la bucólica vida del hatu fueron razones suficientes para que los habitantes de la parte oriental iniciaran el proceso de descrédito de Toussaint. Por su lado, el régimen napoleónico no aceptaría la libertad de los esclavos establecida por Sonthonax en un momento de decisión en el que intentaba detener el desastre. Francia mantuvo que el régimen de las colonias seguiría siendo diferente y,

enviando una flota bajo el mando de Víctor Enmanuel Leclerc en 1802, invadió la Isla, destronó a Toussaint y nombró gobernador de la parte española a Louis Ferrand, viejo corsario, mientras en la parte francesa se incrementaba la revolución que llevaría al poder a Dessalines y Cristóbal, quienes atacaron en 1804 y 1805 las poblaciones de la parte oriental, pasando a cuchillo las poblaciones de Moca, La Vega y Santiago, consideradas francesas y españolas, en una palabra, “blancas”, generando una nueva reacción identitaria entre los dominicanos, que vieron la imposibilidad de Francia de contener los esclavos sublevados ya representantes de una nueva república llamada República de Haití.

### **Las primeras confrontaciones con Haití**

Las secuencias de agresión y los enfrentamientos dominico-haitianos a partir de las invasiones de principio del siglo XIX generaron rechazo de la población dominicana a los métodos del invasor. En la historia de la República Dominicana, desde la ocupación de la isla Tortuga en 1630 y las luchas de Francia contra España dentro del territorio de La Española, la fronterización produjo grandes enfrentamientos de españoles y criollos contra fuerzas que ocuparon un espacio que perteneció a España y que resultaba mucho más homogéneo culturalmente que el creado con la permanente importación de esclavos con lenguas y culturas diversas, y cuya mezcla era hecha a priori por los dueños de plantación, de modo que el entendimiento entre los mismos fuera casi nulo.

Las propias autoridades españolas animaron las diferencias. Y casi desde 1605-1606, cuando por órdenes de Antonio Osorio, gobernador de la Isla, fueron incendiadas y resumidas en el centro de la Isla las poblaciones de Puerto Plata, Bayajá, La Yaguana y

Montecristi, la presencia de una sociedad criolla y mulata, contrabandista y desligada de las realidades monopolistas de la Corona, vale repetirlo siempre, se enfrentaba a ella bajo el mando de un mulato llamado Hernando Montoro, quien en el sitio de Lares de Guaba se rebela contra España y, señalando con su acción que sus intereses son diferentes de los de la corona, luchó durante casi seis meses hasta que, perdido, consigue irse a Bayamo, Cuba, en donde desaparece su rastro, aunque se sugiere que en Bayamo encontró lugar para la continuación de sus negocios contrabandistas.

La rebelión de Montoro fue el primer signo de identidad criolla, pero igualmente lo fueron los palenques de negros que se levantaron desde siglo XVI, llegando algunos hasta el XIX, palenques que se organizaron y pelearon por una libertad, si bien diferente de la de los criollos del siglo XVII, orientada a un proceso que, claro está, no tuvo las repercusiones del proceso de la parte occidental que terminaría en República.

En un excelente estudio de Carlos Esteban Deive, titulado *Los Guerrilleros Negros*, el autor analiza ideologías, modelos de guerra, patrones de asentamiento y vida comunal de estos grupos que, en ocasiones y en períodos de paz, llegaron a comerciar con las sociedades costeras y con buques y contrabandistas en la zona sur de la Isla.

En 1809 Francia napoleónica recibe un segundo golpe en la isla Española, puesto que por segunda vez las tropas francesas son derrotadas, en esta ocasión por la población pro-hispánica y criolla que se levanta contra el gobernador Louis Ferrand. Así, lo ponen en desbandada en la sabana de Palo Hincado y, cercando luego la ciudad de Santo Domingo y al general francés Dubarquier, quien, frente al asedio combinado de tropas de España venidas desde Puerto Rico y barcos ingleses aliados de España en este momento, con la entrega de la plaza proporcionan el triunfo dominicano. Haití, dividido entre negros y mulatos, en lucha interna, no volvió a intentar la unificación de la Isla. El hecho se produjo cuando en

1822 el general J. Pierre Boyer invadió la parte oriental, una vez unificado el gobierno en Haití, y dominó la Isla nuevamente. Si Toussaint lo hizo por dos años, Boyer lo haría por veintidós. Por lo tanto, el nuevo objetivo de la identidad era ya nacional. La secuela de un enemigo permanente desde que Saint Domingue fue gobernado por Toussaint, y tras las invasiones de Cristóbal y Dessalines, dio paso a una identidad antihaitiana que tenía como base profunda las aventuras fronterizas, las viejas guerras franco-españolas y la visión del haitiano como descendiente de esclavos que ahora gobernaba una sociedad en la que los mulatos tenían temor de la política de otro mulato, el general Boyer.

## **La primera identidad**

La lucha de independencia dominicana se desarrolla contra Haití. Por lo tanto la llamada identidad nacional del momento, se centra en el antihaitianismo bélico y cultural. Las autoridades haitianas nunca pudieron imponer el idioma francés en la parte española, puesto que el francés se usaba sólo en documentos y nunca la población haitiana, los soldados, las autoridades, lo usaron en la cotidianidad. En aquel momento, el creole, formativo en algunos casos, no tenía suficiente fuerza para ser una lengua sustitutiva ni de la española ni de la francesa. Los 22 años de ocupación haitiana, de 1822 a 1844, determinaron un contraste cultural importante y generaron la seguridad de que haitianos y dominicanos eran nacional y culturalmente diferentes. Pese a los esfuerzos hechos por Boyer, la lengua y la historia separadas, las mezclas raciales casi ausentes de prejuicios, una religión católica muy acendrada, todo un mundo de mestizajes culturales que se basaban en valores híbridos, marcaban la diferencia. Cuando en 1844 se produce el

grito de independencia, los haitianos son rechazados incluso por algunos haitianos que se han dominicanizado, por hijos de africanos como el coronel José Mora, que se inscribe joven a la llegada de Boyer, quien es el *abolidor* de la esclavitud en la parte española, y que termina luchando, como coronel, al lado de las tropas dominicanas. Muchos haitianos se quedaron en la parte española, entre ellos Dassá Heureaux, notario público de Puerto Plata y padre del dictador Ulises Heureaux.

A partir de esta gesta, la identidad dominicana centró sus objetivos en no permitir la invasión de la parte española nuevamente. La República Dominicana, ideada por Juan Pablo Duarte y la sociedad secreta La Trinitaria, cumplió con un objetivo básico: la expulsión de los ejércitos haitianos. Haití dejó de ser peligro bélico hacia mediados del siglo XIX, y en ocasiones sus dirigentes colaboraron con las autoridades dominicanas, y viceversa, aunque hubiese en ocasiones enfrentamientos fronterizos.

Una sociedad criolla, híbrida, mulata, mezcla desde el mismo siglo XVI de indios, negros y blancos, y luego de mestizos canarios y de otras latitudes, se alzaba centrando sus valores como elementos antihaitianos. Haití se vio siempre como el peligro creciente. En 1861, sin embargo, uno de nuestros libertadores, el General Pedro Santana y Familias, entrega nuevamente el territorio a España bajo la mirada un poco apática de unos habitantes que no creían en el futuro de un país empobrecido.

## **La nueva conciencia nacional**

En 1863 una nueva conciencia nacional nace aupada por el General Gregorio Luperón. La lucha contra España se hace cada vez más sangrienta y en 1865, bajo el reinado de Isabel Segunda,

pierde nuevamente la parte oriental de la Isla, la que desde 1844 era República.

Durante muchos años, la llamada Restauración se consideró una guerra libertadora más, puesto que la invasión española sólo se propagó por cinco años, quedando todavía Cuba y Puerto Rico en manos de España. Los líderes de la Restauración no guardaron para España, matriz de su cultura básica, el odio que guardaron contra Haití.

La versión de una sociedad mulata que consideraba que sólo el haitiano encarnaba el negro, la vida primitiva, la falta de desarrollo, una inteligencia inferior y que poseía, según creen muchos intelectuales racistas de hoy, actitudes “atávicas”, fue reforzada desde el poder. Sin embargo, Ulises Heureaux, aupado al poder por Monseñor Fernando Arturo de Meriño, y el propio Luperón eran descendientes de haitianos. Heureaux fue vilipendiado por esa sociedad híbrida y mulata, y las tantas anécdotas sobre sus complejos de negro no nos dejan mentir. El dominicano, y cierta clase social blanca, veían a Lilís, quien gobernó casi los últimos veinte años del siglo XIX, como “una nube de paso”, según frase dicha por él mismo cuando pasaba con su coche y una damita desde un balcón llamó a su amiga para decirle: “Fulana, mira que nube tan negra”. Los cuentos de Lilís sobre el negro y su falta de inteligencia son famosos, como lo son los párrafos de una literatura dominicana que nutriéndose de la creencia de que lo híbrido es degenerativo, trataron y tratan de considerar el mulato como inferior, apuntando siempre hacia una “sangre blanca” que no tiene asidero.

Nuestra identidad volátil lo es porque nunca hemos aceptado que somos una sociedad mulata y porque nunca hemos aprendido a considerar que lo híbrido resulta en un ser más resistente biológicamente. La sociedad mestiza en todos sus aspectos, que hoy nos gastamos sin que lo sepamos, con una cultura igualmente mestiza, en donde son visibles los elementos básicos hispanos

—comenzando por el idioma— y los aportes negros y de otras nacionalidades, no es la que desean muchos. Hoy, un movimiento de última hora intenta aislar el elemento negro-africano, separarlo del mestizaje. Se invierten los papeles y, desarmando el espectro cultural, se deja fuera el elemento que es cruzado e híbrido, para sacarle el hígado a la cultura y mostrarlo como prueba de la africanía pura que nos impulsa. En verdad ahora no queremos ser blancos, ni mulatos, sino negros.

La identidad nacional inducida, la más peligrosa de todas, alcanzó sus momentos cumbres con la llamada Era de Trujillo. El perfil hispanista-blancófilo del Generalísimo lo llevó a la insania de iniciar una matanza de rayanos y haitianos en 1937, que hoy está ampliamente documentada. De ocho a diez mil personas fueron pasadas al machete, a la bayoneta y al golpe de macana por las tropas del Ejército Nacional, con la finalidad de supuestamente evitar la toma de la República Dominicana por pobres campesinos haitianos que nunca tuvieron intención de hacerlo. La cáfila de aduladores blancófilos que rodeaba a Trujillo le ayudó a vencer su complejo de negro y a demostrar que no lo era. Llegó al poder con el pelo duro y la piel mulata y terminó con el pelo lacio y atado al yugo de las cremas blanqueadoras en un país en donde se venden aún en las farmacias cremas para alisarse el pelo, y en donde el peine de acero calentado al fuego sirvió para desparramar la pasa y la grifería que revelaban las herencias negras. Luego de la matanza, Trujillo importó españoles que huyeron de la guerra civil, judíos y japoneses. En nuestras escuelas la ideología antihaitiana, léase igualmente antinegra, era parte del programa general de estudios, la que se percibía en la adocenada historia patria de un escritor llamado Bernardo Pichardo, en el que los acontecimientos más importantes se narraban en media página. Ha sido el texto histórico más deformante de la vida histórica del país y de la educación en la República Dominicana. Cuando salíamos del bachillerato, la imagen del Generalísimo

como creador de la nacionalidad y restaurador de la frontera se erigía como un dechado común a la identidad nacional y a la cultura fascistoide de la llamada Era de Trujillo.

Nuestra identidad antinegra y antihaitiana llegó a reflejarse en los documentos de la identidad. En los carnets o cédulas personales de identidad se evitaba a todo trance el uso de la palabra “negro” cuando se asentaba el color del individuo. Teníamos también colores volátiles, como la identidad que nos colocaban de sombrero: blanco, trigüeño, indio claro, indio oscuro y, en la calle, ayudando a definir el mestizaje que nos aleja del negro, estaban los jabaos, los morenos y otros tantos colores que evitaban el camino hacia la consideración del dominicano como negro.

La dictadura nos llenó de colores estacionales, como cuando nacen las flores en primavera. Nos hizo nuestra propia carta de colores, como las que traen las pinturas de la construcción. De espaldas a la historia que nos proclamaba de hecho como una comunidad mulata o más que nada mestiza, nuestra coloratura política era típicamente antihaitiana o sea, antinegra, por cuanto en esas andanzas raciales desde el mismo siglo XVII, éramos “blancos de la tierra”, como queriendo decir que el color oscuro, tostado, de nuestra piel, era el producto del solazo que tostaba nuestra melanina, haciéndola oscura, pero quizás con un buen baño de lejía algún día conseguiríamos ese color blanco peltre del cual veníamos caminando a ciegas.

Hoy las cosas se complican. La identidad viajera ha comenzado a redefinir otros cauces. La identidad viajera es aquella que confusa todavía, pensando en blanco y negro, sin entender la mulatidad, emigra en yola hacia Puerto Rico para encontrar mejor vida, viene a España y aquí comienza a sentir que no sólo tiene una nacionalidad agreste, sino que muchas veces se le define como primitiva, antisocial e inculta. El golpe convierte a los viajeros en seres apegados a “lo dominicano”, en seres que buscan el ghetto como protección. En los Estados Unidos de América,

un millón o más de dominicanos, legales o ilegales, buscan una identidad al interior del ghetto que pueda protegerlos, se identifican en lo posible con muchos de los valores norteamericanos para un destino inicial de camaleón que se protege del medio, y regresan encarnando una especie de “mito del eterno retorno”, añorando sus años dominicanos que les han permitido llenar las calles del Alto Manhattan, de bodegas en las que los productos del campo dominicano hablan de la dieta nacional, de los valores fragmentarios del menú cotidiano, y de los juegos de azar, la política isleña, los enclaves culturales y las formas de vida que un día quisieran recuperar. La segunda generación ya no piensa en el retorno y, cuando viene a la Isla, otra identidad la reclama en los Estados Unidos o en España y les queda, como a Julia Álvarez, a Junot Díaz y a otros, el argumento del recuerdo de los abuelos y tíos, mezclado con esos primeros años en que hablaban el castellano y lo perdieron para hablarnos en inglés.

No sé si la identidad es para otros tan volátil y móvil como para los dominicanos. No sé si realmente hay una identidad total o si ella es ese rompecabezas anímico que brota o salta en el momento en que necesitamos confirmarnos como pertenecientes a un grupo, una etnia, un país, un deporte. Creo sinceramente que manejable y alborotada a veces, anárquica y desorientada otras, la identidad tiene rasgos que se expresan en muchos sentidos y que nos permiten inclusive ser algo a medias, medio dominicano, medio brasileño, en una fragmentaria visión que tiene mucho que ver con nuestra propia formación y con nuestra aceptación de valores, que incluso pueden no haber sido generados por nuestro ámbito o por nuestra propia cultura.

## **Propuesta de una estructura social**

La influencia africana sigue siendo un factor formativo importante, porque durante el siglo XVII, la ausencia sistemática de lugares a los que el culto católico no alcanzaba, permitió un mayor florecimiento, dentro del mestizaje, de la hibridación católico-africana, sosteniéndose la tradición como partes mezcladas en la interpretación de fechas, santorales y creencias que permanecieron en las festividades y rituales que, aunque debilitados, no desaparecen.

Ya hemos visto cómo al referirse a la valentía del hatero y el montero mismo, “horror” de los franceses, estamos comprobando una identidad que se basa en formas de trabajo donde defender la zona de vivencia es elemento clave, y donde el manejo de armas poco convencionales como la lanza se considera o debe considerarse, elemento bélico que ayuda a esa identidad. Pero igualmente, donde la vida lúdica, obligadamente débil, está presente.

En el citado texto de Haro, el mismo propone la estructura social para estos nuevos habitantes que pudieran formar parte del grupo migratorio canario. Para esa época, finales del siglo XVII, considera que deben establecerse mil familias, cien personas por cada lugar escogido. La petición, de lo que él considera los medios para repoblar la Isla sin gastos, refiere la necesidad de trabajar para no mendigar; tal era la situación apremiante que le obliga a enumerar por oficio la gente necesaria. El cronista hace hincapié en la provisión de médicos y cirujanos, señalando que las demás gentes serán labradores, los que llevarían a Santo Domingo sus propios instrumentos, “por la mucha costa que allá abrá (sic) en hacerlos”. En la relación de Haro, se apunta la idea de premiar a los más “primorosos”, o sea, a aquellos que pudieran destacarse en su oficio.

La lista de oficios revela no solo las características de los mismos en el siglo XVII, sino también los instrumentos que faltaban para una buena ejecución. Al proponer familias completas, modelo

con el que se integraron en ocasiones varias al medio de Santo Domingo numerosas familias canarias, Haro propone la entrega de un “soporte de dinero conforme a la familia de cada uno para su avío”, ello antes de embarcarse y otro emolumento parecido, a la llegada de las familias a su destino.

Durante los siglos XVII y XVIII fueron despobladas numerosas zonas de las Islas Canarias para compensar las necesidades americanas. En la isla de Santo Domingo, uno de los primeros poblados canarios fundados con esta metodología fue el actual barrio de San Carlos de Tenerife, bajo la advocación de la virgen de La Candelaria. Estas fundaciones canarias siempre se hicieron bajo la protección de un santo católico, Santa Bárbara de Samaná, Nuestra Señora del Rosario de Moca...

## **Cultura y letras**

La Real Audiencia fue creada en 1511, y ya desde la colonia inicial las letras palaciegas dieron inicio a una literatura de afición. El latín fue lengua usual en ciertos documentos. La opinión de Pedro Henríquez Ureña es la de que “...la isla conoció días de esplendor vital durante los cincuenta primeros años del dominio español”.

Ciertamente, los años iniciales del contacto con España trajeron una importante hornada de escritores y cronistas cuya obra no tanto literaria como epistolar y cronical permite apreciar la calidad de cierta prosa y el dominio de la filosofía ligada a los estudios de la primera universidad fundada en América, la de Santo Domingo, consagrada como tal en 1538, por el Papa Paulo III. El centro educativo regentado por los frailes dominicos alcanzaría fama americana por sus estudios de Teología y Gramática. No sólo estudiantes seculares, sino fundamentalmente religiosos, formaron parte

del alumnado de este notable centro del saber. Las ideas de los dominicos, tan ligadas a los derechos humanos y a la predicación de la justicia, fueron, desde la fundación de las primeras clases en el primer cuarto del siglo XVI, materia clave de una ideología en la que predominaban los derechos del hombre, filosofía novedosa para una época en la que la explotación del indio por los encomenderos había sido tan intensa que la extinción local había degenerado en la cacería humana en las islas Bahamas y en la llamada Tierra Firme. Aunque no se trata de un texto rigurosamente literario, el llamado *Sermón de Adviento*, leído por Fray Antón de Montesino frente al Virrey Diego Colón y su corte, como protesta contra el trato al indígena (1511), vendría a ser parte fundamental de una suerte de documentos en los cuales la discusión sobre el trato a los aborígenes y sus valores como seres humanos tendría amplia repercusión americana. En 1511 aún no se conocían las llamadas “altas culturas” como las mejicanas y andinas, las que luego de 1518, con la llegada de los españoles a las costas de Yucatán, revelaron formas más cercanas a las culturas europeas, y en las que las construcciones de piedra y argamasa podrían ser comparadas, a diferencia de los bohíos antillanos, con trazados diferentes y modalidades arquitectónicas ausentes entre las islas del Caribe. La errática suposición de que todas las futuras poblaciones podían ser repetición de las antillanas estaba inicialmente dada por el parecido entre las zonas de vivienda de los aborígenes de la costa caribeña, donde se extendía en principio la navegación española en los llamados “pequeños viajes”, como los define Melón y Gordejuela, donde la “razzia” y la captura de indios siguió muchas veces el patrón de las capturas de esclavos en las costas de África.

La corte española que encabezara Diego Colón, quien fuera esclavista y apoyara sin reservas la explotación del indio y del negro, venía prevalida de la personalidad de doña María de Toledo, cortesana y fina, en cuyo ámbito se desarrolló, desde un principio, el primer núcleo cultural de América. Aunque Joaquín Balaguer, en

su *Historia de la Literatura Dominicana*, señala a Cristóbal Colón como el iniciador de la literatura americana en lengua española, debido al uso del castellano en sus diarios y cartas, sería difícil aceptar la aseveración, pudiendo tal vez considerarse que fuera el pionero del uso de la lengua castellana en América, pero no el primer literato.

Entre los primeros usuarios de la lengua española en el Caribe, considerando un texto a punto narrativo y a punto histórico, está la carta de Diego Álvarez Chanca, médico de la armada colombina del segundo viaje, donde lo literario y lo histórico se confunden. Álvarez Chanca describe con pormenores el trayecto que resulta en la fundación de La Isabela, y que permite la búsqueda de otras geografías luego de destruido el débil Fuerte de la Navidad, construido a finales de 1492, con los restos de la nao Santa María, propiedad de Juan de la Cosa.

De seguir por la ruta de los documentos tendríamos que aceptar a Fray Bartolomé de Las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo y otros cronistas como literatos. Sin embargo, vale señalar que desde el punto de vista cultural e histórico, estos cronistas pertenecen a la historia de la cultura de nuestro país debido a sus señalamientos e información y vida ligados al primer desarrollo social isleño y americano, pero no pueden ser considerados como productores de literatura en el sentido clásico del concepto, que categoriza la misma como un arte con finalidades estéticas.

Algunas obras, como la “Doctrina Cristiana”, del Padre Fray Pedro de Córdoba, fueron escritas en Santo Domingo y publicadas fuera de nuestro ámbito. Además, existe un listado del siglo XVI que da fe de los inicios, entre los que vale citar, como lo hacen Pedro y Max Henríquez Ureña, personalidades pioneras, aunque no fuese su producción del más alto nivel americano.

Desde el punto de vista educativo, antes que los dominicos, los franciscanos iniciaron un proceso coherente en los aspectos pedagógicos de la nueva moral católica. Y aun antes que ellos, sacerdotes

como Fray Román Pané y Juan de Deule, este último franciscano que al igual que Pané vivió ya antes del siglo XVI en el cacicazgo de Magua, practicaron entre los aborígenes la enseñanza de ideas ligadas a las creencias de los conquistadores.

La implantación cultural española, al través de las creencias, se inicia con Pané y los que le acompañaron, quien presenciara muchos de los hechos contradictorios habidos entre los españoles y los indios, por concepciones en las creencias. Una de las mayores contradicciones culturales observadas en esos días iniciales de la implantación del cristianismo en las tierras de Guarionex es la relativa a la creencia de los aborígenes en los efectos de sus dioses en la producción agrícola si sus representaciones eran enterradas para hacer más fértil la tierra. Los taínos enterraron ídolos cristianos y se orinaron sobre ellos, costumbre que era común y que como aporte ritual a la mejor cosecha se practicaba con el ídolo de la yuca. Esta acción, incomprensible por los españoles, los hizo montar en cólera y condenar a muerte a los que practicaron el hecho y dio a Bartolomé Colón argumento para reprimir con sangre a las comunidades.



## CAPÍTULO V

### PATRIA CRIOLLA

#### La patria del criollo

El siglo XVIII dominicano fue, de los siglos coloniales, el más dinámico en relación con el mestizaje. La densidad de las poblaciones canarias fue sin dudas un elemento clave del nuevo perfil racial protodominicano, pero también del nuevo perfil cultural. El mercado occidental crecía en la medida en que la producción de azúcar consolidaba la esclavitud como el negocio más floreciente de Francia en las Antillas. Quizás las libertades que aseguraba en ese momento el sistema colonial, mediante el creciente uso del hato ganadero, y la carestía de los esclavos, obligaba en parte a una especie de protección de los mismos que derivaba en un trato para nada comparable con el que recibían los esclavos de la parte occidental, si se tiene en cuenta que en solo cien años, como bien apunta Manuel Arturo Peña Batlle, citando la crónica francesa, murieron más de 400.000 debido a los malos tratos y a la violencia del dueño de ingenios.

El mestizaje se apunta como un rasgo importante en este siglo, y la apertura eclesiástica hacia el matrimonio consciente se registra con frecuencia en los libros. Conjuntamente con algunas licencias, la población parda, mestiza y mulata fluye hacia un espacio más liberal por parte de las autoridades. A partir de los comienzos del siglo XVII ya los esclavos podrían, en términos teóricos, realizar sus diversiones en los días festivos. La iglesia responde hasta cierto punto positivamente, pero como bien señala José Luís Sáez en su estudio titulado *La Iglesia el Negro en Santo Domingo*, aun con las reservas de lugar en torno a los tratos del negro, la Iglesia no tomaba partido en lo relativo a una posición contraria y definitiva frente al proceso esclavista.

### **Vida, festividad y herencias formativas**

Los primeros bailes en la colonia se celebraron en la corte de María de Toledo, donde los cortesanos asistieron a fiestas que imitaban las de la realeza. Aunque se ha dicho que estas fiestas eran lujosas y vistosas por el afán de la virreina María de Toledo de dar prestigio a su ámbito, lo cierto es que a partir de 1510 la riqueza de la Colonia no pudo ser de importancia tal que hiciese de los salones de la época, pocos en verdad, sitios de gran boato. Las crónicas hispanas exageran en muchos casos los hechos de los conquistadores y su grey. Aunque cronistas tempranos elogiaron las expresiones culturales del momento, vale señalar que si en verdad hubo un traspaso de la cultura colonial que alcanzó expresiones muy importantes, se exageró en gran parte la calidad de quienes pasaron como intelectuales a la primera colonia de España en América y en ocasiones la de su magra obra literaria. Más que nada se ha tomado en cuenta el hecho de que estos escritores iniciales fueron de los primeros

que usaron la lengua castellana en el llamado Nuevo Mundo. Es necesario hacer notar que la Colonia era en tales momentos un punto de partida para muchas acciones y que resultaba sorprendente la rapidez con la que, por ejemplo, Frey Nicolás de Ovando construyó edificios y abrió calles (1503), dando a la nueva urbe el aspecto de ciudad europea en la que la llegada de personas de todas las tendencias se incrementaba.

La constante llegada de navíos y de gente constituyó un acontecimiento de gran importancia. Con Ovando se inicia la campaña de “pacificación de la Isla con la que la población comienza a ser diezmada, momento en el que se producen las matanzas de Higüey y de Jaragua en acciones en las que los grupos aborígenes comenzaron a desaparecer diezmados por los españoles. Las escapadas comenzaron a generar una crítica situación para el proyecto colonizador. Pese a ello, la fundación de villas fue elemento clave para los asentamientos hispanos y las primeras encomiendas dieron base económica al proceso de explotación de la tierra y a la permanencia hispana en muchos lugares.

Está claro que la cultura hispana y la aborígen tuvieron en este período un contacto casi incapaz de generar masivas fusiones culturales. El aborígen iba siendo sustituido por el africano y la zona cultural entre indios y negros se interrelacionó dentro del ámbito de la subsistencia, con la adopción de los conucos, los frutos y la permanencia de los nombres de muchos lugares. En pocos sitios se puede hallar un arte hispano-indígena en la isla de Santo Domingo, a no ser en el lugar de la fundación de Santo Domingo, donde Veloz Maggiolo y E. Ortega determinaron restos de alfarería aborígen que imitaban los platos y formas hispanas, o en La Vega Real donde cerámicas enrolladas, con formas españolas y decoradas al estilo hispano muestran que el indio fue entrenado para hacer artefactos con las técnicas del conquistador. Algunas formas comunes a las mayólicas, pero hechas en barro, fueron probadas por alfareros indígenas.

Sin dudas, ya durante el segundo gobierno de Diego Colón (1525) estaban dadas las bases económicas para una cultura que tenía como principal actividad la de los pocos cortesanos y la de los religiosos de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo, en cuyos solares e iglesias simples se inició un proceso cultural apegado a los valores de la entonces naciente cristiandad americana. Los saraos crecieron, y la vida social trajo como consecuencia el que los entretenimientos de la metrópoli se consolidaran en la vida dominicana de los primeros años coloniales. Pero antes y a finales de 1509 habían llegado los primeros cuatro frailes dominicos, en las naves de Diego de Nicuesa, quien era importante intérprete de la vihuela, con la que posiblemente acompañó a algunos cantores de la época. Nicuesa murió en una de las acciones iniciales en la llamada Tierra Firme, luego de sus diferencias con Vasco Núñez de Balboa.

Los versos más comunes en la época fueron los romances españoles, octosílabos, de rima asonante, que eran comunes como poesía que cantaba los hechos de los castellanos. La más antigua literatura española los refiere como elementos narrativos de historias personales o de orden medieval, tal y como los recoge don Marcelino Menéndez Pidal en su obra *Flor Nueva de Romances Viejos*.

Vale recordar que las cañas, juego medieval, se realizaba en las calles desde las primeras épocas y que los toros formaron parte de la vida lúdica colonial al igual que las carreras de cintas y otras expresiones como las mascaradas.

Se habla del areíto indígena como baile encontrado por los españoles. Toda una mitología sobre un supuesto “areíto de Anacaona” ha circulado queriéndose justificar su presencia al través de los siglos y su influencia en la cultura dominicana. El areíto era en realidad una fiesta de recordación y su música no pasó los linderos de ser el contenido de las memorias y leyendas aborígenes, con el uso acompañante de las llamadas ocarinas, de las cuales hay pocas en las colecciones dominicanas, como

las desaparecidas pertenecientes al arqueólogo Emile de Boyrie de Moya, o bien las flautas de caña, las olivas o caracoles que se usaban en sartas que rodeaban los tobillos para hacer ritmo, las maracas, generalmente de uso ritual y el tambor mayohuacán, usado no como elemento rítmico, sino más bien como instrumento para avisar y enviar ciertos mensajes a distancia. Entre los artefactos musicales arqueológicos se destaca el confeccionado con el llamado “lambi”, con el que todavía se produce el fotuto, caracol grande de la especie *Strombus gigas*, cuyo ápice era cortado para poder soplar por su parte más estrecha, y el que ha quedado hasta hace bien poco tiempo como instrumento que fuera usado por los esclavos de la parte occidental para comunicarse entre sí durante las luchas contra los amos franceses, y en la parte dominicana por el campesinado para el aviso de la llegada de la carne a las carnicerías, tras las matanzas. El más temprano de estos instrumentos fue rescatado en las excavaciones llevadas a cabo en Punta Cana, con fecha aproximada de 350 después de Cristo.

El obispo Alessandro Geraldini, natural de Amelia, hombre importante por sus ideas renacentistas y su enorme imaginación, ya en el primer cuarto del siglo XVI elogia las construcciones y en ocasiones exagera la grandeza de sus hallazgos. Llama “ínclita” a la ciudad, habla de “sus nobles caballeros siempre vestidos de púrpura” y de seda “con recamaciones de oro”. Sobre las acciones de Diego Colón y su gobierno, afirma que éste es orgulloso y que posiblemente tendría el Rey que llamarle la atención, refiriéndose al segundo gobierno, durante el cual la esclavitud se manifiesta en sus posesiones y la matanza de negros se hace “ejemplar”, cuando el virrey aplaca la rebelión en su ingenio de azúcar.

Aunque en 1510 la situación colonial no era la mejor desde el punto de vista festivo, la creciente población, la llegada de gente que buscaba fortuna, la presencia de una creciente población judía y el descubrimiento de las nuevas tierras contribuyen a que

cada vez más se haga presencia de personalidades importantes, algunas de las cuales, aparte de los conquistadores que usan la Isla como base para las invasiones a nuevas posesiones, tienen cierta connotación.

La producción creciente de azúcar fue sin dudas un atractivo renglón, que atrajo familias y generó riquezas de hacendados que hicieron de las fiestas un importante quehacer colonial. Ya no solo los virreyes eran los directores de las festividades de alta importancia, sino que también los oidores, muchos de ellos ricos por el negocio de la venta de sentencias y la corrupción colonial señalada por muy diversos autores. El contrabando y el tráfico de influencias fueron desde el primer gobierno de Diego Colón punto clave en la concreción de las riquezas locales. Ya en el segundo gobierno de Diego Colón la corte de María de Toledo era modelo de aristocracia a la que todos aspiraban y muchos eran los juegos sociales, entre los cuales el ya mencionado juego de cañas destacaba también con Nicuesa como uno de sus excelentes ejecutores. Aparte de las carreras de caballo fueron importantes la cacería de aves, lo mismo que la de cerdos cimarrones ya presentes durante el gobierno de Ovando, quien proveyó los campos de este tipo de animal para el uso de la alta sociedad en parte creada por él, constituida por funcionarios y oidores aficionados a la cacería, dada la inexistencia de fauna de este tipo o de tipo europeo en las Antillas. España transportaba a la América inicial cristiana sus sistemas lúdicos, sus instituciones y sus recuerdos de la medievalidad. Serían actividades importadas que se diseminaron por algún tiempo en el territorio. Las tradiciones lúdicas indígenas no subsistieron: el juego de la pelota y los bateyes para la ejecución del mismo desaparecieron pronto, porque el batey con plaza central era, en términos generales, parte de un poblado indígena donde el juego era practicado con contenidos religiosos y lúdicos a la vez. Con la desaparición de los rituales ligados al batey, el mismo terminó desapareciendo como espacio ritualizado.

Quedaron las formas del bohío de techo cuadrado, a dos aguas y con galería frontal, adaptadas por el africano y los propios españoles. El mismo o casi el mismo que Gonzalo Fernández de Oviedo muestra en su *Historia General y Natural de las Indias* y atribuye a los caciques. Materiales como la palma cana sustituyeron definitivamente el bijao de las techumbres, y al bohío precolombino se le adaptaron las puertas y las ventanas traseras y laterales. La cocina, modificación hispana, se adosaría como un complemento distante de la vivienda en los momentos del siglo XVII en los que comenzó a producirse un cambio en la transformación de la vivienda.

Se afirma que con la celebración de la primera misa nueva cantada en la ciudad de La Vega por el padre Fray Bartolomé de las Casas hubo bailes entre los concurrentes, y música popular y festividades en las que participarían aristócratas y gente del pueblo. A la misa asistieron los virreyes Diego Colón y María de Toledo, en el año 1510.

Los coros religiosos, dirigidos por el “chantre” fueron muy recurridos y necesarios. El cantor o chantre era elemento clave en la actividad musical y religiosa de la colonia, lo mismo que el organista. Era frecuente la petición de coristas y de músicos, aunque con dificultad se podían suplir los cargos de este tipo. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, las peticiones de chantres son repetidas y se habla de la necesidad de que los cantores puedan llegar a las iglesias desde España, puesto que no había abundancia de este tipo de artista religioso, si así puede llamarsele.

Con el trasiego de pasajeros, las canciones populares llegadas en voz de poetas y de marineros, así como en la de gente simple que las entonaba en las tierras españolas, fueron un elemento importante, y conformaron ya hacia 1530 una base donde la métrica del romance era fundamental y la copla seguía siendo el punto de partida del canto hispano en la Isla. Esas canciones eran quizás el más socorrido entretenimiento diario en una sociedad que ya se hacía pobre hacia finales del mismo siglo. Al través de

los trabajadores llegados desde la zona de Andalucía, donde el reclutamiento fue mayor, el folklore andaluz hizo su entrada en la colonia. Según datos publicados por George M. Foster en su rico libro titulado “Cultura y Conquista”, entre 1509 y 1535, las emigraciones andaluzas fueron en principios masivas, aunque luego se incorporan residentes de muchos puntos de España. Refranes, frases, canciones, adivinanzas andaluzas y extremeñas fueron de los primeros elementos léxicos que entraron a América y lo hicieron al través de Santo Domingo, dado el hecho de que siendo la principal ciudad de Indias por su relación política con España, en la misma se asentaban los futuros viajeros hacia Tierra Firme. De modo que las primeras manifestaciones de este tipo, ricas y seguíbles, venían como parte de la migración con la que se producían las secuencias de una vida cotidiana que se implantaba con las necesarias variantes adaptativas que el español aceptaba como una necesidad para la subsistencia. No nos quedan muchos refranes de la tradición africana, la que tomó fuerzas a partir de los finales del siglo XVI, cuando el hatu ganadero se tornó en un proceso cultural productivo de formas nuevas para la cultura naciente de los futuros dominicanos y el negro se alejó más de la esclavitud azucarera, produciéndose un mayor entendimiento entre los grupos étnicos. Pese a que los virreyes trajeron músicos, muchos de ellos vinieron para cubrir los quehaceres religiosos de la corte, los cuales se llevaban a cabo en las capillas privadas y en espacios destinados para tales fines, pero dentro de los migrantes la presencia de músicos del pueblo está más que comprobada.

Era permisiva la actitud de la Iglesia en la Isla, dando espacio en los atrios y en los alrededores de los recintos religiosos a la diversión popular. Con el desarrollo de la colonia a partir del primer cuarto del siglo XVI, y en la medida en que crecieron las viviendas y la demografía colonial, llegaron a la Isla verdaderos intérpretes y tocadores de vihuelas y laúdes entre los cuales se citan nombres como los de Rui González y Fernando Morales.

Señala Flérida de Nolasco en su libro *Vibraciones en el Tiempo* (Editora del Caribe, Santo Domingo, 1974) que los primeros pobladores trajeron bailes, serenatas, el fandango, los velorios de angelitos, jaranas y regocijos callejeros. Según esta autora, muy posiblemente se usara el clavicordio. Hay noticias de un tañedor de arpa llamado Melchor Añes, en el siglo XVII. La autora señala que pudieron ser arpas pequeñas, las que se hicieron populares en América. Cita la señora Nolasco el violín que, según sus referencias en el siglo XVI, “tocan sin conocer una sola nota”, o sea de oídas. Las cuerdas, solo cuatro, eran de seda o pita. La información la produce el padre J. Labat, cuya obra puede unirse a la de Moreau de Saint Mery al describir la parte oriental de la Isla. El instrumento llamado “banza” sería luego el “cuatro dominicano”.

Los romances infantiles llegan con su música muchas veces en los juegos del mismo tipo.

Ya consolidada la conquista, y con la presencia festiva del esclavo, parte de la sociedad que se consideraba blanca, se había integrado a muchos de los hábitos del negro.

Señala el padre J. B. Labat que “...los españoles han aprendido a bailar la calenda y la bailan en toda América lo mismo que los negros”. (*Nuevo Viaje a las Islas de América, 1663-1738, traducción de M. Cárdenas Riuz. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1984*). De origen africano, la “calenda” vino a ser realmente el principal baile colonial. Tenía zonas de gran sensualidad: mujeres y hombres en fila, unos frente a otros, los bailadores, y el corro en derredor. La improvisación de la letra por un cantor, era seguida por el estribillo del coro. Comienza el baile con un distanciamiento entre las dos filas que terminan acercándose las mismas cada vez más hasta alcanzarse y toparse de frente en actitud casi sexual. Finalmente, los bailantes terminan besándose. La calenda tiene como único instrumental dos tambores, entre los cuales está el llamado “bambulá”.

La “calenda” alcanzó las propias iglesias y llegó a difundirse como acción en los atrios, y fue tan importante como expresión popular que la iglesia católica no pudo detener sus aprestos. Por el contrario, monjas de reclusión la bailaron. Labat asevera que “La bailan hasta en las iglesias y en las procesiones, y ni las mismas monjas dejan de bailarla la noche de Navidad, sobre una especie de escenario levantado en el coro, frente a las rejas abiertas, a fin de que el pueblo participe de la alegría que estas buenas alma manifiestan por el nacimiento del Salvador”.

### **Calenda y fandango**

La calenda, como el fandango, constituye un elemento de orden híbrido, en el cual la música, el canto y el movimiento del bailante constituyen una mezcla importante. Me pregunto si no será la “calenda” parte del proceso de fusión de elementos musicales hispanos con la cultura africana.

Según Flérída de Nolasco, la “calenda”, casi un siglo más tarde, en la época de Moreu de Saint Mery, siglo XVIII, había cambiado. La organización ya no es en filas frontales, sino de dos en dos” con retiro y avance del pie. En el giro, la mujer y el hombre cambian de lugar. Todavía durante ese siglo las monjas bailaban la “calenda”.

En otro lugar de este libro hablamos brevemente de la zarabanda. Aunque, como señala la Nolasco, Juan de Mariana considera que la misma ha nacido en España, lo cierto es que sus características de sensualidad parecen estar más cerca de los bailes africanos que de los hispanos. Calificada como “deshonesta” su popularidad, sin embargo llega hasta nuestros días en muchas zonas de habitación africana y entre los criollos de Samaná.

Citando a Mariana, la Nolasco nos permite entrar en el meollo de las formas de bailes que como la zarabanda se consideraban indecentes, porque la misma se bailaba “con meneos y palabras torpes, con abrazos y besos, con boca y brazos, lomos y con todo el cuerpo, que es poner la deshonestidad delante de los ojos”. Haciendo velada referencia a la sexualidad de la zarabanda Juan de Mariana dice que “Yo creo por cierto que ni los ermitaños sacados de los yermos y enflaquecidos con las penitencias estarían seguros si vieran este baile”. Se pregunta entonces Mariana sobre el que dirán cuando se sepa que en España estas deshonestidades “han entrado en los templos” y en los monasterios de monjas, y que el tal baile profano y vergonzoso para la época, se había bailado en las procesiones, tal y como acontecía con la “calenda” americana. Debido a lo que Mariana llama “meneos tan torpes”, fue preciso en ocasiones que las llamadas por él “personas honestas”, se “cubriesen los ojos”.

Al parecer la llamada “chica”, danza sensual, fue común y derivada de los propios orígenes de la “calenda”, puesto que tenía los mismos elementos y formaba parte del fandango como festividad que abarcó igualmente, ya a partir del XVII, grandes espacios americanos.

Saint Mery apunta que es en la capacidad de mover la cintura de los bailarines, sin mover el cuerpo completo, el elemento primordial de la “chica”. Se trata, sin dudas, de un modo de baile que incluye los movimientos del sensual “bakunao” africano, donde la cintura en movimiento mide el ritmo. En la medida en que el baile crece, y el aguardiente logra sus efectos desinhibidores, la sensualidad se aproxima al mar de la lúbrico. La “chica” era considerada como fandango por el cronista. No se trataba de un baile de filas frontales ni de un cantador que inicia con frases de las que todos pasan al estribillo. En la “chica”, como en el baile llamado “fandango”, que es uno de los nombres de esta modalidad, la mujer comienza a bailar sola dentro del coro de

hombres que la rodea. A juzgar por la crónica citada, los movimientos son incitantes. Los hombres tiran sus sombreros y ella los devuelve. La ronda define el carácter afrohispano, la tirada del sombrero es un gesto andaluz muy conocido, pero no lo es el exagerado acento sexual del movimiento extremo de caderas y pelvis.

De los datos más recientes encontrados sobre la ejecución del fandango, están los aportados en su obra *Lenguaje y Folklore de Santo Domingo*, de Emilio Rodríguez Demorizi, donde se recoge una relación escrita por el cura párroco de Cotuí, Puigvert, en 1863. En la descripción se da como fandango “un baile”, el cual era conocido con el nombre de “sortija”, mediante el cual se reunían fondos o limosnas. La organización estaba a cargo de las mujeres: sobre una mesa se organizaban los lacticinios de queso, horchata “criolla”, licores y otros, que son el acicate para dejar en el plato la limosna en lo que se llamaba “un santo señalado”. Pero en la llamada “sortija”, que es como se llama a la limosna, en ese tiempo comienza a desaparecer y las ventas están ya a cargo de productores rurales que venden en el fandango sus productos.

El fandango era ya hacia la fecha de 1863, un baile con reme-  
dos del pasado, pero en algunas ocasiones ligado a festividades religiosas. El documento del padre Puigvert insiste en la presencia de bebidas, no solo en estos fandangos, sino en todas las festividades religiosas que describe, entre las que se encuentran velorios infantiles y de adultos, señalando que “...entre los velorios de niños eran comunes los bailes, y entre adultos solo bebidas. En las velaciones, entre oración y oración, entre tercio y tercio”.

## Las serenatas o serenatos

Las serenatas fueron costumbres de corte italiano que pasaron desde muy temprano a tierras americanas. Muchos de los que llegaron como posibles explotadores del Nuevo Mundo y fracasaron, se quedaron como campesinos, y la esclavitud proveyó de mano de obra a gente que no tenía en la península “calidad” y que ahora pertenecía a una sociedad con presencia de aristocracias producto de nuevas riquezas improvisadas. Esta era la gente que hacía posible la relación entre los más connotados aristócratas y las familias que intentaban un ascenso más allá de sus orígenes “descastados”. La actitud de las nuevas clases de hacer del boato y la vestimenta un elemento distintivo, no buscaba otra cosa que equipararse a las más altas clases hispanas. Solo que en la Isla y luego en la llamada Tierra Firme, el boato superaba muchos de los niveles que se tenían como modelo en la corte.

Lo que Geraldini ya en el primer tercio del siglo XVI elogia al hacer mención de jubones y vestimentas lujosas, nos permite destacar una forma de intento de “presencia social” y de demostración de pertenencia clasista. La moda, por tanto, fue una de las preocupaciones principales durante los primeros días de la colonia. Como bien señala Miguel D. Mena, ya en carta de 1509 del rey a Diego Colón, emite sus opiniones sobre lo que debe hacerse con la moda exagerada que predominaba en la colonia. El rey se refiere al envío de la pragmática que “se guarda en Castilla”, con el fin de mejorar la situación. Los puntos señalados por Mena son concluyentes: la moda exagerada y sin dudas más rica en muchos casos que la metropolitana y modelo de prestigio en la Isla, afectaba “los principios del ascetismo cristiano”, hacía mella en una economía colonial que venía siendo dominada por comerciantes que ofrecían telas y vestimentas, y algo que con gran precisión señala el historiador y que llama la “rutinización” de los símbolos, o sea el uso de símbolos

que en principio eran exclusivos de la nobleza y las altas clases. Por último, parecía nacer una moda desarraigada en la que era más importante el lujo que las formas del vestido. Mena señala con acierto que “Los colonos españoles, viejos soldados, artesanos, ganaderos, agricultores, caballeros en ciernes, asumían la más mínima oportunidad de acceso a estos símbolos de riqueza, representados en el imaginario a partir de los criterios de la fiesta”.

Tales expresiones crecieron en la medida en la que la sociedad colonial se fue mestizando. Las barraganas y hembras dadas a los placeres cotidianos y la vida de “queridas”, principalmente representadas por las mulatas, comenzaron a ser parte del gusto social de los hispanos. Ya sabemos de las críticas que en el primer cuarto del siglo XVI se vertieron sobre las conductas de mulatas y gente de alta sociedad en torno a la vida colonial. Las mulatas trataban, en todas las Antillas, de incorporarse a los gustos de las altas clases sociales en cuanto alcanzaron, en algunos casos, su libertad; otras ya eran descendientes de españoles y negras, un estatus sexual importante. Ya desde el mismo siglo XVI su vestimenta era considerada atrevida y su intención de lujo superaba a sus contrincantes sexuales (las hispanas), con lo que creaban grandes críticas y llamados de las autoridades. Pero muchas de las autoridades tenían sus barraganas y queridas dentro del elemento mulato, puesto que la mujer de estas condiciones, en muchos casos, buscaba el ascenso social por la vía del sexo.

La poca frecuencia de mujeres hispanas obligaba a una mezcla que si bien en muchos casos aceptaba los hijos mulatos del padre blanco, en otros se cebaba en el desprecio. Las prostitutas a las que se refieren los interrogatorios publicados por J. Marino Incháustegui en su obra *La Vida Escandalosa en Santo Domingo de los Siglos XVII y XVIII*, muchas tienen hijos de sus diversas relaciones, y la presencia de mujeres de otra procedencia diferente de la isleña, hablan del negocio del sexo por la entrega monetaria y aun por las necesidades de manutención.

Por la vía racial el mulato encontraba salidas como en el caso de la mujer negra, la que mezclada en ocasiones alcanzaba los rubros de su libertad en el lecho del colono y producía descendencia adoptando igualmente los lujos que la Iglesia criticaba y que las esposas reprobaban. A finales del siglo XVI y comienzos del XVII, la colonia había alcanzado la presencia en más de 80 por ciento de la población mestiza y fue esta época de importancia en la composición racial del futuro dominicano, como la ha sido, aunque quiera negarse, la apertura por más de 250 años de la raya fronteriza que nutrió y sigue nutriendo, la composición racial del dominicano.

### **Los compadrazgos**

En muchas partes de la isla el compadrazgo fue un modelo de manejo de unas relaciones que iban desde lo familiar a lo social. Desde comienzos de la colonia, los hijos tenidos fuera del matrimonio, y reconocidos por los padres, fueron una extensión del poder de los terratenientes y hacendados. Dondequiera que el hato ganadero creció y se hizo fundamental, el hijo natural tuvo derecho a manejar propiedades paternas por el solo hecho de que el sistema del hato tenía necesidad de controlar al esclavo que laboraba en ellos. Desde mediados del siglo XVI, el hato fue manejado muchas veces en ausencia del terrateniente o representado por alguno de sus familiares, generalmente un hijo. En el desarrollo del hato los hijos del terrateniente conformaban una parte importante de la administración, o sea del poder del dueño. En Venezuela, donde el hato alcanzó territorios inmensos, los descendientes del amo jugaron un papel importante en la cultura de la vida cotidiana. En Santo Domingo, esta población hatera y montera llegó a ser sumamente importante y fue el meollo de la sociedad criolla misma.



## CAPÍTULO VI

### LA REMISIÓN DE MATERIALES CULTURALES

Como señala Flérida de Nolasco, hay evidencias de que en los finales del siglo XVI, el envío de material musical y literario para uso popular desde España era masivo. Las prohibiciones hechas por la Corona entre 1532 hasta casi mediados del siglo XVI para libros literarios parece que fueron derogadas, ya que en 1597, se remite de Sevilla con destino a Santo Domingo un considerable número de libros y cantidad de música, tanto sagrada como profana. El documento de embalaje detalla el contenido de las cajas. Dos mil pliegos de coplas fueron remitidos. Nolasco señala con propiedad un dato que viene a ser fundamental para entender las razones por las que el octosílabo y la copla se hicieron importantes en América y en Santo Domingo, cuando resalta que a finales del siglo XVI las coplas, que eran de tres versos, aceptan un cuarto verso que las transforma en cuartetos, modelo novedoso en España. Se supone que en el romancero más reciente pasaría del mismo modo ya en el siglo XVII, cuando se sustituye en parte a la copla. La autora

remite a las viejas composiciones poéticas romancescas que durante largo tiempo se mantuvieron vigentes en nuestro país, como serían *El Miruflí* o *Mi Cojita*, *Mambrú*, *La Viudita del Conde Laurel*, *La Pájara Pinta* y otras tantas, las cuales llegan para dispersarse en todos los puntos de América. Lo cierto es que el dato permite señalar que no solo la memoria del viajero trajo estos elementos de la cultura, sino que la propia monarquía se ocupaba de mantener, dentro de un proceso de identidad dirigido a sus súbditos, este tipo de “puesta al día” de la cultura metropolitana, siendo Sevilla el puerto de envío de estos materiales. Por lo tanto, cierta cultura literaria se repartía de modo masivo. Pero esta apertura no fue común en el primer tercio del siglo XVI, cuando se temió que el arte, la literatura y los temas culturales fueran subversivos. En sus *“Apuntaciones sobre la novela en América”*, y explicando la ausencia de novelas en la época colonial temprana, Pedro Henríquez Ureña señala que “La razón de este hecho, aunque raras veces se recuerde: en disposiciones legales de 1532 y de 1543, se prohibió para todas las colonias la circulación de obras de imaginación pura, en prosa o en versos, que ningún español o indio ...lea libros de romances, que traten materias profanas y fabulosas, e historias fingidas, porque se siguen muchos inconvenientes”, habiéndose ordenado que estos textos no vinieran de España y que no pudieran imprimirse en América. Muy posiblemente, como hemos señalado antes, no fue posible por mucho tiempo castrar lo imaginario, tan fuerte en los procesos de fusión cultural. Resulta además bastante contrastante el hecho de que, desde 1492 hasta casi entrado el siglo XVII, la literatura americana fuese representada, si así puede considerarse, por crónicas y elementos cronicales, cartas y algunas de las casi secretas obras de orden virreinal señaladas por Salazar de Alarcón en su *“Silva de Varia Poesía”*, sin dudas producto más de un juego local de sentimientos que de una verdadera tradición literaria. La ausencia de temas locales era común y la religiosidad marcaba más que nada la temática.

En su notable obra titulada *Vibraciones en el Tiempo*, la autora de Nolasco, señala como elementos importantes, lo mismo que lo hacen Pedro Henríquez Ureña y Alejo Carpentier, la presencia musical de la famosa Ma Teodora junto con Micaela Ginés, nacidas en Santiago de los Caballeros, intérpretes de bandola. A Teodora se atribuye erróneamente la creación del primer son, o sea de una músicaailable nacida en Cuba mucho más tardíamente. Vale hacer notar que la Ma Teodora, junto con su hermana Micaela, formó parte en Cuba de un conjunto musical popular que amenizaba fiestas. Nativas de Santiago de los Caballeros, estas negras libertas pasaron a Cuba y allí desarrollaron su vida artística. Pedro Henríquez Ureña ha señalado la posible relación de esta música inicial antillana, como similar al romance de La Delganina, presente en la tradición española llegada a América. Todavía en los mediados del siglo XX, el romance de la Delgadina era entonado por los niños y era parte del folklore lúdico.

*Pues señor  
este era un rey  
que tenía tres hijitas.  
La más pequeña y bonita  
Delgadina se llamaba.*

Por otra parte, creo que la confusión viene dada por la palabra “son”, de sonido. Debe recordarse que en la música tradicional se llama son a otras músicas regionales, como en el caso mejicano donde abunda la palabra para diversos tipos de música: son huasteco, son jalisciense, formas musicales regionales que se identifican por la procedencia, pero no por el ritmo o los instrumentos. Entre los autores de mayores afirmaciones para destacar que el son antillano tuvo su origen en Santo Domingo, tenemos al cantante Fernando Casado, quien ha escrito páginas documentadas de manera amplia para dar certeza a su estudio.

Pienso que vale transcribir aquí el resumen amplio de las características bailables y musicales llegadas a América en el periodo colonial. Desde luego la versión de Henríquez Ureña es abarcadora y va más allá de lo hispano en las Antillas, pero nos permite establecer el posible flujo de mucha música que no hemos recogido como presente en la isla, pero que pudo llegar durante el periodo colonial.

“Trajo la España de la conquista sus cantos y sus bailes. Todavía en la América Española, la música destinada a los niños afianza sus raíces en la Edad Media: de la tradición provienen los romances, las canciones de cuna, las rondas, los juegos. Anteriores al descubrimiento del Nuevo Mundo son –cuando no el documento lo prueba el dato de que los escritores y músicos del siglo XVI los recogen ya viejos– el romance de Gerineldo, el de Delgadina, el de Blanca Niña –la esposa infiel–.”

Este sabio dominicano no duda en afirmar que los bailes y músicas de corte como el de la pavana, la gallarda, el bran, la alemanda, la alta, la baja, la españoleta, fueron músicas que debieron bailarse y ser del conocimiento de la clase pudiente y culta al modo de la época. “Pero los bailes como manifestación popular, sí invadieron las zonas del Nuevo Mundo: la jácara, las folias, el pasacalle, las seguidillas, el villano, la zarabanda, el fandango con sus especies, rondeñas, malagueñas, granadinas, murcianas... Y “fandango” quedó como nombre de toda fiesta en que se bailara”. En el merengue dominicano titulado *A ti namá*, el autor ve influencias del rondé.

*A ti namá te quiero para bailá*  
*A ti namá te quiero para gozá.*

Según Henríquez Ureña, “Todavía en el siglo XVIII, y a principios del XIX España inundaba las colonias con nuevas creaciones musicales”.

Como puede apreciarse, hubo una mayor actividad cultural, más extendida, quizás, en los finales del siglo XVI, con decadencia durante la primera mitad del siglo XVII y nuevos bríos a partir del XVIII, durante el periodo borbónico, donde la cultura fue “regalada” y concebida como una política de Estado

De algún modo, gracias al comercio legal e ilegal, ciertas fortunas habían crecido, y con el negocio de reses y cueros, el contrabando y la concentración de pueblos en la costa y en villas grandes como la de Santiago, la vida popular y las fiestas alcanzaban gran difusión.

## Los primeros bailes de sociedad

Volviendo a la música y festividades cortesanas, y siguiendo las apuntaciones señaladas por Bernarda Jorge, el estilo madrigalesco debió estar presente en la corte de María de Toledo, así como la pavana y el llamado escarramán, y posiblemente, como parte de la actividad coral, en algunas iglesias se usaran niños cantores. Las músicas lúdicas y los juegos ligados a actividades musicales, como el llamado “baile de las cintas” con sus variantes nacionales parecen tener un uso colonial dada la vestimenta que se usaba aun en el siglo XX en algunos lugares del país. Fradique Lizardo, en su obra *Danzas y Bailes Folklóricos en la República Dominicana*, reproduce fotos en las cuales los elementos medievales están presentes en la ropa de los bailadores, utilizando para ello una foto del Archivo Histórico de Moca facilitada por Adriano Miguel Tejada. En un dibujo de la vestimenta de dicho baile en La Vega, la presencia

española es más contundente. El propio Lizardo apunta que "... en La Vega participan de 12 a 14 ejecutantes, la mitad vestidos de hombres con pantalones de tipo bombacho como los usados en el siglo XVI, con una camisa de escote muy pronunciado y adornado, el tocado es simple. Los que van caracterizados de mujer llevan muchos adornos de colores". El baile de la cinta llevaba un director con vara corta que marcaba el ritmo siempre producto de un tambor. Muy popular en México entre las poblaciones aborígenes, el baile pasaría a Santo Domingo luego de la conquista de México, quizás en el mismo siglo XVI, dado el hecho de que según los datos de Lizardo en varias localidades del país, como Santo Domingo, los textos, que son pocos en esta manifestación, se refieren a la coplilla "el rey de los indios, solimandé", y el baile es ejecutado, o era, por danzantes disfrazados de indio. Tulio Cestero, tal y como lo cita Lizardo, habla de las "...comparsas de indios emplumados y relucientes cuentas, que en torno a un mástil encintado, enhiesto en las bocacalles, trenzan danzas".

Entrado ya el siglo XVII, no sabemos con certeza si las llamadas zarabandas y chaconas vinieron a formar parte definitiva del acervo musical dominicano, aunque en toda América fueron tan populares que pasaron a la música clásica europea como un ritmo que si se consideró vulgar en principio por el movimiento lascivo y sexual, llegó a formar parte del mundo aristocrático renacentista. Se supone que tanto la chacona como la zarabanda tienen un claro origen africano.

No tenemos claramente establecidos los momentos en los cuales la presencia africana consolida sus fueros musicales. Las mezclas musicales debieron producirse en el momento en que la música de orden rural y la del esclavo inserto en esa ruralidad se fusionaron al través del canto y el instrumental. Sobre el tema nos hemos referido a las características del fandango dominicano, el cual es una festividad híbrida en donde ya, posiblemente desde el siglo XVII están vivos los elementos que dan ritmo y color sincopado a la

vida rural. Los estudios sobre el periodo formativo de “lo dominicano” no han sido trabajados profundamente, y suponemos que hacen falta numerosos datos que corroboren las formas musicales del mestizaje dominicano.

No se tienen noticias de que los bailes cortesanos pasaran a formar parte de los que practicaba el pueblo, aunque sí del canto callejero como aliento, dada la distancia entre la Corona y sus súbditos. Pero hay que señalar que muchos de los que fueron hombres de poder y de prestigio en la colonia provenían de estratos medios y bajos y que su amor por la cultura callejera era común. Recuérdese que en la literatura española del Siglo de Oro, muchos autores se nutrieron de las costumbres populares. Clásicos como Miguel de Cervantes y Félix Lope de Vega y Carpio tomaron de las costumbres y tradiciones, de los refranes y los personajes populares, para incluirlos como figuras principales en sus obras. En la poesía picaresca y burlona de Francisco de Quevedo y Villegas se establece su preferencia por el verso que toma como punto de partida los elementos de este tipo. No debemos extrañarnos de que un fraile como el mercedario Tirso de Molina fuese el inventor del Don Juan como parte de su obra *El Burlador de Sevilla*, posiblemente planeada en Santo Domingo, donde vivió por un tiempo. La picaresca española nos da muestras de la importancia que dio el Renacimiento hispano a la vida de la calle, en las obras de clásicos como *El Lazarillo de Tormes* y otras.

### **La supervivencia formativa**

Hacia comienzos del siglo XVII, y luego de las llamadas “devastaciones de Osorio”, la música y los bailes en las calles eran un elemento social nada despreciable. Sin embargo, veinte años

después, el traslado de los pueblos de la banda norte y el oeste de la Isla, la destrucción de la ganadería, el levantamiento de Hernando Montoro y los suyos contra la Corona, y la falta de organización social producida por los hechos de 1605 y 1606, se acentuaría la fragmentación de la cultura hispana en la Isla, la nucleación rural, la mezcla de bailes y músicas, la segmentación del naciente folklore, la popularización de las leyendas y las interpretaciones de los hechos religiosos, productos del desarrollo de una sociedad cada vez más mulata en la cual se comprimieron los elementos fundamentales de la supervivencia, quedando entre el pueblo los básicos y numerosos elementos hispanos casi comunes a las zonas urbanas y otros que, portados casi siempre por las cofradías de negros, vendrían a ser raíz de una cultura popular mestiza, común, aunque con otras formas de expresión, a muchos de los pueblos del área del Caribe.

Parece haber evidencias de que letras populares de orden político y bélico harían su aparición en Santiago de los Caballeros cuando las invasiones francesas del oeste de la Isla tomaron parte de la ciudad. Luego de la frontera de 1697, consignadas en el tratado de Ryswick, las fricciones entre las francesas de la parte oriental de la Isla y las poblaciones de la zona fronteriza crecieron hasta el mantenimiento de las conocidas guerras donde el hatero dominicano estableció su modelo de lucha.

### **La etapa formativa borbónica y la cultura**

Como hemos sugerido antes, fue la etapa de los borbones la que consolidó la sociedad criolla en la parte oriental de la isla de Santo Domingo. Para entender las políticas culturales borbónicas habría que referirse a los datos recopilados por Ángel López Cantos en

relación con la vida lúdica de Puerto Rico durante el siglo XVIII. El cambio de una política abierta, ya a mediados de siglo convertía la política cultural borbónica en consistente manifestación festiva, y durante el reinado de Carlos III, en importante modelo constructivo y modificador de las leyes y orientaciones cerradas dejadas por los Aubsburgos. Fray Vicente Rubio, en su notable ensayo titulado *Carlos III en Santo Domingo*, resume con claridad y precisión las influencias que hicieron notorio el gobierno de este mandatario durante su reinado, que sería llevado a cabo entre 1759 y 1788. Las ejecutorias del rey repercutieron en la organización de la parte oriental de la Isla, del Santo Domingo perteneciente a España. Pero habría que decir que no fueron ejecutorias destinadas a una política local, sino a una política americana.

Los funcionarios de la corona, bajo la influencia del rey, y la propia Iglesia católica conformaron un importante momento. Se citan las ejecutorias a partir de 1769, las que incluyeron la consolidación, unificación y apoyo al clero rural, proporcionando con certeza, a partir de ese momento, la posibilidad de que las reglas de la Iglesia alcanzaran a gran parte de los habitantes del ható y de las villas dependientes de los hatos mismos. El alto clero urbano, más ligado a los intereses políticos, recibiría como contrapartida cultural el desarrollo creciente de un clero más rural ligado a las cosas de la tierra. Los conventos fueron en parte remodelados y elaboradas sus nuevas formas arquitectónicas. Un elemento que, sin embargo, produjo decadencia en lo relativo a la formación cultural del nivel más alto de la sociedad fue la expulsión de los jesuitas de los territorios americanos, golpe mortal para un gran sector de la cultura. No hay que olvidar que durante ese siglo XVIII, la que fuera la Universidad de Santiago de la Paz y de Gorjón, fundada en los mediados del siglo XVI, funcionaba como universidad manejada por las ideas de los seguidores de San Ignacio de Loyola. Durante el siglo XVIII, la producción de los intelectuales ligados a la Iglesia fue notable, llegando a ser rectores de las universidades

de La Habana y de Caracas doctores y letrados que estudiaron desde temprano en las aulas universitarias de Santo Domingo, como aconteció con Fray Tomás Linares y Fray José Poveda (1728 y 1738) quienes ocuparon la rectoría de la Universidad de La Habana, y el venezolano Francisco Martínez Porras, primer rector de la Universidad de Caracas en 1728. Muchas personalidades salidas de nuestras aulas ocuparon posiciones importantes en la América del momento.

Las tres fechas rectorales revelan que desde el comienzo de la regencia borbónica las aulas producían personal muy importante para la conformación de los espacios culturales del ámbito caribeño, y que la calidad de los egresados era notable.

La posible evidencia de que ya en 1758 la imprenta podría haber llegado a Santo Domingo se basa en el permiso concedido al alférez real Antonio Dávila y Coca, para imprimir “testimonios de su escritura” sobre el mayorazgo de los Dávila, texto que según apunta don Max Henríquez Ureña, en su *Panorama Histórico de la Literatura Dominicana*, pudo tener visos de ser de los primeros impresos en Santo Domingo. Sin embargo, la evidencia de textos publicados por la imprenta del francés Andrés Joseph Bloquerst, como lo es *La Novena para Implorar la Protección de María Santísima, por Medio de la Imagen de la Altagracia*, dado a la luz en 1800, viene a ser el más antiguo que se conserva como material de este tipo.

A partir de 1754, la Universidad de Santo Tomás de Aquino, y aun mucho tiempo luego, abre sus puertas profesoriales a seglares, dando paso hacia un proceso de liberalización importante.

El tráfico de intelectuales se había convertido en hecho corriente, y las relaciones con México fueron honrosas, citándose la presencia desde finales del XVII de personalidades como las de Bernardo de Balbuena, colateral en su obra, como bien apunta Pedro Henríquez Ureña con poetas de la talla de su tiempo como lo fueron Luis de Góngora y otros representantes del barroquismo.

Un pariente de Francisco de Quevedo y Villegas, franciscano, viene a residir a Santo Domingo, así como los predicadores cubanos Francisco Javier Conde y Oquendo, y José Policarpo Samamé, visitantes algunos, residentes otros, en el Santo Domingo del siglo XVIII.

Fue el XVIII el siglo de Antonio Sánchez Valverde, autor de *La Idea del Valor de la Isla Española*, considerado como el libro de mayor profundidad escrito por un hijo de Santo Domingo en aquellos momentos. Pieza literaria y social considerada fundamental para entender la vida dominicana del XVIII, sobre la cual el autor hace aportes fundamentales.

Durante más de ocho años, Sánchez Valverde recopiló información para el logro del libro. La sociedad borbónica de Santo Domingo, tras las aperturas, propició una clase intelectual en la cual sobresalieron figuras como las de José Nuñez de Cáceres, Andrés López de Medrano, verdadero pionero de la filosofía en América.

En las letras dominicanas de este siglo, y según Pedro Henríquez Ureña, se destacan Antonio Meléndez Bazán, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, así como Jacobo y Antonio de Villaurrutia.

Manuel Azlor encabezaría la lista de gobernadores de corte progresista en muchas de sus acciones culturales que hacen del siglo XVIII dominicano un creciente espacio de apertura. Su política se basó en la repoblación, lo mismo que en la búsqueda de una economía más viva y mejores vías de comunicación. Su labor se inicia en 1759, y de inmediato se interesa en la mejoría de los caminos y trechos. Esta política apuntaba hacia el necesario contacto entre los habitantes de la parte española, considerado fundamental para el control económico, el control de las ideas religiosas y su expansión dentro del ámbito rural. La unificación lenta de los contactos de los hombres y mujeres de la Isla se hizo elemento fundamental para fomentar la hibridación cultural. Se puede afirmar que durante el XVIII la presencia de gentes de las Islas Canarias comenzó siendo parte de planes fijos de poblamiento, pero que en numerosos casos

la propia necesidad de subsistencia obligó a traslados de muchos inmigrantes, decisión a veces autónoma, a puntos diversos de la Isla, lo que consolidó la red familiar por un lado y por el otro dispersó cierta unidad cultural antes fragmentaria. Basta señalar que en los momentos del mandato de Azlor (1759- 1770), once años en total, se tomaron las medidas para el desarrollo del comercio hatero, de las exportaciones hacia la colonia francesa de occidente, lo mismo que el creciente desarrollo de los sembradíos de café, cacao y otros rubros como el tabaco y el jengibre, productos que también fueron claves para la exportación.

La sociedad hatera, con manejo muchas veces absentista desde núcleos urbanos como la capital y Santiago, pero reforzada por las migraciones, se transformaba en parte en sociedad con un sector agrícola donde las riquezas de la tierra alcanzaban una mejor producción.

Sus iniciativas para resolver de una vez el problema fronterizo fueron importantes, aunque no tanto como para dejar resuelta la situación a pesar de los tratados previos, como son el de Ryswick y el de Aranjuez, este último firmado en 1697.

Con la presencia de José Solano y Bote, gobernador a partir de 1770, las medidas liberales de Carlos III habían crecido, pese al regalismo que caracterizó su reinado. Los puertos se abrieron con cierta lentitud y luego con mayor celeridad, y en el caso de la esclavitud, la misma se morigeró por el tipo de economía del hato y sus variables y por el tipo de ingenio de azúcar, el trapiche, el cual no tenía la necesidad de un modelo de explotación como el de la colonia francesa del occidente de la Isla. La diferencia entre el esclavo de la parte española funcionaba como un acicate de identidad frente al esclavo de la parte occidental, de cara al cual era casi un liberto, pese a sus condiciones. He señalado en varias ocasiones que el haterismo niveló las relaciones de producción y abrió camino hacia una comprensión y relación mutua entre el campesino de nuevo cuño y los amos. La carestía de los esclavos

y la poca importación de los mismos, dado su precio, así como la deficiente economía de los propietarios producían un modo de trabajo en el cual el esclavo era tratado casi de manera “doméstica”. Este modelo se perpetuó hasta la llegada del presidente haitiano Jean Pierre Boyer, quien liberó los esclavos, hizo asentamientos de los mismos en zonas cercanas a la capital de Santo Domingo, y en varios puntos del país, y mantuvo vigentes las organizaciones de negros como parte de una política cultural que buscaba la consolidación de la unión, también cultural entre el estado de Haití, creado a principios del siglo XIX, y el llamado Santo Domingo Español.

Las acciones de Solano y Bote se basaron en una política liberal que abría definitivamente los puertos al comercio internacional ampliando la necesidad de una comunicación de Santo Domingo con el mundo. Sabemos que este período fue rico en actividades culturales, viajes y contactos interantillanos. La Colonia se enriquecía y los contactos dentro del propio territorio apuntaban a un mestizaje mayor, que ya era común a finales del siglo XVI. Vale consignar que durante más de dos siglos, el mestizaje llegaba al siglo XVIII con características propias. Sería durante las gobernaciones borbónicas cuando la cultura se enriquecería con una política de contactos y de formas novedosas de mezcla rural a la que se incorporaban los procesos de cambios y adaptaciones religiosas como las que, oriundas de España y África, dieron zapata al modo de vida dominicano, vía los diversos modos de trabajo. El crecimiento demográfico del período, el cual se vería cercenado en 1795, con la cesión a Francia de la parte oriental de la Isla, contribuyó a la creación de una cultura de las clases altas, evidenciada la importancia de las emigraciones debido a la cesión, en las cuales los nombres hablan de familias de intelectuales, profesionales de la época e importantes directivos sociales en desbandada.

## Las repoblaciones como política borbónica

Las poblaciones refundadas entre 1736 y 1757 fueron Puerto Plata, San Fernando de Montecristi y San Juan de la Maguana, mientras que se creaba en 1756 Santa Bárbara de Samaná. Ya hemos señalado que los migrantes venían contratados, muchos venían con sus familias, y las mujeres canarias integraron núcleos, bien diferentes, de orden femenino, con relación distanciante frente a la sociedad mulata.

Muchos de los elementos religiosos del catolicismo y las tradiciones del siglo XVIII llegaron de las Canarias. Desde 1760 a 1768, es decir en solo ocho años, se fundan con migrantes canarios y bajo diversas condiciones de contratación siete nuevas poblaciones: Sabana de la Mar, San Rafael de la Angostura, Baní, Santa Cruz de Neiba, San Gabriel de las Caobas, San Joaquín de Dajabón y San Miguel de la Atalaya. Los puestos fronterizos son fundamentales en la concesión de muchas de estas fundaciones, y poco intento se ha hecho para entender la adaptación cultural del canario a la sociedad mestiza precedente, de la que se considera diferente, y su influencia en la conformación de lo que sería un nuevo modelo de sociedad. La actitud canaria se nutre de sus orígenes hispanos y de su diferencia racial con el negro y con el mestizo, a pesar de que gran parte de las islas tienen como fondo histórico el elemento guanche. Pero hay que tomar en cuenta que no todos los inmigrantes eran canarios. El modelo alcanzó familias de varios lugares de España residentes en las Islas Canarias. El canario, en ocasiones, prefirió el ghetto a la integración, como se comprueba con los estudios hechos por June Rosembarg (comunicación personal) en Baní, o bien con los pobladores de San Carlos que, fundado el pueblo en el siglo XVII, irían, luego de numerosas vicisitudes bélicas y demográficas, deponiendo sus rechazos culturales.

Si puede considerarse un hecho notable, fundamental del período, lo sería la organización del correo de ultramar por la corona española que abre posiblemente los canales culturales en cuanto a libros, literatura y noticia de todo tipo. Este sólo hecho convierte a España y a sus posesiones en importantes espacios para la canalización de la cultura. Con la apertura del puerto de Santo Domingo y otros comenzó a fluir literatura europea y las noticias fueron conocidas con mayor celeridad. En la América hispánica una nueva clase “criolla”, o sea local en este sentido, ha desarrollado sus propias habilidades y determinado su identidad como diferente de la que representa la Corona. Ha definido sus intereses, ha comenzado a elaborar valores culturales nuevos y ha detectado las diferencias políticas que separan las necesidades locales de las distantes decisiones de la metrópoli.

### **Datos para el “formativo”**

Una sociedad madura es aquella que posee suficientes modelos de vida como para supervivir. Antropológicamente estos modelos son el resultado de las relaciones humanas, las formas de gobierno, las creencias y las relaciones entre el hombre y su medio. Pero igualmente es la conjunción y fusión de hechos culturales que se transforman en nuevos modos de entender, explotar, conocer los problemas del ámbito vital. Los modos de trabajo son un índice del crecimiento social, y muchas veces las peticiones que aparecen en la crónica sobre las necesidades instrumentales y de oficios para una repoblación son fundamentales para entender la etapa de desarrollo en la que se encontraba la sociedad cuando se hicieron los pedidos. La lista de pedidos de cada época determina las necesidades que deben cubrirse para el logro de una implantación cultural.

En la sociedad dominicana del siglo XVIII, parecen haberse consolidado, cuajado, formas del ámbito doméstico contenidas en una larga andadura que se concreta en la cultura local. Las cofradías, por ejemplo, son un modelo hasta cierto punto abarcador de costumbres populares en las cuales lo étnico tiene prevalencia. La esclavitud alcanzó modelos diferentes, los modos de trabajo y las creencias se consolidaron como parte de la necesaria “ayuda divina”, creándose, en muchos aspectos y sobre la base cultural de matriz hispana, elementos tales como los que definieron y abocetaron la nueva cultura mestiza con la aceptación y fusión de creencias y modalidades de expresión muy locales. El rito católico de orden rural se nutrió de la leyenda y de la superstición como elemento complementario, dando paso más que fuerte a los argumentos que más allá de los eclesiásticos confirmaban la presencia de fuerzas y modelos de creencia que partieron del mestizaje mismo.

Según Julio Caro Baroja, en su obra titulada *Temas Castizos*, el reinado de Carlos III cubrió, con la fuerza de sus medidas regalistas, una etapa que influyó notablemente en la vida cultural americana. Su dilatado estudio sobre los sainetes de la España de la época revelan la efervescencia social y, a la vez, los modelos de una sociedad que proyectó muchas de sus organizaciones hacia América y que aceptados, fueron modificados según la idiosincrasia criolla. Por ejemplo: al estudiar las características de los “majos”, se estudian las composiciones barriales, las identidades de los barrios y las características de una sociedad que exportó hacia América, entre muchas de sus costumbres de época, los barrios.

Sobre el siglo XVII español y la cultura hay poca información en lo relativo a la isla de Santo Domingo, donde se cuece el proceso del mestizaje. Pero sobre Puerto Rico del siglo XVII y XVIII existen importantes informaciones que permiten una traspolación. Recordemos que los borbones tuvieron una característica organización casi dictatorial. Los cambios sociales promocionados por

ellos estaban ceñidos a un regalismo rígido. En su importante libro titulado *Fiestas y Juegos en Puerto Rico (Siglo XVIII)*, Angel López Cantos recupera numerosas experiencias para establecer la política cultural borbónica en aquella isla, regida por las mismas condiciones que para el Santo Domingo de la época.

Para nosotros las acciones culturales borbónicas consolidan la vida protodominicana de entonces. Las fiestas contribuyeron a conformar la personalidad de lo que el autor llama “el pueblo llano” y, como bien señala él, en estas fiestas el rey era la figura principal homenajead. Pero no sólo lo festivo. En la España de Carlos III se estaba produciendo un fenómeno popular que dejaba en manos del pueblo muchas acciones no punibles o ignoradas casi adrede. El campesinado viajaba hacia las periferias citadinas, la gitanería, repudiada alcanzaba ya las doce mil personas en todo el territorio e implantaba su modelo de vida, y el teatro popular florecía en autores como Ramón de la Cruz, quien entre otros recogía la vida y lo popular en Madrid, lo mismo que Goya en sus carteles y cuadros, donde la vida social se puede ver en todo su realismo.

La monarquía organizadora se extendió hasta Santo Domingo y las Antillas de habla española. La religiosidad popular se hizo más importante que en otros períodos más dispersos y de poca concentración y muy posiblemente la entrada de los núcleos canarios consolida, dentro de la sociedad dominada por el hato ganadero, el minifundio como asentamiento, dejando en zonas fronterizas y luego en el centro del Cibao, modelos de organización social con la familia como el principal elemento de las repoblaciones.

La familia canaria entra como parte de un proceso cultural que se diferencia del producido por el hato, donde el núcleo familiar es pobre y poco desarrollado. El hato ganadero heredaba una tradición de cambio de espacios en función de la movilidad del ganado. La vivienda pobre y sin deseos de ser consolidada,

no tenía el futuro que resulta en una villa. La mujer canaria viene a sembrar un modelo nuevo, el del “ama de casa”, común a la tradición hispana de los lugares isleños de procedencia. Las migraciones, que en ocasiones dejaron deshabitadas zonas de las islas llamadas “Deseadas”, no solo fueron un acicate para las zonas despobladas de Santo Domingo, sino que también lo fueron para las Antillas y parte de la costa de Venezuela y Cuba colonial.

Entre los personajes que Caro Baroja distingue en esa etapa del gobierno borbónico hay algunos que durante el siglo XIX y el XX parecen un calco o bien un elemento común a nuestra cultura. Los oficios eran un importante modelo callejero, como las ventas crecientes y los tipos humanos. Los oficios hereditarios crecen, y dentro de ellos el personaje de barrio que nosotros llamamos “fantoche”, por su exhibicionismo y sus modos de actuar de los cuales el de la gestualidad es muy común. Caro establece la oriundez de estos modos en los grupos de majos, los cuales apuntan hacia destacarse con ropas exageradas, capas y formas de vestir bien diferentes. La majería llegó a América, así como la currería sevillana, encarnada en grupos negros de Andalucía. Recordemos la descripción hecha por Fernando Ortiz de los llamados “negros curros” o “negros del manglar”, grupos humanos de tez negra estudiados para Cuba, y muy posiblemente imitadores de la sociedad de procedencia, pero a la vez, dados a la delincuencia y a la vagancia.

Tanto entre los majos como entre otros grupos, el atuendo es fundamental para su propia distinción. En la cultura dominicana, el llamado “cuadre”, modelo de fantochería tradicional común a personajes barriales que intentan destacarse sobre la sociedad, son exageradas representaciones de una personalidad estragada por la necesidad de mostrarse diferente. “Cuadroso” es un adjetivo que define al portador del cuadro, el que muchas veces se asume para demostrar diferencias de varios tipos.

Así como en la España de mediados del siglo XVI existió la búsqueda de distinción en función del traje, en la del XVIII se renueva una profunda afición de la gente menos adinerada por expresar con su atuendo las diferencias. Según Caro, había cierto orgullo masculino en señalar la tenencia de hijos naturales como una especie de hombría que llenaba de orgullo a ciertos padres. La costumbre fue igualmente destacable en las islas, en todo el litoral del Caribe, donde se convirtió en casos como el del presidente Juan Vicente Gómez, en ayuda para los gobiernos, y en Santo Domingo ha sido desde la colonia hasta nuestros días un blasón para muchos.

El baile llamado “la rumbona”, del cual Ramón de la Cruz da cuenta en uno de sus sainetes, había llegado desde Cuba a la península y se bailaba entre los majos, donde también el fandango, a mediados del siglo XVIII era común a las clases pobres y lo mismo a las más desarrolladas económicamente.

Hablando sobre el lujo, Caro Baroja, a quien citamos, señala lo siguiente: “Condenaban los economistas el excesivo lujo en el vestir, como causa de muchos males”.

La seguidilla, rima de moda, parece haber llegado a Santo Domingo en aquella época. Veamos el modelo hispano de una de ellas:

*El mejor abanico  
Del mundo es Cádiz,  
Porque produce muchos  
Y bellos aires.  
Pero es el diantre,  
Que, como son marinos  
Traen humedales.*

De nuestros abuelos dominicanos, y con métrica similar, recordamos una especie de nana, hasta cierto punto terrible para dormir a un niño.

*Ay dicen que la luna  
 Tiene unos habitantes  
 Que hay sapos y culebras  
 Con boca de gigantes,  
 Que si cogen a un niño  
 Lo despedazan. (bis)*

Muchas de estas canciones de nana parecen haber llegado a la Isla en su momento de mayor estabilidad, como lo fueron los años que van de 1765 a 1790.

Un dato etnográfico que apunta hacia el origen de ciertas frases es el del dominio femenino en muchos casos y el de la concepción de la mujer como superior al hombre en cuanto al hecho de que es ella la que lleva las riendas del hogar. En nuestro país, y hasta hace bien poco decir “Fulano el de Fulana”, dando propiedad del hombre a la mujer por la razón explicada, se encuentra según Caro en el Madrid del siglo XVIII como parte de un trato despectivo hasta cierto modo oculto. Simplemente es una expresión surgida del hecho de que la mujer sea en ocasiones más importante que el hombre en lo de mantenerlo o ser la cabeza económica de la casa. El hecho se daba entre los grupos del bajo mundo, donde la moral permitía que la fémica lograra fondos por varias vías que no se consideraban convencionales. Entonces una frase tan posesiva y barrial como por ejemplo “Juan, el de Carmela es un pelafustán”.

Según López Cantos en la obra ya citada, las fiestas dedicadas a la monarquía, en las que participaba “el pueblo llano”, tuvieron una función “integradora” de la población. Aunque no tengamos, en el caso de Santo Domingo, una clara versión de cómo aconteció el proceso, sin dudas la estabilidad relativa del siglo XVIII contribuye en mucho a cierta homogenización de la cultura y a la estabilidad y fusión de los elementos hispanos y africanos. La propia lengua castellana, hablada igualmente por los descendientes

de africanos y por la creciente y permanente sociedad mulata, fue un elemento de interacción y de complemento. La sociedad criolla se enmarcaba dentro de acciones locales muy pobres y la Iglesia católica aportaba con sus creencias y rituales la materia prima de muchas hibridaciones.

Si pudiéramos aplicar para Santo Domingo de igual época, porque ello es posible, la cita del obispo Diego de Salamanca para finales del siglo XVI en torno al campo puertorriqueño, justificaríamos sobre la base de lo que afirma López Cantos y veríamos por qué el siglo XVIII es el que permite la consolidación, usando fiestas y reuniones, y copiando la vida hispana dentro de una etapa de cambios y de renovación dados por cierta estabilidad económica. Diego de Salamanca, citado por López Cantos señala que "...los isleños viven en los campos, apartados unos de otros por distancias de dos o tres leguas los más cercanos". Era el año de 1579 y el mismo cuadro. A veces más dramático era el de la isla de Santo Domingo. Un cuadro que se extiende durante casi todo el siglo XVII y la primera parte del XVIII, a juzgar por las crónicas y las relaciones históricas. Vale señalar entonces la importancia de las migraciones canarias que generaron núcleos de vida familiar, aunque no fueran del todo asimiladas a la vida campesina, pero, al ser fundacionales, a la unidad que mantuvo viva la cultura originaria en muchos casos, prolongando en ocasiones las formas de su cotidianidad hacia los grupos mestizos que compartieron, poco a poco, parte del territorio con los propios canarios.

El caballo, las parejas a caballo y los jinetes enmascarados eran parte inicial de la gala que en honor a las festividades monárquicas se ejecutaban. El tablado o tablaio, el entablado, se colocaba frente a la iglesia, con la presencia del gobernador y la clerecía. Fuegos artificiales, fogatas. Los bailes populares duraban hasta altas horas de la noche y en los mismos participaban gentes de todas las clases sociales. Los festejos podían extenderse varios días. Las crónicas citadas por nosotros en relación con el carnaval aportan

datos precisos sobre los mismos en la ciudad de Santo Domingo. Las salvas fueron elemento clave en las celebraciones, lo mismo que los fuegos artificiales permanentes en el presente siglo XXI. Los servicios religiosos, las presentaciones teatrales, los sainetes y otras formas teatrales como el entremés y las recitaciones, copaban las veladas de la Colonia. Como en Cuba, y Santo Domingo, los negros se ligaron a la música tanto militar como popular. Para los libertos, el área militar era una parte importante para el logro de la subsistencia. En cuanto a la música, durante el período colonial, los señores y señoritos de sociedad aspiraban, en el caso cubano, más rico para el siglo XVIII, a la música clásica o de salón. Los negros, por razones sociales, fueron un punto nodal en el desarrollo de la música antillana y formaron parte de las bandas de música y orquestas populares, aportando desde un principio el ritmo y un instrumental sencillo de uso popular importante. Desde temprano, la vihuela, la bandola, la mandolina, la pandereta, la guitarra, la güira, las maracas y más tarde los instrumentos de viento y de rasqueo formaron parte de las primeras orquestas o conjuntos. Vale recordar que el acordeón y el saxofón, así como algunos instrumentos de viento más complejos, entraron en la música popular de la isla de Santo Domingo a partir del XIX.

En relación con la música religiosa, lo mismo en Puerto Rico que en Santo Domingo, seguimos la orientación de López Cantos de que era “ejercitada” por los mismos soldados, hombres de color, que componían las bandas militares. La incorporación del negro a las filas militares fue en las Antillas un elemento de discriminación por solo el hecho de que la población negra tuvo menos recursos educativos y de ascenso social, aun fuese libre, que otro tipo racial. Luego de la guerra de independencia dominicana, el negro siguió siendo carne de cañón en las guerras fratricidas dominicanas, claro que con excepciones producidas por el heroísmo y la valentía.

El órgano fue, desde comienzos de la colonia, el instrumento religioso por excelencia. Se desconoce su uso colonial en funciones

relativas a las actividades culturales. La chirimía, el bajo, de igual modo, pertenecen al conjunto instrumental religioso, lo mismo que el clavicordio.

Sabemos que maromeros, volantineros y titiriteros fueron comunes a finales del siglo XVIII en Puerto Rico, pero no tenemos noticias de su presencia en Santo Domingo.



## CAPÍTULO VII

### TRANSICIONES

#### **La transición criolla, S. XVII-XVIII**

A partir de las calamidades que produjeron las devastaciones de Osorio, la vida rural dominicana había entrado en un largo proceso decadente; se produjeron aislamientos importantes y el modelo productivo vino a ser bien diferente desde el punto de vista de su reordenamiento. El traslado de las poblaciones hacia el interior de la Isla para conformación de los pueblos de Monte Plata y Bayaguana no fue del todo real. Muchos de los trasladados cambiaron de localidad en busca de una mejor posición de carácter económico, aunque el grueso de la población trasladada quedó reducido a los nuevos poblados. Hubo una reordenación natural en cuanto las tierras antes ocupadas por los bucaneros que comenzaron a ser desalojadas.

La presencia bélica de los ocupantes franceses de la Isla ya creciente en el XVII entró a formar parte de los problemas de la parte oriental, solo paliados por el tratado de Riswick, momento en el que las formas fronterizas aceptadas quedaron como un supuesto

valladar que permitiría a partir de entonces que la sociedad se dedicara más a los trabajos del campo y de las reses, labores que en el siguiente siglo se consolidaron, gracias a la política de Carlos III y los borbones, con la apertura de los puertos de América.

La nueva política borbónica, desde el punto de vista cultural, dio paso ya a mediados del siglo XVIII a la conformación de una clase intelectual que en 1795, firmado el tratado de Basilea, era un sector importante del nacimiento del pensamiento dominicano, encabezado de alguna manera por Antonio Sánchez Valverde, expresado mucho antes en su obra *Idea del Valor de la Isla Española*, la que, no siendo una obra que pudiera llamarse nacionalista, mostraba una percepción hasta cierto punto identitaria de la parte oriental de la Isla como elemento que, lo que era su deseo, podía ser mejorada y dar a España mayores beneficios que los que la misma había obtenido en los siglos pasados.

Las tradiciones populares se habían consolidado en el XVIII, mientras que en el pasado siglo las mismas, entre las que se cuentan las religiosas, habían llegado a un total deterioro. Algunos datos permiten calibrar cuál era la situación de la cultura y la vida tradicional en el siglo XVII.

Al parecer las fiestas del XVII eran aisladas y las cofradías pasaron a ser deficitarias. El crecimiento de la vida seminómada, relacionable con las formas del hato ganadero, y la base social de los habitantes hablan de una sociedad en la que los cultos y las creencias descendieron a un nivel mínimo. Una estadística basada en las villas más importantes revela que todas las iglesias o casi todas eran bohíos, y que las más pobladas tenían no más de 20 bohíos. Estamos hablando, a mediados del siglo XVII, de una población no mayor de las 15.000 personas. Sin embargo, el mismo esquema de vida fue tan duro y bélico en momentos que la identidad criolla, cultural, alcanzó en la zona rural un alto sentido del valor y de la diferenciación con los blancos franceses fronterizos y con los negros esclavos de la parte occidental. En el XVII se define la

característica étnica mestiza o mulata con el término “blanco de la tierra”, sin dudas identitario en el sentido de que hacía la separación entre el fenotipo blanco y el negro de la colonia francesa.

La vida de montería y los enfrentamientos con los franceses de la parte occidental eran elementos claves en el temperamento y los oficios del criollo de este final del siglo XVII. La dificultad de “juntar gente Miliciana” es comentada por Araujo y Rivera (*Relaciones Históricas de Santo Domingo, Rodríguez Demorizi*), señalando las características del valiente criollo durante el siglo XVII, cuando aboga por una repoblación, la misma concepción del criollo, cuya base son las inmigraciones canarias, aparece en varios de los cronistas franceses, según algunos de los textos recogidos por Emilio Rodríguez Demorizi en su obra *La Era de Francia en Santo Domingo*. La capital, en ese momento, tiene solo “cuatrocientos hombres de armas” y las demás poblaciones, mucho menos, como se supondrá. Araujo, al dar idea de cómo reunir gente contra el peligro francés, dice que los franceses “tienen mucho miedo a esa gente” y habla del “horror que tienen los franceses”. Ese horror nace del gran valor y esfuerzo que han experimentado en estas gentes, “...que como su más común y extraordinario ejercicio en que se crían y mantienen es pelear con fieras, como está dicho, matando a lanzadas los toros para quitarles la piel, con los Cavallos (sic), Mulas, y Jumentos bravos (sic) domesticarlos, y aprovecharse de ellos, y con el ganado de cerda, como jabalíes de estos Reynos para su alimento, los convierte este ejercicio en una ferocidad, y naturaleza casi inhumana para pelear a lanzadas y cometer muertes, siendo muy pocos los que se aplican a hacer algunas cortas sementeras, por cuanto solo los que tienen esclavos las hacen medianas, y algunos de los frutos referidos; pero estos son muy pocos por ser más de las dos tercias partes gente pobre, y sin ellos, que todo su caudal consiste en un caballo de su uso con muy malos arreos de silla, freno y demás necesario que por la mayor parte ellos fabrican, y otros tres o cuatro cavallos (sic) para sus menesteres”.

Araujo y Rivera, en *Relación de Araujo y Rivera (Rodríguez Demoirizi, Relaciones Históricas de Santo Domingo, Vl. 1)*, señala que algunos tienen hatillos y viven de la cacería del ganado montuno. Sin dudas se está refiriendo a la cultura del hatero. Sobre el modelo de vida del hato ganadero, Manuel Vicente Hernández González, al referirse a la estructura del mismo en Santiago, hacia el último cuarto del siglo XVIII, señala las haciendas comuneras como organización clave del hato. [Hernández, *Expansión Fundacional y Desarrollo en el Norte Dominicano (1680-1795)*]. El ganado pastaba en territorios considerados de la comunidad. La ausencia de mayorazgos apoyaba este tipo de organización. La crianza de cerdos y el arrendamiento de lotes de tierra conforman la miseria de esta parte de la sociedad criolla, en la que el monterero es fundamental. No existe la propiedad privada en la mayoría de los casos, puesto que la montería y el conuco parecen contradictorios en ocasiones. Los perros en este espacio de la sociedad del XVIII resultan fundamentales para el arreo y la cacería.

El registro de hatos en Santiago destaca las comunidades cercanas como importantes en el envío de sus producciones hacia el oeste y el norte, y al campesinado como productor agrícola orientado al consumo de ciudades o villas como Puerto Plata, refundada en 1836 y dueña de una vida marinera y de industrias cotidianas como las salazones de pescado y carnes para la exportación. Durante el período de finales del siglo XVIII, como bien apunta Hernández González, era fácil establecer la presencia de comerciantes franceses en los pueblos del Cibao. Un esclavo podría tener funciones de mayoral, si el hato era muy grande, y desde luego las relaciones de producción eran diferentes de las que prevalecían en la parte occidental, mercado natural de los protodominicanos.

## Balada de los dos abuelos

Autor: Nicolás Guillén

*Sombras que sólo yo veo,  
me escoltan mis dos abuelos.  
Lanza con punta de hueso,  
tambor de cuero y madera:  
mi abuelo negro.*

*Gorguera en el cuello ancho,  
gris armadura guerrera:  
mi abuelo blanco.*

*Pie desnudo, torso pétreo  
los de mi negro;  
pupilas de vidrio antártico  
las de mi blanco.*

*África de selvas húmedas  
y de gordos gongos sordos...*

*—¡Me muero!*

*(Dice mi abuelo negro.)*

*Aguaprieta de caimanes,  
verdes mañanas de cocos...*

*—¡Me canso!*

*(Dice mi abuelo blanco.)*

*Oh velas de amargo viento,  
galeón ardiendo en oro...*

*—¡Me muero!*

*(Dice mi abuelo negro.)*

*¡Oh costas de cuello virgen  
engañadas de abalorios...!*

*—¡Me canso!*

*(Dice mi abuelo blanco.)*



*¡Oh puro sol repujado,  
 preso en el aro del trópico;  
 oh luna redonda y limpia  
 sobre el sueño de los monos!  
 ¡Qué de barcos, qué de barcos!  
 ¡Qué de negros, qué de negros!  
 ¡Qué largo fulgor de cañas!  
 ¡Qué látigo el del negrero!  
 Piedra de llanto y de sangre,  
 venas y ojos entreabiertos,  
 y madrugadas vacías,  
 y atardeceres de ingenio,  
 y una gran voz, fuerte voz,  
 despedazando el silencio.  
 ¡Qué de barcos, qué de barcos,  
 qué de negros!  
 Sombras que sólo yo veo,  
 me escoltan mis dos abuelos.  
 Don Federico me grita  
 y Taita Facundo calla;  
 los dos en la noche sueñan  
 y andan, andan.  
 Yo los junto.  
 —¡Federico!  
 ¡Facundo! Los dos se abrazan.  
 Los dos suspiran. Los dos  
 las fuertes cabezas alzan:  
 los dos del mismo tamaño,  
 bajo las estrellas altas;  
 los dos del mismo tamaño,  
 ansia negra y ansia blanca,  
 los dos del mismo tamaño,  
 gritan, sueñan, lloran, cantan.*

*Sueñan, lloran. Cantan.  
Lloran, cantan.  
¡Cantan!*

(Tomado de *West Indies, Ltd.*, en *Obra poética 1920-1972*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972.)

## Un aparte canario

Importante para el estudio de la racialidad dominicana es la afirmación de Manuel Vicente Hernández González de que las migraciones canarias también trajeron a la Isla elementos mestizos, racialmente mezclados en cantidades apreciables, por lo que creemos que sólo los estudios mitocondriales podrían darnos una buena y clara relación genética de las originarias relaciones raciales de los canarios llegados a Santo Domingo, y de las mismas en relación con el mestizaje en general. (Manuel Vicente Hernández González, *Expansión Fundacional y Desarrollo del Norte Dominicano, 1680-1795... Archivo General de la Nación, Academia Dominicana de la Historia, 2007*).

En términos de aportes a la vida dominicana poco se ha señalado sobre el papel de la mujer canaria. En su obra titulada (*Persiguiendo Sueños, Acroart Ediciones; Canarias, 2008*), Teresa González Pérez y Bismar Galán nos introducen al tema de la mujer canaria en América. La historia sombría de la mujer canaria en América ha sido importante como parte del modelo familiar. Muchos valores de la vida cotidiana pasaron a Santo Domingo, Cuba, Venezuela... como base de la organización de la vida cotidiana. A diferencia del modelo conquistador hispánico inicial, destacado por los viajeros sin mujeres, o por un mestizaje indo-hispano, la llegada a las islas

de familias completas, promueven una formación moral y cristiana, unitaria, pero también orientada a hacer del núcleo familiar un importante modelo de aglutinamiento.

Los autores señalan que es el “patrón patriarcal” el que ha obnubilado la acción de la vida femenina de las mujeres canarias en América y es evidente que las migraciones femeninas son, desde el punto de vista del estudio, un punto importante para entender una reformulación de la sociedad basada en los modelos canarios.

Desde el punto de vista de la organización de la cotidianidad, la mujer canaria, pese a que en la mayoría de los casos tenía bajo nivel cultural, hasta alcanzar niveles de un 90 por ciento de analfabetismo, eran, en su tierra originaria verdaderas directoras del núcleo familiar. La nucleación de familias canarias dejó su impronta en la isla de Santo Domingo desde el mismo siglo XVII, pero sabemos que pese a todos los inconvenientes que atentaron contra las migraciones, fue a partir del siglo XVIII cuando esa consolidación alcanzó metas importantes. Le educación hogareña se señala como el más efectivo sistema femenino y en la casa la mujer organizaba todo lo relativo a la producción, incluyendo su ayuda en el campo, donde fue realmente orientadora del trabajo y agricultora en la mayoría de las ocasiones. Llegadas de un territorio donde muchas lindaban en la miseria, en Santo Domingo encontraron tierra fértil, principalmente en el valle del Cibao, y apoyaron con su labor las llamadas de la Iglesia cuando estuvieron en condición demográfica para instalar capellanías. Alrededor de Santiago de los Caballeros, ya en los finales del siglo XVIII, las comunidades canarias comenzaron a consolidarse con sus aportes agrícolas para la fundación de otras comunidades como la de Puerto Plata en 1736.

Hay que hacer hincapié en que la nucleación familiar, a diferencia del desordenado sistema anterior de vida cotidiana promovido por la anarquía del elemento familiar mismo, produjo un

trasvase de formas culturales canarias en lo relativo a las relaciones humanas de los grupos. La organización familiar canaria poseía unidad de criterios tradicionales, y venía a las islas con el conocimiento de los tipos de supervivencia que se apoyaban en una experiencia estable.

Teresa González Pérez y Bismar Galán señalan que fueron las canarias la base de la sociedad patriarcal, el patriarcado encontró en ellas las ejecutorias sociales que marcaron su cultura femenina y, por tales razones, fueron las portadoras de modelos ya viejos en la cultura hispánica, en los que la vida cotidiana sería el primer contenido de las costumbres que pasaron a América. Estos modelos tenían una raíz de carácter casi permanente y un patrón de organización diferente en algunos aspectos al que el mestizaje afrohispano había adoptado, en el que los concubinatos y a veces las ausencias de códigos morales minaban la cultura de la cotidianidad.

Como dice González Pérez en su obra *La Mirada Europea. Huellas de Mujeres Canarias en los libros de Viaje. Acroart, Canarias, 2008*, las mujeres canarias eran portadoras de un organizado saber práctico. Los oficios organizados en la vivienda, el aislamiento en ocasiones como modelo de preservación de costumbres ancestrales, dieron en algunos lugares de Santo Domingo la idea de “ghetto” a algunas poblaciones, como la de los inicios del capitalino barrio de San Carlos.

J. A. Galván Tudela, en su trabajo titulado *El Sitio. La explotación agrícola de los isleños en Cuba, (La prensa, Tenerife 1998)* nos permite tener noticias de actividades más tardías de la mujer en la recreación de su cotidianidad americana, señalando que el trabajo era “el todo de la casa”.

Si consideramos que la tradición canaria cambió poco en tres siglos, porque la exacción de personas impidió, a juicio nuestro, la normal salida hacia formas modernas que fueran capaces de innovar la vida cotidiana en la mayoría de los casos, la descripción de grupos de inmigrantes tardíos en Cuba o de grupos asentados que

prosiguieron la vida cotidiana canaria parecen un calco de cómo eran en las zonas rurales de Santo Domingo ciertas expresiones campesinas.

“Se levantaba en la madrugada para dar el desayuno a la gente que trabajaba. Las familias eran grandes. Servía la leche, se ponía a cocinar tasajo, a pelar calderas de boniato (batatas). El almuerzo era a las ocho de la mañana. Se comía a las tres de la tarde y se cenaba a las ocho de la noche. Se hacían tres comidas en el campo”, el autor señala que el canario campesino en aquel momento, cercano al siglo XVIII, se levantaba a las tres de la mañana para el inicio de sus jornadas de trabajo. Esta situación de la vida general desde los comienzos del siglo XVIII apunta hacia cierta parte de la sociedad con mejores condiciones jornaleras o bien económicas en particular, pero, en términos generales y en el caso de familias llegadas para ser implantadas, sucedía lo contrario.

En los bohíos, en el caso del ható, menos organizado que el espacio agrícola, las habitaciones llamadas por Araujo y Rivera “bugios”, se componían de “dos horcones en que se arman, sirviendo de paredes, tablas de palma que hacen con hachas, y *acobjando* los techos con hojas de ella para resguardo del sol y de el agua”. En ocasiones, para evitar la presencia de moscos y cínifes los bohíos no poseían ventanales y eran lo más cerrados posible. Como en casi todos los casos fundacionales, las mujeres trabajan a la par con los hombres.

Sin dudas, son numerosos los casos de los arribos extrafamiliares de mujeres que conseguían pasaje y luego eran parte de la sociedad misma llegando hasta la prostitución y la ilegalidad. La documentación revela para Cuba un modelo de orden triste, como fue la conversión de mujeres canarias en “engagés” por la propia sociedad española, lo mismo que en varios puntos de América.

Si nos atenemos a los datos que sobre la vida cotidiana canaria en América nos suministran Rosario Molina en su estudio *Juntos pero no revueltos, La Prensa, Canarias en América, Tenerife 1998*, es

muy posible que podamos considerar como parte de la tradición anterior de Canarias las expresiones culturales que menciona para el siglo XIX, tales como casarse en la iglesia, el compromiso del noviazgo como acto ritual y sagrado. Rosario apunta un hecho que consideramos fundamental y que de algún modo hemos señalado: "...la función de la mujer como portadora y transmisora" de experiencias, creencias y patrones de conducta que permitían la uniformidad doméstica y la continuidad cultural.

La moral canaria se asentaba en elementos católicos firmes, por lo que a partir de los poblamientos se hicieron críticos puntos como el "rapto" de las novias, costumbre que abarca hasta el siglo XX en Santo Domingo, cuando era común escuchar la noticia de que "Fulano se *llevó* a Fulana", como pecado y motivo de escándalo social.

Los "oficios de la casa", importantes en un ámbito familiar como el canario, se organizan en torno a la mujer y el sistema dominicano y patriarcal que define todavía a cierto sector femenino como "ama de casa" y ejecutante de los llamados "quehaceres domésticos" provienen de la nucleación canaria. Cuando se emigra en función familiar, los oficios originales de Canarias son los mismos en muchos puntos de América. Los velatorios canarios parten de la propia vida isleña de origen y los rituales africanos de este tipo se mezclan con las ideas canarias sobre la muerte, dado el hecho de que también el esclavo de la parte oriental de la isla de Santo Domingo recurría al catolicismo como su principal modo de creencia.



## CAPÍTULO VIII

### POBLADOS HATEROS

Cuando hablamos de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, volviendo a los textos de Araujo y Rivera, un elemento importante, ya señalado, era la carencia de curas, las dificultades para fondos de capellanías y las distancias entre los hatos y la capital, practicándose la misa católica con gran aislamiento, y “apenas cumplen cada año con los preceptos de Nuestra Santa Madre Iglesia”, dice Araujo. En muchos lugares las actividades religiosas se llevan a cabo luego del crepúsculo, o en las madrugadas, principalmente en las villas mayores, donde muchas veces los parroquianos, por falta de vestimenta decente, prefieren las misas de madrugada.

Algunos de los poblados del tipo hatero estaban conformados por una docena de bohíos, generalmente abandonados durante las faenas de la montería. Se retornaba a los mismos para una reparación y estada siempre provisional. El cronista considera que, en la mayoría de las zonas rurales, las iglesias “son Bugíos tan indecentes, que es cosa indigna el que se permita celebrar en ellos”. La manteca de cerdo era el aceite para las lámparas dedicadas al Santísimo, lo que produce la ira del cronista. Pero igualmente era y lo fue hasta el siglo XX y sus comienzos, la grasa de la cocina dominicana,

vendida en colmados y pulperías, tanto de origen importado como criollo. El uso del aceite vegetal para condimentar víveres fue incorporado a la dieta dominicana primero con el uso del procedente del coco, el que muchas veces se fabricaba localmente en las casas, y luego ya con aceites importados o industrialmente producidos años posteriores.

Ante la ausencia de información sobre hechos culturales o artísticos, se supone que las velaciones, bancos, son formas híbridas en las que los elementos canarios, españoles y africanos se asientan como parte de un mismo proceso de integración. La mujer, desde el principio, debió tener gran importancia en lo relativo a la educación de los hijos pues, en el caso de las canarias, las mismas eran el elemento de mando de los hogares. No se puede hablar entonces de una cultura que no sea la referida al modo de vida de las poblaciones. Los elementos religiosos redundarán en lo popular, bailes, velaciones y rezos, lo que consideramos tan importante como las producciones intelectuales que conforman el concepto de cultura general. Ciertamente, el llamado “proceso civilizatorio” dominicano oscila entre las formas coloniales clásicas, producto de un sociedad *decadente* y falta de recursos, y las rurales, donde se lleva a cabo una fusión canaria, africana e hispana, que ha sido señalada por autores como Moreau de Saint Mery y más tardíamente por otros no menos importantes, como J. B. Lemmonier Delafosse (*Segunda Campaña de Santo Domingo*), en cuyo texto se revela la fusión en un espacio ya relativamente tardío relacionado con el llamado fandango y las festividades que considero mestizas, así como leyendas africanas como las de los Petró, para él originarios de la parte oriental de la isla.

Consideramos que la pobreza del XVII debería haber influenciado parte de una expresión socioeconómica generadora de tradiciones iniciales, mezcla de las africanas y las hispánicas, que, aunque no se presentan documentalmente, deberían ser investigadas a fondo como aspecto importante del proceso cultural en el cual,

a nuestro juicio, la cultura está estrechamente ligada a los diversos procesos históricos que conforman la mentalidad de pueblo. Los pocos cánones sociales obligan a la creación de formas de orientación locales, es decir, producidas por las personas que han visto degenerar sus viejas creencias y los manejos originales de las mismas. Un largo aislamiento de un grupo en proceso de mezcla cultural debe dar origen a unas formas novedosas creadas por el grupo para regir sus procesos internos de supervivencia.

Numerosos elementos tradicionales hispánicos, dentro de los cuales se manifiestan destacables leyendas, conforman desde el mismo siglo XVI del *ethos* social aislado frente a la esclavitud y luego frente al cambio social que significaron los nuevos modelos productivos generados por la crisis producida por las devastaciones de Osorio. Vale pensar que en los finales de la sociedad hatera del siglo XVI, hubiera desde muy temprano juegos de azar como los de la baraja y los dados, carreras de caballos, toreo, dada la crianza de ganado, prácticas de lancería y ballestería, seguros usos de apuestas, cuentos de camino o de tradiciones, adivinanzas, concursos o uso de décimas e improvisaciones musicales y de versos romancescos, donde el octosílabo era el preferido, como igualmente el uso de la música y el baile.

Consideramos que en la novela *Las Devastaciones*, el antropólogo e historiador Carlos Esteban Deive resume, usando datos del Archivo de Indias y de las diversas relaciones históricas compiladas por Emilio Rodríguez Demorizi, así como de la documentación aportada por J. Marino Incháustegui sobre el fenómeno, una visión de la vida social del momento en el que el gobernador Osorio ataca, destruye y traslada la gente ligada al contrabando y capitaneada principalmente por Hernando Montoro en las acciones comerciales con los rescatadores, ingleses, flamencos y franceses. A partir de aquellos momentos, la cultura del ható tuvo sus propias características, las que se extendieron por toda la zona ganadera, y generaron un carácter valiente y aguerrido en el protodominicano.

Aun con los aislamientos producidos por las medidas osorianas, florecerían las repeticiones y los cambios y conceptos sobre elementos populares del entretenimiento y la religión misma. Estos aislamientos llevaron consigo el germen anterior y se reprodujeron en algunos casos festiva y religiosamente, sin que hubiese manifestaciones culturales consideradas “puras” en lo popular. Los aislamientos no debieron afectar la vida lúdica, con tan poca referencia relativa a zonas rurales en este período, en el cual, sin dudas, en las zonas urbanas hubo actividad literaria, modelos hispanos pobremente continuados como el del carnaval y el carnaval de aguas de orden intelectual al modo europeo de cara a lo que se hacía en la colonia y para la colonia.

La influencia africana se mantuvo como un factor importante, porque posiblemente durante el siglo XVII permanecen las festividades y rituales que sin dudas se debilitan pero sin desaparecer. A nuestro juicio, el núcleo mestizo afro-hispano es mucho más temprano que la presencia canaria organizada, a partir del siglo XVIII cuando se hibrida y reparte la mezcla de muchas tradiciones populares de la zona rural dominicana.

Vale señalar que las poblaciones canarias trajeron en ocasiones un habla arcaica aun prevaleciente en algunas expresiones campesinas. Palabras perdidas como “truje por traje, “agora” por ahora, “vide” por vi, y otros tantos términos y giros idiomáticos, perviven en las sociedades del Cibao y el sur dominicano. Pero igualmente, los canarios trajeron una gran experiencia agrícola, proliferando en la creación de pequeños ingenios o trapiches aún persistentes hasta el siglo XIX. Trajeron creencias como las de la virgen de la Candelaria y la de Regla, adaptaron a la fiesta de San Juan sus quehaceres, y fueron las fiestas de San Juan aceptadas igualmente por las poblaciones africanas fronterizas con Haití, bajando desde el sitio llamado San Miguel de La Atalaya, zona haitiano-dominicana, hasta concentrarse en los campos del sur de la parte española, donde la fiesta de la llamada “sarandunga” comparte rasgos afro-hispanos,

como la de los llamados “congos de Villa Mella”. Con los canarios vino el sancocho, plato típico dominicano, con fuerte ingrediente antillano como lo revela el ajiaco cubano o el sancocho de pescado del oriente de Venezuela. Con los canarios vinieron nuevos usos musicales y se enriquecieron los decimeros dominicanos, como lo revelan las colecciones de romances y décimas recogidos por Emilio Rodríguez Demorizi en varias de sus obras.

Los canarios fundaron ciudades, como Baní, villas capitales, como San Carlos, y nos dejaron alimentos, que la vida criolla transformó, como el gofio, trigo tostado y molido para ser usado con leche de cabra o de otro tipo, que en Santo Domingo se hizo a base de maíz tostado y molido. Valdrá insistir sobre la influencia canaria creciente en los finales del siglo XVIII, y todavía añorada como solución fronteriza por el General Pedro Santana en los días de la anexión a España (1861-1863).

1.  $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3} = -\frac{2}{x^3}$

2.  $\frac{1}{x^3} = x^{-3}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-3} = -3x^{-4} = -\frac{3}{x^4}$

3.  $\frac{1}{x^4} = x^{-4}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-4} = -4x^{-5} = -\frac{4}{x^5}$

4.  $\frac{1}{x^5} = x^{-5}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-5} = -5x^{-6} = -\frac{5}{x^6}$

5.  $\frac{1}{x^6} = x^{-6}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-6} = -6x^{-7} = -\frac{6}{x^7}$

6.  $\frac{1}{x^7} = x^{-7}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-7} = -7x^{-8} = -\frac{7}{x^8}$

7.  $\frac{1}{x^8} = x^{-8}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-8} = -8x^{-9} = -\frac{8}{x^9}$

8.  $\frac{1}{x^9} = x^{-9}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-9} = -9x^{-10} = -\frac{9}{x^{10}}$

9.  $\frac{1}{x^{10}} = x^{-10}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-10} = -10x^{-11} = -\frac{10}{x^{11}}$

10.  $\frac{1}{x^{11}} = x^{-11}$   
 $\frac{d}{dx} x^{-11} = -11x^{-12} = -\frac{11}{x^{12}}$

## CAPÍTULO IX

### COSTUMBRES FORMATIVAS URBANAS

En el siglo XVIII la sociedad criolla se había consolidado. Lo español seguía siendo parte fundamental en ella, pero la inyección canaria repercutiría sobre el modelo agrícola y la producción. Se habían concentrado en cofradías y fusiones de orden religioso, formas de vida, cuyas matrices no desaparecieron, sino que se modificaron sin desaparecer debido a los aislamientos y la creatividad rural y popular. La sociedad mestiza siguió desarrollándose con un sentido lúdico y religioso en donde no faltan las procesiones, los juegos de cinta, las adivinanzas, los cuentos de camino, la música de baile aristocrático y los carnavales, los fandangos, las bachatas o fiestas urbanas de los patios, elementos que permanecieron como parte de una sociedad que a la vez fue aceptando la presencia de un mundo mezclado con creencias, formas de vida y elementos claves de la dinámica puramente dietética: hojaldres de almidón de yuca, casabe relleno con dulce de coco, hojuelas de harina amasada llamadas luego yaniqueques, en época de la primera intervención norteamericana de 1916. El plátano verde convertido en comida básica dominicana sigue siendo comida básica de las Islas Canarias, las gandingas, mondongos, frituras callejeras, chicharrones y

embutidos callejeros son igualmente una modalidad híbrida, afrohispana, encontrable en todos los puntos del país. El bienbesabe o bienmesabe de las Canarias y el gofio de harina de maíz fueron hasta hace poco populares. Las jaleas, los jarabes medicinales a base de yodo y rábano, las unturas de hojas de mamón para deshacer nacidos, los emplastos de ají para extraer la pus, las oraciones para expeler entuertos, mal de ojo y espíritus, botellas contra el padrejón, apuntan hacia costumbres de diversas procedencias, contenidas algunas en *El Médico Botánico Criollo*, la famosa obra de Rene de Groussourdy publicada en París a mediados del siglo XIX en la que se recogen recetas antillanas populares para enfermedades de muy diverso tipo.

Un estudio obligadamente breve de este mestizaje intenso se completa a través de la historia con los aportes raciales y culturales producto de la historia del propio Caribe, en el cual las migraciones tienen una importancia capital, y el trasiego de costumbres, ritos, formas de entender la vida y la naturaleza se intercambian hasta quedar como elementos “formativos” de nuestra cultura popular.

En 1823, libertos de Estados Unidos vienen a formar parte de la sociedad dominicana, la que además había entrado en contacto completo con Haití cuando Jean Pierre Boyer, presidente del recientemente creado estado haitiano, invade la parte oriental de la Isla que hoy ocupa la República Dominicana. A él se debe la traída de los libertos. Los haitianos ocupan por 22 años la parte oriental, hasta que en febrero de 1844, los dominicanos inician una guerra de expulsión que deja rastros importantes en la historia del Caribe. Boyer había abolido la esclavitud, repartido tierras entre los antiguos esclavos, muchos de los cuales fueron a vivir en los alrededores de la ciudad capital de Santo Domingo, mientras que otros, a pesar de ello, se integraron a las guerras intestinas contra el propio Haití. Esa diseminación de grupos de ascendencia africana creó una fuerte zona de identidades que se integraron a la dominicana. Mandinga, Pedro Brand, Doña Ana, Cambita, Nigua, Sainaguá y

varias comunidades de la zona sur siguen practicando las festividades de gran sabor africano en la actualidad. Elementos con características híbridas en lo musical, como el merengue, el carabiné, los bailes de la sarandunga, las festividades como las de los Congos de Villa Mella (reconocidos por UNESCO como patrimonio cultural intangible de la humanidad) así como la mangulina, el sarambo, la calenda y otros, mantienen un predominio de lo híbrido afro-dominicano, revelando la mezcla cultural como parte de la identidad dominicana misma.

La sociedad criolla en los mediados del siglo XIX alcanzaba su propia personalidad. En los finales del siglo XIX y principios del XX, la RENOVADA industria del azúcar captó emigrantes negros de las Antillas Menores, principalmente de la isla de Saint Kitts, los que integraron una nueva modalidad de vida en la parte oriental de la República Dominicana. Las logias masónicas del tipo inglés, los *odd fellows*, las festividades inglesas tradicionales como el baile del momise o guloya, se integraron a la vida nacional, representación musical y bailante de la lucha entre David y Goliat que penetra en San Pedro de Macorís hacia los comienzos del siglo XX.

La mano de obra haitiana vino igualmente y en los bateyes resurgieron las creencias y fórmulas que se impondrán en las expresiones del ritual llamado gagá, donde existen elementos vudvistas ya comunes en la vida dominicana desde períodos anteriores, pero con ritualidades diferentes y organización distinta. El gagá, en realidad “rara” aún, relacionándose con algunos aspectos con el vudú, posee diferencias con el mismo en cuanto a sus objetivos culturales.

Con el fortalecimiento de la producción azucarera, debilitada desde la Colonia, florece desde finales del siglo XIX una nueva Meca económica que incorpora elementos culturales diversos. Llegan obreros puertorriqueños y maestros azucareros cubanos, y antes, con las guerras de independencia de Cuba, llegarían maestros tabaqueros, cuya experiencia enriquece la vida productiva de la

República, dando preeminencia al minifundio del tabaco en contraposición con el latifundio ganadero híbrido con la propia producción industrial azucarera, que, al dividir la producción rural, intensifica la desaparición de numerosas modalidades de la vida campesina que se presentaba ya como vida criolla desde el mismo siglo XVIII.

Las migraciones árabes, producto de la lucha entre turcos y árabes, fueron igualmente importantes. Migraciones de “turcos”, más bien árabes así llamados, porque su pasaporte era expedido por el imperio otomano, colmaron el Caribe desde finales del siglo XIX. Comerciantes y venduteros en principio, estas etnias libanesas, sirias y palestinas, aportaron importantes formas culturales a la vida nacional. Se podría hacer un pormenorizado estudio de las influencias de tipo comercial e intelectual de los árabes, cuya culinaria es común a los dominicanos desde hace más de un siglo. Lo mismo podría decirse de las migraciones chinas desde principios del siglo XX y de los descendientes de esta migración, los que generaron puntos comerciales que hoy se pueden considerar consolidados, como acontece en barrios populosos como el de Villa Francisca, en la capital dominicana. La incorporación china y árabe, las adaptaciones de estas etnias a la vida dominicana y a sus valores, pero a la vez la asimilación del dominicano de muchos de los aportes de las mismas, siguen constituyendo verdaderos procesos de mestizaje cultural perceptibles en una sociedad viva y creciente.

## **Del formativo criollo**

Uno de los estudios de la parte oriental de la isla de Santo Domingo más cercanos al tratado de Basilea, fue el de Vincent, quien hizo una evaluación sobre la posibilidad de la ocupación francesa

luego de 1795. En el mismo, fundamental para entender al proto-dominicano de entonces, se analizan los modos de convivencia y se contrasta la vida del dominicano en campo y ciudad, incluyendo aspectos relativos a la mujer como parte de la familia.

El surgimiento de una cultura criolla no puede expresarse plenamente, sino dentro de un marco de libertades obtenidas en función del negocio y en este caso del contrabando. El criollo asimila valores religiosos del conquistador, pero también sus fallas y sus defectos y responde, dada la distancia cultural entre las poblaciones rurales y el Estado dominante, a nuevas formas asentadas en elementos católicos y africanos, creándose las primeras mezclas progenitoras de una religiosidad popular que es producto en ocasiones del imaginario criollo. Durante aquellos años de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, la ausencia crítica de sacerdotes generó la interpretación inicial de un calendario religioso que fue desarrollado como parte de creencias y mitos locales apoyados en las leyes de la iglesia.

Las cofradías fueron un punto clave en la proliferación de relaciones católicas aceptadas como parte de una socialización de muchas creencias católicas interpretadas por el pueblo llano de manera particular. Ya en 1602, está creada la Cofradía de San Juan Bautista de “morenos criollos”, según Fray Cipriano de Utrera (*Dilucidaciones I*), la que fue reconocida por el Papa con indulgencias en 1606, precisamente cuando se ejecutaron las devastaciones de Antonio de Osorio en la parte norte de la Isla.

Resulta importante señalar que a diferencia de la parte francesa, que en el siglo XVII inició la captación del territorio occidental de la Isla, los esclavos, libertos y criollos tenían contacto al punto de que no habiendo ghettos, no hubo, como es natural, lengua criolla o creole en la parte oriental de la Isla, a no ser las llegadas más tarde, en el siglo XIX, cuando Boyer autorizó la traída a Samaná de descendientes de ex esclavos norteamericanos. Esta realidad, dada por la indudable relación lingüística, reafirma el hecho de que

los contactos en este aspecto borraron en mucho las viejas lenguas originarias africanas en la parte oriental de la Isla. Del mismo tenor había sido, y posiblemente más antigua, la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y de Jesús Nazareno, fundada en 1592 y hábil hasta 1872, la más antigua, y la que fuera igualmente erigida por personas de “color moreno”, con sus fundadores Julián Hernández, Luis de Peña, Cosme Sánchez y Pedro Gómez (Monseñor Rafael Bello Peguero, editor, 1974).

Un acercamiento a los datos de Utrera nos permite conocer la importancia de las cofradías religiosas durante varios siglos. A nuestro juicio, éstas fueron el punto de contacto básico para un afianzamiento de valores locales. A diferencia de lo acontecido luego, cuando Francia implantó la esclavitud azucarera de el Saint Domingue, en la parte oriental, donde el esclavo llegó a tener cierta importancia como manejador de vacas y hatos, y donde era crecido el número de servidores y servidoras domésticas, las relaciones de producción fueron menos violentas y superaron las que durante el ciclo azucarero iniciado masivamente hacia 1520 prohicieron una sociedad más inflexible.

Vale destacar que en iglesias grandes, las cofradías eran más de una, llegando a haber hasta diez en un solo templo, lo que implica relaciones personales y religiosas diversas, lo mismo que diversas advocaciones. El listado suministrado por Utrera es largo y permanente. La cofradía de la Vera Cruz, en La Vega, fue fundada nada menos que en 1607, luego de las devastaciones y de las crisis económicas que ellas generaron. Las cofradías crecieron.

Las relaciones humanas y religiosas de estas organizaciones han tenido una importancia vital para la vida criolla dominicana en un momento en el que, como en los finales del siglo XVI y principios del XVII, parece haber habido una creciente y fuerte conciencia de la negritud entre los miembros de una sociedad que para esa época era en más de un 85 por ciento mestiza y negra.

Las procesiones y fiestas de guardar eran realmente un espacio para la conformación social y los contactos, digamos que de orden racial para los integrantes de estas cofradías, algunas de las cuales, como la del Carmen, tenía la obligación de organizar las procesiones del Nazareno y de la virgen llamada “la Dolorosa”. En aquellos finales del XVI y principios del XVII, los cánticos religiosos eran interpretados en ocasiones por los cofrades y, hasta la llegada de la dominación francesa, esta costumbre estuvo vigente. Como señala Utrera, el Santo Rosario se cantaba con instrumentos y música fija para el evento, en el cual los feligreses que tocaban instrumento participaban. Relatando la importancia cofrática, el autor señala, por ejemplo, que hacia 1740, cuando la economía dominicana había cambiado definitivamente del azúcar hacia el hato de ganado, había en la catedral metropolitana cinco cofradías y nueve capillas, entre ellas la de San Cosme y San Damián, que al parecer tuvieron gran importancia.

2007. 10. 10. 10. 10.

10. 10. 10.

10. 10. 10.

10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10.

10. 10. 10. 10. 10. 10.

10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10.

10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10.

10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10.

10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10. 10.

10.

10.

10. 10. 10. 10.

## CAPÍTULO X

### VIDA CRIOLLA

#### Efectos culturales de la ocupación francesa

La ocupación francesa, que se produce a partir de la invasión napoleónica a la Isla en 1802, se asienta brevemente en la parte oriental, donde ya desde 1795 (Tratado de Basilea), existía la certidumbre de que el acuerdo firmado entre Francia y España se cumpliría a pesar de la tardanza en ser ejecutado. Francia también trajo su cultura en el derecho, las leyes, las alcaldías y las transformaciones de la producción. El *rigodón*, el *minué*, la *contradanza francesa* fueron parte pasajera de una sociedad dominicana reacia a cambiar los formatos culturales hispanos. Lo que más atrajo la atención de los cronistas franceses fue el acendrado catolicismo de la población, la dificultad de borrar su fanatismo. Las mínimas contradicciones entre amos y esclavos parecían reflejar una gran distensión entre los elementos racialmente diferentes. Parecido a las festividades del fandango criollo descrito por Lemmonier Delafosse para el Santo Domingo español debió ser el quehacer festivo afro-francés en las islas, a juzgar por los grabados que apuntan hacia la mezcla racial

en las expresiones de este tipo. Ya la sociedad francesa se había establecido en Guadalupe y Martinica, en donde la música del período napoleónico, viva y galante, se instaló en los salones, y como en el caso de la isla de Santo Domingo, los negros esclavos promovieron sus propios ritmos y mezclaron su quehacer artístico con la actividad lúdica del dominador. Pero en numerosos casos antillanos, el dominador y su dominado se mezclaban a la hora del baile y con la presencia de la mujer de las islas.

La historia dominicana llega siempre montada en ritmo y en tragedia. Hemos sido un país invadido igualmente por Inglaterra, con invasiones como la del pirata Francis Drake, en 1586, quien tomó la capital por un mes y la de Penn y Venables, venida en 1655 y rechazada por los dominicanos, que conforman parte de nuestro pasado mestizo. Ya hemos hablado de Toussaint en 1801 y tendríamos que hablar de las invasiones haitianas de 1805 llevadas a cabo con dramática mortandad para los dominicanos por Henri Cristóbal y Jean Jacques Dessalines. Cuando fue hecho prisionero y muerto por los haitianos, el Padre Vásquez había escrito un texto que revelaba la conciencia de esa lucha contra el invasor y la terrible duda sobre cuál sería nuestro destino identitario. Un texto muy citado por los investigadores dominicanos:

*Ayer español nací,  
 en la tarde fui francés,  
 a la noche etíope fui,  
 hoy dicen que soy inglés...  
 No sé que será de mí.*

Pero otras migraciones nada bélicas, como la de los negros norteamericanos traídos por el Presidente Boyer y constituida por descendientes de libertos americanos llegados a Samaná y la costa norte, así como las inmigraciones canarias traídas durante casi todo el período colonial y las de los habitantes de las islas Vírgenes

y Bahamas llegadas a Puerto Plata en el siglo XIX, conformaron igualmente parte de nuestra cultura. Nuestro mar se pobló, en ese siglo y luego de la liberación frente a Haití, de alemanes, holandeses, italianos y otros extranjeros que atraídos por nuestro territorio conformaron parte de nuestra cultura. En 1916 nos invadieron los Estados Unidos, dejando su influencia cultural en el grado de organización de su sistema escolar y la implantación de un modelo administrativo que, aunque beneficioso para ellos, modernizó en parte la vieja estructura lilisista y caudillista de las fianzas públicas. El *merengue* pasó a ser bailado como el *two step*, a modo de pasodoble gringo, lo que se hizo común, desplazando casi para siempre el modelo de baile de la *upa* común todavía en las formas de la *danza puertorriqueña*, que bailarores de principios de siglo nos hicieron disfrutar.

En la primera parte del siglo XX, el *merengue* llegó a ser música de los acantonados y a cantar los hechos rurales. El *merengue* acudió a la imagen del caudillo, narró luchas dignas e indignas, defendió matones y describió, en ocasiones, pleitos y llantos de mujeres raptadas en la grupa del caballo.

Se dice que el *carabiné* fue música traída por las tropas haitianas que se asentaron en Gallard, hoy Galá, pero expertos opinan que es una variante del ritmo de la *mangulina*, como el *kompas* haitiano de nuestros días es una variante de los años cincuenta del merengue dominicano interpretado por Ángel Vitoria y su Conjunto Típico Cibaeño, el cual influyó notablemente por igual en los carnavales de Santiago de Cuba.

La llegada del español vendría a iniciar el proceso de mestizaje en América, y sin dudas cambiaría la faz de la isla Española o de Santo Domingo, desde todo punto de vista. No se trató sólo de la incorporación de nuevas instituciones, como la llamada Real Audiencia y los cabildos, o como los sistemas constructivos que desde su llegada a la isla iniciara Ovando con el traslado de la villa de Santo Domingo desde la parte oriental

hacia la occidental, sino que el sistema de repartimientos de indios y las encomiendas transformaron igualmente la producción y diezmaron la población de modo tal que ya en 1510, cuando Fray Antón de Montesinos, hablando contra la explotación de la sociedad indígena critica el primer gobierno del esclavista Diego Colón y de la “nobleza isleña”, ya la demografía indígena ha disminuido al punto de que los colonizadores han iniciado la búsqueda de mano de obra indígena en las islas Lucayas o Bahamas y en la parte oriental de la llamada “costa firme”, con la finalidad de sustentar la fuerza de trabajo, primero en la búsqueda de oro y más tarde en el sector creciente del azúcar, donde ya el esclavo había iniciado desde esa fecha un trabajo que enriquecería durante varios años la sociedad esclavista de la colonia.

Elemento importante a tomar en cuenta es el de las mezclas raciales del momento. La sociedad no era de ningún modo ideal, las letras y las artes estaban en manos de un núcleo ligado a los representantes de la corona y, desde luego, las tradiciones hispanas eran las únicas respetables y útiles para una sociedad segregada, donde los quehaceres lúdicos del indio desaparecían y los del negro formaban parte inicialmente de un débil proceso de hibridación con el blanco.

Generalmente, en la historia de muchos folkloristas y supuestos conocedores de nuestra cultura popular se afianza la creencia de que una vez llegado el esclavo a las islas, sus actitudes culturales fueron de inmediato parte de la tradición híbrida más tardía que se revelaba en la vida misma de los valores hispanos. Sabemos que del indígena quedaron, con los años, elementos claves que tienen que ver con la supervivencia y que corresponden a momentos en los que ciertas prácticas pasaron a ser usadas por los esclavos y el propio español. En un resumen denso, Bernardo Vega señala el conuco y el cultivo de roza, o sea la tala y quema del terreno para la siembra, como elementos

claves para el desarrollo de la vida cotidiana de siglos posteriores. Pero otras actividades, no ligadas del todo a la producción, como fueron la recolección de frutos y el uso de barbascos y de pesca esporádica con corrales y nasas, no fueron en la cultura posterior complemento, como en la taína, de un proceso importante de subsistencia. El casabe, desde luego, es el resultado del cultivo permanente de la yuca amarga (*Manihot esculenta*). Mientras, la quema y tala del bosque fue fundamental para las sociedades criollas posteriores gracias a la presencia africana, en cuya tradición de origen parece haber estado el mismo sistema, lo que explica que el cultivo de yuca en la actualidad sea uno de los más relevantes de África occidental.

Como se ha señalado “La importancia del casabe en la dieta dominicana a principios del siglo XVII se hace evidente en el censo de 1606 pues de los 9648 esclavos que había, solamente 888 trabajaban en ingenios y en el servicio doméstico y el resto laboraba principalmente en las estancias de jengibre , casabe y maíz” (Vega, 1979).

La cultura dominicana, en su expresión colonial, no es un todo homogéneo, sino que se presenta como fragmentaria. Los elementos intelectuales de la clase dominante forman parte del proceso ideológico que genera un modelo de explotación que ya en los finales del siglo XVII parece haber consolidado núcleos criollos, puesto que nuevos valores opuestos a los de la Corona vienen a dar soporte a un proceso de liberalidad producto de la miseria que suponía estar ligado al sustento llegado de la metrópolis, frente al creciente negocio particular con los enemigos de España y del catolicismo de la época. El contrabando fue una de las fuentes más importantes en el surgimiento de la contradicción de la Corona con los súbditos de la isla Española.

## SOBRE LA CONSAGRACIÓN DEL MESTIZAJE

Los dominicanos somos un amasijo de valores y de creencias. Tenemos enorme fe en las divinidades católicas y aceptamos las que el mestizaje ha consagrado como deidades capaces de actuar sobre nuestro futuro. Nuestras creencias rurales y urbanas son parte fundamental de creencias que se insertan y viven en los caminos de la religiosidad popular, donde imágenes de santos son también representación de dioses africanos. El vudú nos ha influenciado y lo hemos hecho parte de nuestras creencias. El cristianismo es la base fundamental de nuestros rituales más importantes, pero es en ocasiones una expresión híbrida con fuerza suficiente para competir con la tradicional religión colonial que heredamos. Hemos creado santos propios como Elupina Cordero, "La Santa" de Sabana de la Mar, y lo mismo líderes rurales marcados por el esoterismo, portadores de mensajes del más allá, envueltos en formas de creencias inventadas por el sentido religioso de los dominicanos, como fueron los llamados Mellizos del Palma Sola, cuyo viejo líder durante la época de la primera intervención armada norteamericana de 1916, Olivorio Mateo, sigue siendo figura del recuerdo y la adoración de sus súbditos, a pesar de la matanza hecha por tropas dominicanas en 1962. Las características de nuestras encarnaciones de esperanza son generalmente personajes de la ruralidad o seres "tocados" por la gracia de alguna divinidad de cualquier calendario.

En el sur, la llamada Cueva de Mana sigue siendo lugar de peregrinaje no espeleológico, sino religioso. En el tronco del uvero, el Viernes Santo, la sangre de Jesús fluye cuando lo descortezamos; en los campos de La Isabela, los fantasmas de los caballeros sin cabeza de los que habla Fernández de Oviedo, caminan a tientas en un tiempo inmarcesible. La miseria del siglo XVII, ya viva antes entre indios, españoles y africanos, siguió viviendo entre nosotros para con ella paliar el futuro, calentar la vida y sortear la hambruna durante un período en el que las mujeres iban a misa en la madrugada, porque a veces los harapos, como dice el cronista, les ponían a la vista las partes pudendas o semipudendas.

## CAPÍTULO XI

### VIDA DE LOS NEGROS

En el año de 1783, el rey Carlos III inició las ordenanzas para la creación de un código mediante el cual pudiesen regirse las autoridades en relación con los esclavos de la isla Española. El comisionado para el mismo fue el oidor D. Agustín de Emparán. Luego de todo el papeleo que ello implicaba, el oidor Emparán ya en 1784 había preparado la “legislación para el gobierno moral, económico y político de los negros de la Isla Española...” El llamado Código Negro de Emparán, en parte copia del código negro francés, nunca fue aplicado como tal, pero muchas de las medidas que lo conformaban fueron usadas de manera intermitente como lo revelan los datos publicados por Máximo Coiscou Henríquez en el volumen titulado *Documentos para la Historia de Santo Domingo*, citando el Bando de Gobierno de julio de 1820, donde se intentaba dar orden a las festividades y actitudes de la población, dada la posible amenaza de los haitianos, cuando se unificaba en un solo estado la parte oeste de la Isla.

Al través del código de Emparán, tenemos una importante documentación relacionable con parte de la cultura afro-dominicana o afro-criolla, por cuanto en las prohibiciones se citan los motivos

y las festividades, los instrumentos y los usos. Nos sirve para conocer gran parte de la cotidianidad del momento. Desde luego, las ordenanzas durante Carlos III no fueron las primeras, puesto que desde el mismo siglo XVI la Corona intentó un control de estas actividades. Ya en las ordenanzas del siglo XVI, las fiestas en domingo eran citadas como fuente de intercambio y venta de productos del campo. Y en la capital igualmente la presencia de esclavos y negros provenientes del campo era preocupación “moral” de los dueños. La prohibición alcanzaba límites a veces ridículos, porque toda venta en estas ferias debería hacerse a nombre del señor y no del esclavo. Las visitas de libertos y libertas a la capital produjo la crítica de los gobernantes, salvándose de algunas penas solo aquellos que tenían oficios importantes para los propietarios de hatos e ingenios. “Asimismo se manda que ningún negro no tenga perro consigo en el bohío, so pena que si lo tuviere, cualquier español se lo pueda matar, sin por ello caer ni incurrir en pena alguna y al negro cuyo fuere el perro, que le den cincuenta azotes por ello, *salvo sino lo fuere barquero, ganadero de puertos, ovejas y carneros, y este tal que lo tuviere en el hato donde estuviere tal ganado e no fuera de él so la dicha pena*”.

En acuerdo de 1544, sobre “las negras vendedoras”, esclavas podían vender los frutos que cosechaban sólo dentro de la ciudad capital. Tampoco estas negras por su propia decisión podían salir al campo a trocar y traer frutos para la venta en la ciudad. Las ordenanzas y autos sobre negros fueron en parte aplicados, aunque las autoridades coloniales evitaban por lo bajo la consumación de castigos que podían afectar el trabajo de sus propios hatos e ingenios, al punto de que, como se ha visto, la excepción de algunos violadores se basaba precisamente en la importancia del oficio.

Del siglo XVI al XVIII, el trato de los esclavos cambió notablemente. Elementos primordiales fueron la desaparición de las minas y de su explotación, la caída total del azúcar antillano frente a grandes ingenios de Tierra Firme, la migración permanente hacia

otros lugares más prometedores y la extensión del hato ganadero, el negocio del contrabando de pieles, la presencia del corso como elementos que suplían en parte las economías isleñas, y la carestía de los negros, los cuales, como hemos ya señalado, eran asimilados a la parte española de la Isla cuando escapaban de las posesiones francesas de occidente.

En el proemio del *Código* se hace amarga referencia al “corto número de esclavos y negros libres”, a los robos y desórdenes. El introductor se refiere a las esperanzas que trae el código y, desde luego, al iniciar sus palabras sobre el gobierno moral de los negros, este vuelve, y es así desde el mismo siglo XVI, a la religión católica como un acicate para mejorar las condiciones morales del esclavo, como vía para evitar en parte las rebeldías y las violaciones al orden colonial.

El tema de las cofradías de negros, como elemento aislado de la cultura española del momento y como temor a que las mismas, organizadas por tribus, hubiesen de proteger desaguisados, se plantea que para suavizar las costumbres “rústicas y groseras” bajo el criterio de que permitiendo las fiestas de esclavos mezcladas, claro está, con las funciones eclesiásticas, pueden ser celebradas coartando la cantidad de días de celebración y resumiéndolos a un solo día de Pascuas por cofradía. Para evitar relaciones más allá de las religiosas, se planteaba prohibir la reunión de los negros de la ciudad con los del campo. Se pasaba a la prohibición de que los bailes y fiestas de negros y esclavos libres, “que no se hagan en las plazas, calles o lugares públicos”, lo que da idea del sentido de la religión popular en las celebraciones.

En cuanto concentraciones, en el año 1784, se recomendaba que la población negra esclava y liberta tuviera como bastión o lugar principal la iglesia San Miguel, “situada en terreno alto y sano”.

A nuestro juicio, un núcleo legal importante, y de hecho practicado desde los comienzos del siglo XVII, a partir de la destrucción por Osorio de los poblados de la costa norte, fue

la presencia del baile y la danza, elementos que gracias al mestizaje ya estaban vivos y eran fundamentales en la zona rural de la Isla. El Código Negro Carolino (nombre dado en honor de Carlos III) plantea claramente la protección “en la hacienda” de las danzas y bailes.

El texto plantea que si son “placeres inocentes” y por tanto deben entrar en el “sistema gubernativo”. Pero a la vez que se muestra una especie de liberalismo hasta sorprendente, el texto nos saca de la somnolencia cuando expresa que esa nación, enajenada por la música y los bailes, con los que no sienten fatiga “que acaban de pasar durante todo el día” sin descanso, y dentro del embeleso, “no sienten la flaqueza de sus cuerpos”. La noción de que el baile y las festividades son como una especie de droga que ayuda a la explotación y elimina cualquier rebeldía aflora en el texto.

Veamos por qué digo que este es el núcleo de la actividad cultural esclava y mestiza de la época. A la liberalidad ya existente, se anexa el hecho de que el mayoral, los propietarios, mulatos en su mayoría, no tienen otra fiesta que no sea la del esclavo y el liberto. Ellos mismos participan como un elemento de importancia. El Código señalaba que “Esta ocupación, análoga a su carácter, los distraerá en los días festivos de otras diversiones o concurrencias perjudiciales disipando en su espíritu la continua tristeza y melancolía que los devora y abrevia sus días, y corregirá al mismo tiempo la estupidez propia de la nación o de la especie”.

Cuando Emparán termina su obra, hecha a base de investigaciones de campo e informes muy fidedignos, según consta en interrogatorios para la elaboración del Código, ya este tipo de actividades era común en la zona rural, en los hatos y en las tierras del Cibao Central. El núcleo de la música tradicional dominicana está en estas mezclas cofrádicas y en la influencia hispana, donde, a nivel de las clases más altas, la configuración era más ligada a valores europeos.

El Código recoge una realidad que explica por qué razones el dueño participará en las fiestas, es decir que, ya cuando Emparán entrega su manuscrito sabe que esto está sucediendo. Veamos este importante párrafo que explica las razones por las cuales la festividad negra es igualmente mulata, dado el hecho singular de que más de los 100.000 protodominicanos de la época eran ya mestizos, como lo apuntan todas los estudios demográficos.

“Más como los placeres mismos siendo lícitos e inocentes están sujetos igualmente que los demás ramos de policía a sus luminosos principios y reglas; tendrán los ecónomos, y en su defecto, los hacendados mismos, la obligación de presidir y dirigir los bailes que en una de las provincias más civilizadas y mejor gobernadas de la Madre Patria merecen la atención y asistencia de las justicias ordinarias, no permitiendo uno y otro que sus negros se mezclen con los de otras haciendas aun para estas asambleas de diversión, ni duren más que hasta el toque de las oraciones”. (Emparán).

## **Apuntes sobre la clasificación racial**

En algunos de mis ensayos sobre la cultura dominicana he señalado que somos una comunidad mestiza, donde las diferentes formas fenotípicas no permiten la catalogación de mulato como una totalidad clasificatoria. Según las clasificaciones raciales hispanas, y fundamentalmente la que propone Emparán para Santo Domingo, el mestizo no es ni el mulato, ni el grifo, ni el negro mezclado con indio. A pesar de que ya desde casi el mismo siglo XVI España tuvo que hacer una especie de esfuerzo inútil para, por la vía de los

fenotipos humanos, clasificar las poblaciones. Lo cierto es que en cada lugar, esas clasificaciones, de las cuales hay ejemplos en Magnus Morner y Juan Comas, fueron modificadas con cierta liberalidad. En su caso antillano, Emparán, al parecer, está usando el esquema más ajustado al momento, o sea, el último cuarto del siglo XVIII. El esquema propuesto es el único que se ha realizado para una clasificación “oficial” de la raza como elemento definitorio en la Colonia. El Código Carolino es rico en propuestas de oficios y trabajos según la “clase racial” y según la conversión, confusa, de la clase social en raza.

La segregación por el color es un elemento fundamental de la propuesta de Emparán. Es fundamental saber que el alto índice de libertos, entre los cuales se encontraban poblaciones mestizas y negras, apuntaba hacia los modelos de la sociedad cerrada blanca, hasta el punto de que desde el mismo siglo XVI el uso de joyas por mulatas y miembros no blancos de la sociedad se consideraba suntuoso y opulento. Para Emparán, como único modo de clasificar a quienes pudieran tener precedencia racial, la creación de un esquema de este tipo era importante, porque además, permitiría ubicar laboralmente a la población no totalmente hispánica.

Emparán, al hablar casi elogiosamente de los africanos y darnos un dato demográfico importante, la señala como “una nación extraída violentamente de su amada Patria y del centro de su familia, reducida a este efecto a la esclavitud, privándola de los derechos naturales de su libertad único bien que poseía, crecido número aunque sólo llegue a la sexta parte de la colonia vecina, debe ascender a la de cincuenta mil individuos, y preponderar excesivamente la población blanca de la Isla Española”.

El único modo considerado por el autor para evitar la “preponderación” del negro, no es otro que aplicar patrones raciales al quehacer de la población total.

Emparán propone, sobre modelos ya usados en México, Venezuela y Perú, los cuales no cita, pero que son bien conocidos, “hacer ante todas las cosas la división oportuna de las razas o generaciones para las clases y censos en que deban distribuirse y para la justa regulación de los derechos civiles...”. Pasa entonces a dividir la población de la parte oriental de la isla de Santo Domingo en negros, mulatos y pardos, clasificación básica sobre la que desarrollará tres líneas: negros libres y esclavos, luego los pardos o mulatos, dentro de los cuales se distinguirían los primerizos y tercerones de los cuarterones y mestizos.

Nos damos cuenta de inmediato de que la propuesta de los negros como primera clase responde a las realidades demográficas, y que por lo tanto el orden es totalmente numérico, además de racial. El autor señala, con acierto, que “siendo la clase primera la que por su excesivo número y condición y los ministerios a que se destinen debe formar, digámoslo así, el pueblo de la Isla Española; será la intermedia, la que de cierta manera constituirá la balanza justa y equilibrio de la población blanca con la negra, haciéndola (ver con interés ésta) sumisa y respetuosa a la superior”. El autor está simplemente diciendo que el mestizo, tal y como lo consideramos hoy, será el fiel de la balanza, el intermediario social para que el negro, el esclavo y el liberto, respeten al blanco como persona superior. Hay, sin embargo, en el texto de Emparán algo importante cuando señala que el pueblo de la isla Española, en aquel momento, tiende a ser formado por la primera clase, o sea, por el negro. Según el autor los mestizados podrían ser el valladar “enseñando con su ejemplo a los negros el amor y veneración que deben tributar generalmente a los blancos”.

**Yelidá**

Autor: Tomás Hernández Franco (dominicano).

*Un antes*

*Erick el muchacho noruego que tenía  
alma de fiord y corazón de niebla  
apenas sospechaba en su larga vagancia de horizontes  
la boreal estirpe de la sangre que le cantaba caminos en las sienes  
En el más largo mes del año había nacido  
en la pesquera choza de brea y redes salpicada casi por las olas  
parido estaba entre el milagro del mar y el sol de medianoche  
de padre ausente naufragado  
nadador ya de algas profundas y arenas sorprendidas  
de escamas y de agallas y de aletas  
Era el quinto hijo para el mar nacido  
Erick creció en su idioma de anzuelo y de corriente  
fuerza de remo y sencillez de espuma  
como todos los muchachos de la playa  
mitad Tritón y mitad Ángel.  
Pero Erick no sabía nada de eso  
—pulso de viento y terquedad de proa—  
aprendió los nombres de los peces de las puntas y cabos  
la oración del canal y la bahía  
a los quince años conocía mil golfos  
y sin contar el ya remoto y salobre seno de la madre  
ni un solo pensamiento de Noruega  
le había caminado entre las cejas rubias.  
En un anual calafateo de lanchas  
llamas estopa y brea  
Erick tenía veinte años y era virgen dentro de sus botas de hule  
y creía que los niños nacen así como los peces  
en la noche quieta de los reposos del mar  
pero el tío piloto contaba entre dientes largas historias de islas  
con puertos bruñidos y azules*

*donde centenares de mujeres desnudas subían carbón al barco.  
 donde había pájaros verdes hirviendo de palabras obscenas  
 y donde en la noche florecía el burdel con hondo aliento de tam-tam.  
 El tío mascullaba una lejana canción de sol y cocoteros  
 en lengua que no podía ser noruega y que ponía  
 en el pulso de viento de Erick pequeños remolinos.  
 A los veintidos años Erick tenía la mirada gris azul  
 densa de su alma puesta en dique  
 y una voluntad de timón y de quilla  
 por llegar a las islas de las montañas de azúcar  
 donde —decía el tío— las noches olían a cedro como las barricas de  
 ron  
 Erick sabía que los marinos noruegos siempre desertaban en las islas  
 pero cuando estaban bien borrachos los capitanes los metían a pata-  
 das  
 en las bodegas sucias y entonces volvían a Noruega  
 flacos y callados y tristes.  
 Con todo y las patadas el marino Erick ya estaba en ruta.*

*Otro antes  
 Esta no es la historia de Erick al fin y al cabo  
 que a los treinta años ya no era marinero  
 y vendía arenques noruegos en su tienda de Fort Liberté  
 mientras la esposa de Erick madam Suquí  
 rezaba a Legbá y a Ogún por su hombre blanco  
 rezaba en la catedral por su hombre rubio.  
 Madam Suquí había sido antes mamuasel Suquiete  
 virgen suelta por el muelle del pueblo  
 hecha de medianoche a toda hora  
 con hielo y filo de menguante turbio  
 grumete hembra del burdel anclado  
 calcinada cerámica con alma de fuente  
 himen preservado por el amuleto de mamaluá Clarise  
 eficaz por años a la sombra del ombligo profundo*

*Erick amó a Suquiete entre accesos de fiebre  
escalofríos y palideces y tomaba quinina en grandes tragos de tafíá  
para sacarse de la carne a la muchacha negra  
para huyentarla de su cabeza rubia  
para que de los brazos y el cuerpo se le fuera  
aquel pulido y agrio olor de bronce vivo y de jungla borracha  
para poder pensar en su playa noruega con las barcas volteadas  
como ballenas muertas.*

*Pero Suquiete lo amaba demasiado porque era blanco y rubio  
y cambió el amuleto de mamaluá Clarise  
por el corazón de una gallina negra  
que Erick bebió en viernes bajo la luna llena con su tafíá y su quini-  
na*

*y muy pronto los casó el obispo francés  
mientras en la montaña el papaluá Luipié  
cantaba el canto de la Guinea y bebía la sangre de un chivato blan-  
co.*

*En la noche sudada de fiebres y marismas  
Erick sin sueño marinero varado sobre la carne fría y nocturna de  
Suquí  
fue dejando su estirpe sucia de hematozoarios y nostalgias  
en el vientre de humus fértil de su esposa de tierra  
y Erick murió un buen día entre Jesucristo y Damballá-Oueddó  
apagado el pulso de viento del velero perdido en el sargazo  
su alma sin brújula voló para Noruega  
donde todavía le quedaba el recuerdo  
de un pié de mujer blanca que hacía frágiles huellas en la arena mo-  
jada.*

*Un después*

*Y así vino al mundo Yelidá en un vagido de gatito tierno  
mientras se soltaba la leche blanca de los senos negros de Suquí*

alegre de todos sus dientes y de su forma rota  
por el regalo del marido rubio  
y Yelidá estaba inerme entre los trapos  
con su torpeza jugosa de raíz y de sueño  
pero empezó a crecer con lentitud de espiga  
negra un día sí y un día no  
blanca los otros  
nombre de vodú y apellido de kaes  
lengua de zetas  
corazón de ice-berg  
vientre de llama  
hoja de alga flotando en el instinto  
nórdico viento preso en el subsuelo de la noche  
con fogatas y lejana llamada sorda para el rito.  
Los otros sólo tuvieron la sospecha de un peligro cercano  
mientras Suquí descendía su alma por los caminos de noche de su  
entraña  
y engordaba en su alegría de matriz de misterio  
ternura de polen en su hija de llama  
para cuyo destino no tuvieron respuesta el gallo y la lechuza  
ni sabían nada el más sabio ni el más viejo.  
Los peces lo sabían y la noche y la selva y la luna y el tiempo de calor  
y el tiempo de frío  
y el alma de garra del pantano  
y el dios que enmaraña las raíces y las empuja fuera de la tierra  
y el macho y hembra que en los cementerios  
enciende fuegos verdes sobre el vientre helado de los muertos  
y el que está en la garganta de los perros lejanos  
y el del miedo con sus mil pies y su cabeza cortada.  
Y ésta quiere ser la historia de Yelidá al fin y al cabo.  
Tacto de clave  
flanco sonoro al simple peso de la mirada  
paladar de fiera  
cuerpo de eterna juventud de serpiente nuevo para cada luna nueva  
completa para siempre como el mito

*hermafrodita en el principio del mundo  
 cuando descuartizaron a los dioses  
 enigma subterráneo de la resina y del ámbar  
 pacto roto de la costilla de oro  
 traición hembra del tiempo libertada.*

*Un paréntesis  
 Los liliputienses dioses infantiles de la nieve  
 los viejecillos vestidos de rojo  
 que sacuden la niebla de sus barbas  
 y los que soplan sobre las letras sin rumbo de las veletas  
 los habitantes del rescoldo  
 los del viento ululante  
 los que dibujan las árticas auroras  
 los dioses de algodón y de manzana  
 que tienen largo el sur y corto el norte  
 los que sobre la tímida y verde vida del musgo verde  
 resbalan y juegan con las flores del hielo  
 los hiperbóreos duendes del trineo y del reno  
 supieron la noticia en lengua de disueltos huracanes lejanos.  
 Sangre varega en la aventura de cosas de hombre  
 por cosas de mujer se trasplantaba  
 en islas de caracol y de pimienta  
 perdida iba a quedar para su ártico  
 en el flotante archipiélago encendido  
 perdida iba a quedar para su mansa  
 vegetación de pinos ordenada  
 perdida iba a quedar para su lucha  
 de olas aceite y peces  
 perdida iba a quedar para Noruega  
 en las islas de fuego condenada.  
 Viajeros por los hondos caminos del subsuelo adornados de tumbas  
 donde dialoga el fósil con la raíz podrida  
 y el hueso suelto espera la trompeta*

*y se hace oscuro el secreto del agua  
 que lava las pupilas insomnes del mineral perdido  
 por la grieta y la gruta y el estrato  
 los dioses de leche y nube con el sexo de niño  
 buscaron al otro dios de los mil nombres  
 al dios negro del atabal y la azagaya  
 comedor de hombres constelado de muertas  
 Wangol del cementerio y del trueno  
 el dueño del ojo vidriado de zombi y la serpiente  
 Buscaron a Ayidá-Oueddó que es la que pone  
 a arder la lámpara roja del estupro  
 la que en el hondo vientre de cueva del bongó mantiene  
 las cien serpientes locas del dolor y la vida  
 la que en la noche de Legbá suelta los perros del deseo  
 la que está partida en dos mitades por sexo infinito  
 maestra de la danza sagrada para llegar hasta ella misma  
 domadora del grito y del espasmo.  
 Implorantes de llantos en sordina  
 Casi borrachos ya de olor de isla  
 los dioses de Noruega pedían salvar la última gota de la sangre de  
 Erick  
 la escandinava inocencia de una gota de sangre.  
 Buscaron a Badagris dictador de la puñalada y del veneno  
 espíritu suelto de los cañaverales  
 donde el tafiá es primero flor y luego miel  
 el padre del rencor y de la ira  
 el que enciende la choza al leve contacto de su mano negra  
 y viola a todas las niñas en el vientre de las madres dormidas.  
 Buscaron a Agoué dios ventrudo del agua  
 mitad evaporado de sol y de brasa  
 y mitad prisionero del pantano  
 aburrido de moscas y de olas  
 en su casa de vientos y de esponjas.  
 Hablaron con los ojillos azules entomados  
 mientras la sangre se les iba haciendo de plata derretida*

*porque Ayidá-Oueddó bailaba en el canto del gallo  
 con los senos brillantes de sudor y de estrellas.  
 Pero aquella noche Yelidá había tenido su primer amante  
 estaba tendida y fresca como una hoja amarilla muy llovida  
 adolorida sin dolor casi despierta en la hamaca de un sueño tibio  
 le vivía tan sólo un golpe amado de tambor en las sienas  
 y en el vientre se le dormía la música y la danza.  
 Por los caminos de la lombriz y de la hormiga  
 rota toda esperanza regresaron.*

*Otro después  
 Con alma de araña para el macho cómplice del espasmo  
 Yelidá por el propio camino de su vientre  
 asesina del viento perdido entre los dientes de la gruta  
 ahí se estaba vegetal y ardiente  
 en húmeda humedad de hongo y de líquen  
 caliente como todo lo caliente  
 cosa de hoja podrida fermentada en penumbra tiempo y luna  
 hecha de filtro y de palabra rara  
 en el agua del charco con su verde y su larva  
 y su ala a medio nacer y su andar de meteoro  
 Yelidá deshojada a sí y a no  
 por éxtasis de blanco y frenesí de negro  
 profunda hacia la tierra y alta hacia el cielo  
 en secreto de surcos y en místico de llamas.*

*Final  
 Será difícil escribir la historia de Yelidá un día cualquiera.*

## **Educación en el formativo**

Las escuelas de párvulos en el siglo XVIII eran casi todas privadas. Por lo tanto, las familias de alto nivel social tenían el privilegio de pagar maestros particulares y en algunos casos de enviar a sus hijos a colegios en varios puntos de América. Pero también había escuelas públicas casi con las mismas características, las que no permitían una distinción que beneficiara a todos los grupos sociales.

La sociedad del siglo XVIII fue hasta 1822 esclavista, por tanto los negros y sus descendientes no tenían opción escolar. En 1801 Toussaint Louverture proclamó por vez primera en territorio dominicano, la abolición, pero una vez Francia tomó el mando de la parte oriental, nuevamente la misma fue casi automáticamente restituida.

Según Emparán, en 1785 las escuelas públicas para la enseñanza de las primeras letras aceptaban a “jóvenes de primera distinción”, los que además recibían rudimentos de Religión. Los otros con el privilegio de aceptación eran los pardos y negros libres. Emparán habla de blancos de todas las clases. Como una posible posición del grupo blanco, ya en ese momento se trataba, según la propuesta, de eliminar lo que el autor señala como “las siniestras impresiones de igualdad y familiaridad” entre los grupos. Ello quería decir que los asomos de liberalidad en la educación eran vistos con recelo, y que precisamente debía mantenerse vigente la educación de clase, sin permitir que tal liberalidad superara los límites de la costumbre. La propuesta clasista de Emparán, un retroceso sin dudas, apunta hacia el cierre para todos los negros y pardos primerizos, o sea, descendientes de primera línea, los que se destinarían a la agricultura “sin que puedan por esto mezclarse con los blancos”. Los demás, tercerones y cuarterones, más distantes del negro por su color o clasificación racial colonial, podrán ponerse en aulas separadas de los blancos, pero regenteados “por personas blancas de probidad e

instrucción, que impriman desde sus primeros años en su corazón los sentimientos de respeto e inclinación a los blancos *con quienes deben equipararse algún día*". Esta frase entrecomillada y en cursiva apunta hacia la idea de que pudiera haber un momento en el que negros y blancos pudiesen compartir algunas posiciones. El momento en el que se vivía planteaba la presencia de una sociedad mulata que poseía propiedades, esclavos y que, por su posición económica, tenía buenas relaciones con blancos acomodados y con extranjeros que en los mediados del siglo XVIII habían escogido la parte española de la isla como un lugar de mayor tranquilidad, hecho que sufrió resquebrajaduras políticas en el momento del Tratado de Basilea en 1795.

Viendo el crecimiento racial de la población y el decreciente número de la sociedad blanca, el autor llega a proponer que esa clase racialmente media, tal vez amenazante, debe paulatinamente ser instruida para los casos futuros.

La recuperación de la parte "española" de la Isla, bajo el mando de Kreverseau y Juan Barón, con la gran ayuda de los habitantes de San Carlos, de origen canario, permitió posteriormente la implantación del régimen francés de Louis Ferrand, oficial y ex corsario francés llegado en la armada de Emmanuel Leclerc que, enviado por su cuñado Napoleón Bonaparte, intentaría infructuosamente implantar la esclavitud total en la isla.

## **Efectos de la decadencia de la cultura borbónica dominicana**

Durante el periodo de Carlos III, la cultura colonial había alcanzado gran esplendor, pero la decadencia se inicia cuando el tratado de Basilea (1795) comienza a afectar a las familias pudientes de la posesión francesa, a la vez que se intensifica la rebelión negra en

la parte occidental de la isla y Toussaint logra la gobernación de la misma en 1801. Frente al liderazgo alcanzado por Toussaint, otorgándole el gobierno de la parte oriental por el general Leger-Felicite Shontonax, para evitar el descalabro total del Santo Domingo francés, Napoleón decide invadir la Isla en 1802, derroca a Toussaint y anima entonces la lucha antiesclavista cuando dispone la reinstalación de la esclavitud. Durante ese período, la parte española de la Isla pasa a ser gobernada por Luis de Ferrand, quien en 1809 implanta un régimen hasta cierto punto liberal, que incluye importantes reformas en las propiedades, el derecho y la cultura. La paz francesa mantuvo vigentes las expresiones culturales de orden hispánico, como procesiones y carnavales, cuando por fin Ferrand puede asentarse en la estabilidad relativa que le permite gobernar hasta que se suicida en la batalla de Palo Hincado, y su cabeza se exhibe como trofeo. En 1809 mueren los proyectos franceses de mejoramiento y posesión de la parte española y también comienzan a hundirse las ilusiones napoleónicas de los franceses que habían huido de Haití hacia la parte oriental de la Isla. La presencia francesa comenzó a sentirse desde el mismo 1795. En el año de 1804, los esclavos se constituyeron en República de Haití, mientras que el Santo Domingo oriental seguía como posesión española. La idea de Toussaint L'Ouverture de que la Isla debería ser una e indivisible primó siempre en el pensamiento de los esclavos que conquistaron a fuego y sangre el poder en el vecino territorio.

### **El bando de Tapia**

En 1820 la sociedad dominicana, ahora de nuevo española, había perdido cierta compostura, y las peleas, bullanguerías, juegos de azar, prostitución y enfrentamientos callejeros alcanzaron un nivel

peligroso. Según bando de la época del gobernador Kindelán, todos los lugares, en la noche, se veían como posibles sitios de riña y violencia. Santo Domingo perdió la amenidad de sus noches, de sus serenatas, de sus momentos de esparcimiento. Es a raíz de una dramática riña que deja dos muertos y varios heridos, cuando Don Francisco Tapia, alcalde constitucional, emite un bando represivo producto de la reunión llevada a cabo para ordenamiento de la ciudad, en el que se señala que en la noche anterior al bando, hubo riñas en las que resultaron agredidos con armas de fuego y blancas ciudadanos que murieron, quedando otros, cuyos nombres se señalan, en mal estado. El Bando de Tapia dejaba claro que algunos fenómenos sociales que en principio y durante la mejor época borbónica tenían cierto control, en la etapa final del dominio español, se consideraban casi incontrolables. Las listas de prohibiciones así lo refieren.

La situación de desorden se extendía hasta los campos cercanos a la capital y el núcleo de los desórdenes está referido en el bando. Citaremos las causas del bando, lo que también nos permitirá entender un poco la vida dominicana, en su ámbito más que popular, en aquel momento, casi fronterizo con la invasión que realizara Jean Pierre Boyer en 1822.

Se prohibían las fiestas nocturnas.

Se prohibía el sacar toros a las calles, “y solo haber toros en barrera” cuando el gobierno lo considerara posible. (Recordemos el refrán que también se usó durante varios siglos entre nosotros: *mirar los toros desde la barrera*).

“Las tiendas, pulperías, almacenes, villares (sic), confiterías, fondas y otra cualquier casa de esta especie, deberán cerrarse a la hora de la retreta”. Las multas y cárcel se especificaban para cada caso.

En los “cafés”, confiterías, tabernas, fondas y otras casas públicas “no habrá juegos de ninguna calidad, aunque sea de los permitidos: en los villares o trucos, sólo se permitirán los demás, “alge drés”, chaquete y tablas reales bajo las penas...”.

Se ordena que las garitas estén siempre con las puertas abiertas, sin que “se pongan cancelas, biombos, cortinas, ni otro embarazo que quite la vista pública”.

En lo relativo a festividades, que es donde queda más afectada una población que vive de juerga en juerga, la prohibición de la música nocturna debió ser fatal, porque tras la música estaban el trago, la mujer, el baile y el zafarrancho. Veamos:

No se permitirán músicas, “cerenatas”, cantos al son de la guitarra, después de las diez de la noche, aunque sea con motivo de fiestas en los barrios o parroquias, y los que fueren aprehendidos romando corrillos en esta diversión, sufrirán diez días de cárcel o de obras públicas.

Después de las oraciones, ya entrada la tarde, se penaba el pararse “embosado” (sic) en plazas y contornos de vecinos, porque se consideraría sospechoso.

Las cantinas para fiestas en los barrios (las que todavía en el siglo veinte eran comunes) fueron prohibidas, quedándose la alcaldía con lo que las mismas tenían, bajo el criterio de que son estos lugares de fiesta una especie de nido de malandrines y gente de poca monta.

Se prohibía la venta en las pulperías luego de la retreta. Se hace notar que los paseantes no pueden comprar en pulperías luego de esa hora.

Los militares que no estuvieren de servicio, no debían portar armas.

“Las gentes de campo solo pueden cargar su machete o sable” cuando estuvieran de camino o de regreso de la ciudad.

La gente de mar sólo podrá tener cuchillo a bordo de sus embarcaciones.

Los artesanos y trabajadores que laboraban con hierro y artefactos de este material tendrían que ir con sus instrumentos en las manos a la vista del público.

No sabemos si los llamados del alcalde Francisco de Tapia se cumplieron, pero sí podemos confirmar que la música, la parranda,

el goce que producen las fiestas callejeras, no fueron por estos momentos un acicate popular para la cultura festiva de los protodomicanos.

Lo cierto del bando de Tapia es que la sociedad del primer cuarto del siglo XIX había llegado al temor total. Los mandatos del bando se relacionan con la vida tahúr. Prohibiciones tales como las de dejar los garitos abiertos, limitar las horas de los transeúntes, limitar las horas de venta, señalan que la sociedad había llegado a un nivel de corrupción casi ilimitado, y a la incapacidad del Estado para resolver los problemas de orden ciudadano. También el documento nos permite inferir que había retretas diariamente. Los bailes “de noche en las plazas públicas”, se prohíben por razones obvias, pero remiten a una sociedad en la que lo lúdico tenía enorme importancia. Estos bailes, posiblemente incontrolados, se limitan hasta la una de la noche. Eran bailes hogareños, con cantinas particulares, como se desprende del documento, y eran los propios dueños del baile los encargados del orden, del cual eran responsables. Las multas eran dedicadas a sostener hospitales e iglesias, como el leprocomio del barrio de San Lázaro. Las carreras de toros por las calles, parecidas a los actuales “sanfermines” se prohibían y el toreo mismo debía hacerse ahora con un permiso del cabildo, lo que implica la idea de que en cualquier momento una persona antes del bando, podía usar de este deporte, común entre los habitantes de la parte oriental de la isla. Todos los negocios de ferretería y colmados deberían ser cerrados “a la hora de la retreta”, lo que hace suponer que las retretas eran comunes y diarias y, al cerrarse, colocar un farol en la puerta. Pero podría ser que durante el día de la semana en el que había retreta, fueran los cierres. El juego de villar o truco era regulado, y las garitas y gariteros deberían mantener abiertas, con ausencia de puertas, sus negocios. Esta información da una visión de cuáles eran las instancias y el entretenimiento de la ciudad. Como se aprecia había un dilatado comercio con sus variantes: dulcerías, posiblemente panaderías, pulperías, tabernas,

fondas. La prohibición de los juegos de azar en lugares que no eran garitos, como es el caso de las pulperías, las fondas y sitios de juego, es revelador de la expansión de ciertos vicios que el bando deseaba conjurar. Las músicas y serenatas prohibidas también apuntan a una sociedad de hábitos nocturnos, donde al parecer la música era, al son de la guitarra, un elemento que habla de una temprana trova y del uso de la serenata, claro está, como argumento para enamoradizos. Era tan severa la prohibición que señalaba que estas fiestas guitarreras no podían ser llevadas a cabo ni en barrios “ni parroquias”, lo que posiblemente hace referencia a las festividades de las cofradías en las que participaban morenos, libertos y hasta esclavos.

Pero es bien importante la referencia a la prohibición de las “cantinas en los barrios”. La llamada cantina, voz castiza para señalar el lugar de expendio de bebidas, era el sitio de abastecimiento de las fiestas y al través de los años permanecieron como una tradición. El dueño o dueña de la cantina era generalmente el propio dueño de la fiesta, y el negocio de las fiestas hogareñas no tenía sentido sin la presencia de la cantina, improvisada en la misma casa donde lo festivo tomaba fuerza. Si vamos al hecho de la prohibición de las fiestas y de sus límites hasta la una de la noche, estaremos suponiendo que de estas fiestas salían muchos de los problemas de la comunidad. La venta a las cuadrillas paseantes no podía hacerse en las noches, lo que da la idea de que las gentes paseaban en grupos en la ciudad. Se sabe de la cantidad de gente armada, posiblemente excesiva y que, por lo tanto, Santo Domingo era en ese momento una peligrosa ciudad a la que había que controlar en lo relativo al armamentismo de la población. Los oficiales podían portar espada o sable y los morenos, armas de fuego solo los de servicio, y de sargento hacia arriba, uniformados. Los de la zona rural sólo podían portar armas, machete y sable, en tránsito del campo a la ciudad y viceversa, como se ha visto, y mientras estaban en la ciudad, debían dejar sus armas en los sitios de “hospedaje”. El caso

de los marinos es sorprendente si se nota que los mismos, según la llamada Real pragmática, sólo podían usar sus cuchillos dentro de los barcos a los cuales pertenecían.

El periodo de la llamada España Boba fue decadente en festividades de este tipo. Por otra parte, vale decir que la miseria de la Colonia, prácticamente abandonada por España, en donde una economía decadente predominaba, no era apta para grandes festividades como las prohibidas por los borbones en épocas de Carlos III.

Sobre las celebraciones posteriores a la muerte de Carlos III, el historiador dominicano Manuel de Jesús Mañón Arredondo nos da una versión, tomada de las crónicas, de cómo se celebró en la isla de Santo Domingo la toma de posesión. La acuñación de monedas con el busto de Carlos IV, sustituto del rey fallecido, fue un elemento primordial de la celebración, pues Santo Domingo, por ser la primera isla colonizada, gozaba de esta primacía local. La celebración de la llegada al trono del nuevo rey, fue celebrada en parajes y lugares de cierta importancia, pero la capital se llenó de fiestas y algarabías. Los toros atados y libres, así como las cuadrillas callejeras y el toreo mismo, junto a las carreras y juegos de azar, cundieron por todos lados. Fueron muchos los juegos de azar, las carreras de caballo, los juegos de cinta. Las aguas coloridas llenaron los balcones. Desfilaron los jueces u oidores, con sus trajes de gala, mientras que los gremios de la ciudad, el de los plateros, el de los panaderos, mercaderes y artesanos, estaban representados en los actos masivos.

Vale recordar que durante el gobierno de Carlos III, la Colonia alcanzó mejores tratos y elevó sus formas culturales. Aunque durante el dominio de los borbones hubo una gran apertura y proyectos de remozamiento de las ciudades americanas, y aunque en Santo Domingo los proyectos no alcanzaran el nivel de otras ciudades de América, lo cierto es que hasta el 1795, fecha del tratado de Basilea, la vida alcanzó importantes rubros culturales. La fundación

de nuevas villas y el frecuente asentamiento de familias canarias, que animó las zonas fronterizas y otras durante el siglo XVIII, dio nueva vida a la agricultura, la cual fue planificada para incentivos tabaqueros y cultivos determinantes para las nuevas comunidades rurales. Señala Antonio Gutiérrez Escudero que, aunque no trata de establecer un catálogo de las medidas reformistas en este siglo, algunas alcanzaron a la isla de Santo Domingo, mejorando sus condiciones. El autor analiza las idas y venidas de la producción tabaquera, que si en un momento alcanzó a tener la calidad y prestigio del tabaco cubano, en sólo una década perdió sus posiciones, siendo el tabaco dominicano elemento ya rechazado por la fábrica de Sevilla. Las aperturas industriales se reflejaban en un menor efecto de la Corona sobre los puertos, y el contrabando y el corsarismo alcanzaron niveles comerciales difíciles de controlar, pero que engrosaron a las clases pudientes, contribuyendo a ello la exportación fronteriza, con la que aparte de los cueros, la producción agrícola exportable iba a tener a la zona occidental manejada por Francia. Para don Domingo del Monte, la parte dominicana era algo así “como una granja” de las autoridades francesas. Aún así, la situación del siglo XVIII fue de las mejores y las emigraciones de intelectuales, personas de gran prestigio y de alto nivel cultural, revelan que la cultura de tipo clasista había alcanzado grandes dimensiones.

Pedro Henríquez Ureña nos lega un listado, lo mismo que Max Henríquez Ureña, del conjunto de dominicanos que emigraron y formaron núcleos de este tipo en otras partes de América, como Cuba, Puerto Rico, Venezuela y México.

La emigración revela el alto nivel de los egresados universitarios de la época, algunos de los cuales llegaron a tener cargos importantes en otro país, destacándose por su gran formación y su capacidad creativa. Entre estos adalides de la cultura se encuentra el presbítero Antonio Sánchez Valverde, cuya obra *Idea del Valor de la Isla Española* se puede considerar un informe clásico, bien escrito,

de la situación de la parte hispana a mediados del siglo XVIII. Se podría considerar este siglo como una consolidación del período “formativo”; es decir, de bases intelectuales que serían permanentes en muchos casos, en los anales dominicanos.

Apoyándonos en los datos de los hermanos Henríquez Ureña sobre las emigraciones con motivo de los problemas del levantamiento de esclavos en la parte francesa y el tratado de Basilea, haremos un resumen con algunas ampliaciones de personalidades dominicanas que validan la información conocida sobre la existencia de una clase intelectual de grandes conocimientos.

Durante el período borbónico al que nos estuvimos refiriendo, las construcciones fueron numerosas y el arreglo de los paños de muralla, muy comunes.

Cuando Carlos III muere en 1788, su reinado había sido para los lugareños de profunda admiración, ya que afirmó notablemente los valores hispánicos en los que creía la clase alta de la colonia, la única que poseía una identidad, de alguna manera dependiente, porque no había, desde las altas cimas sociales, una idea de independencia. Tampoco la había dentro de las clases rurales, pobres y poco desarrolladas ideológicamente, aunque el criollo tuviera en ocasiones una gran diferencia con los representantes del poder monárquico. Carlos III fue portaestandarte de un gobierno menos violento con las formas de esclavitud que el de la parte occidental, al punto de que las cofradías de morenos, dentro de las celebraciones de saludo al nuevo rey, participaron activamente y con gran entusiasmo. El gremio de panaderos pasaría en el desfile con hornos portátiles repartiendo pan a los parroquianos, en momentos en los que la harina escaseaba bastante. Con salvas diversas, la pólvora se dejó sentir y las efigies reales fueron colocadas durante tres días en la plaza en términos de homenaje. Los bailes caseros de alta sociedad fueron comunes, pero igualmente las fiestas populares y callejeras, donde las comunidad de libertos y morenos, lo mismo que las de ciertos esclavos domésticos, brindaron al rey

nuevo homenajes de lealtad. No se hizo esperar el consuetudinario Tedeum catedralicio con el que estas fiestas culminaban.

Las comedias populares llenaron las calles, a modo de mojigangas y entremeses costeados por el Cabildo; durante quince días los festejos fueron continuos, más un motivo para salir del aburrimiento colonial que para realmente manifestar el distante sentimiento habido entre la colonia y la metrópoli. Citando a don Joseph Antonio de Urizábar, regente, señala la ausencia de disturbios y como punto de referencia informa que “hasta los negros congregados en sus respectivas naciones o tribus han hecho sus fiestas en cuanto ha alcanzado su posibilidad y habilidades, pero procediendo todos de un modo tan laudable que no se ha ofrecido ni el menor disgusto, ni quimera, ni han dado quehacer en los mismos a los jueces, y lo participo a Vuestra Excelencia, para superior inteligencia y para que lo estimare conveniente trasladarlo también a la real Noticia”.

El dato que aporta el doctor Mañón sugiere la diferencia social y la participación a la vez de esclavos y libertos (morenos) en estas celebraciones, lo que confirma la aceptación del negro en las festividades, pero sin integración. Como apunta el documento de 1789, los negros estaban organizados en procedencia tribal, dado el hecho de que no todos hablaban la misma lengua, pero sin dudas, debido al proceso colonial que hacía de las cofradías una vía de contacto, el castellano era conocido de manera pragmática, aunque tal vez no tan correctamente para los esclavos y negros segregados de la cultura oficial.

Vale señalar que generalmente cuando ocurría en la península un hecho capaz de generar celebraciones en las colonias, el mismo era festejado por órdenes reales, y esos festejos duraban a veces más de una semana. Las festividades religiosas también alcanzaban las fronteras del despilfarro. Mañón cita la celebración de Corpus en 1525, para, durante una “octava”, de jueves a jueves, hacer honor a Carlos I (V de España) por su triunfo en Pavía. Era la Iglesia Católica quien encabezaba la fecha del Corpus, con

el apoyo del arzobispo, las cofradías, los gremios, las milicias; sábanas coloridas en los balcones, teatrinos, autos sacramentales, procesiones y fuegos de artificio en ocasiones. Toros en las barreras y en las calles, lluvias de obleas lanzadas por las monjas sobre las procesiones marcaban una bella imagen. Las fiestas del Corpus, durante tres siglos, fueron las más significativas y concurridas de las habidas en el Santo Domingo colonial, siguiéndole la festividad de San Juan, de finales de junio, en las que tomaban parte las sociedades de morenos y mulatos, con presencia en ocasiones del mestizo y el blanco.

### **El hombre dominicano en las crónicas francesas (1800-1809)**

Ante el interés de una anexión de la parte española de la isla de Santo Domingo, y desde el último cuarto del siglo XVIII, varios inspectores franceses visitaron la colonia española y realizaron informes sobre la misma. Estos informes se recogen en las obras de Emilio Rodríguez Demorizi, citadas en la bibliografía de este trabajo.

Las crónicas francesas son ricas en la descripción de la vida urbana y en lo relativo a las costumbres dominicanas. Vamos solo a tomar en cuenta aspectos relevantes de la vida dominicana apuntados por los diversos viajeros, conforme los textos *Viajeros de Francia en Santo Domingo* y *La Era de Francia en Santo Domingo*, compilados por Emilio Rodríguez Demorizi y publicados en 1979 y 1955.

Alrededor de 1795 ó 96, el ciudadano Albert escribe como contribución al hecho de que la parte oriental “ha sido cedida a la República”, o sea a Francia y describe la vida del dominicano, o protodominicano, como lo he llamado, del siguiente modo.

“El carácter de los colonos españoles es generalmente bueno, son sobrios, pacientes, hospitalarios, y más que nada muy devotos, también aguerridos y valientes cuando se trata de defender a su País. Si no son ingeniosos es por falta de acicate o por tantas trabas o vejaciones como el Gobierno español les ha puesto, cuya política ha sido siempre la de mantenerlos en un estado de indigencia y miseria, al parecer hecho a propósito para alejar de sus puertos a las naciones comerciantes (...) Entre los colonos se encuentran elementos altamente meritorios, de los cuales el Gobierno francés puede obtener el mayor rendimiento”.

Afirma el cronista que a esta “buena gente” debe reconocerse el mérito y la confianza, debido a su larga práctica de virtudes”

Según Albert, y es válido para conocer el crecimiento demográfico durante Carlos III, la población alcanzaba, al momento de la emigración masiva por el Tratado y la revuelta de los esclavos en Haití, los 119,425 habitantes.

Dado el alto nivel del mestizaje, vale la cita de Vincet de 1797, casi dos años después de la de Albert, cuando considera beneficioso el mestizaje dominicano, sin antes dejar de señalar, que uno de los problemas que puede tener Francia es el de la diferencia religiosa, dada la gran dedicación del protodominicano a la religión, debido a las reglas religiosas que considera “escrupulosamente” llevadas a cabo. Sobre la fuerte presencia católica, el cronista señala que “Por ejemplo es imposible seguir caminando por la calle cuando suena el Angelus; imposible también tener cubierta la cabeza con el sombrero; más imposible continuar conversando; peor aun no hacer la señal de la cruz. Este ejercicio se practica todos los días y nadie se cree excusado de él”. El cronista pone en dudas que tantos “varoniles” republicanos adopten tales formas. La confrontación cultural entre la sociedad hispana de la parte oriental

y los posibles ocupantes franceses parecían ser un escollo cultural tal como lo pronostica el cronista, cuando señala que algunos franceses están instalados en la parte oriental “no se sabe cómo”. Los “males derivados” de las opiniones religiosas resultan en una preocupación del cronista, señalando que existen sacerdotes respetables que se han expresado en bien de la cesión del territorio.

Su insistencia sobre el beneficio que ha recibido la organización española con el uso de personas de varios colores en la administración y en altos cargos se expresa del modo siguiente:

“No sabría garantizar si entre los individuos tan destacados que acabo de citar, existen, como tanto ya lo he deseado, algunos de *color*. Lo creo firmemente. Y es que no se puede dejar de reconocer al ver tantas personas de bien como uno visita en Santiago, que la mayoría de ellas tienen eso que llamamos *mestizaje*. Pero mucho más sagaces que nosotros, los españoles no han vacilado nunca en admitir a todos los empleos a ciertos hombres honrados y de talento, aunque no sean de raza completamente blanca. Es más, ellos usan la gentileza delpreciado *Don*, a personas de color muy pronunciado, con tal de que éstas observen buen comportamiento y tengan riqueza. Se puede buscar pues en la parte Española, al hombre de bien y adinerado para emplearle en la Administración Pública, sin necesidad de informarse previamente si es de color o no. He aquí una facilidad para los Gobernantes, que, desdichadamente, no puede extenderse aun a los negros”.

La aceptación del mulato como elemento utilizable en la administración francesa, recomendada por el cronista, habla de la imposibilidad de que al momento de la toma de posesión, todos los criollos en la administración pudieran ser blancos y de sangre

con título de limpieza. El cronista, sin dudas, liberal pasa a señalar sus pesquisas para conocer sobre la posibilidad de que personas libres y de piel negra pudieran igualmente ejercer cargos de responsabilidad colonial. “Me han citado con todos los elogios al capitán moreno, de la Compañía de los Negros de Santiago, Manuel Carranza. Deseo verle y conocerle. Debe ser una persona admirable”. Entonces, luego de hablar de otros santiagueros de color, pasa a la idea de que también pueden usarse jóvenes “morenos de la parte francesa” dotados de inteligencia y espíritu apacible.

Vincent habla como casi todos los cronistas, españoles y de otras nacionalidades, de la frugalidad del protodominicano, pero dice que es el “español de las ciudades “cuyo genio tutelar” ejerce su “imperio” sobre “los moradores del campo”.

El exhibicionismo del personaje urbano llama la atención del cronista, pues cuando el mismo sale a la calle o se presenta frente a sus compueblanos o cocitadinos, la diferencia en el vestir y el exhibir conforman su personalidad: “Es por pura vanidad que él se viste lo más ricamente posible, exponiéndose a las miradas de todos; luce también lo más que puede riquezas en cuanto le rodea, así en sus caballos, como en coche y otros objetos de lujo...”. La conclusión es que en llegando a sus habitaciones, se va a la hamaca y allí, al parecer se olvida del mundo exterior. La personalidad urbana, comparable con aquella que se presenta en la zona rural, parece ser defensiva frente a la competencia y el exagerado modo de mostrar opulencia y estatus social. Al parecer, el crecimiento económico ha generado en esta gente nueva, una importante concepción de que el lujo y la exhibición del mismo son partes del manteniendo de dicho estatus.

Un dato relativo a la mujer nos parece importante dentro de aquel ámbito cultural. El autor señala a la mujer como la que mayor carga social tiene que portear. “Esposas sumisas, tan excelentes madres como buenas amas de casa, las mujeres españolas reúnen por lo común estas y otras cualidades en lo que atañe a la

orientación de sus hogares; ellas los gobiernan con una economía y una inteligencia tal, que forman las principales y auténticas bases del bienestar casero, así entre ricos como entre pobres”.

Sobre la sobriedad de la mujer, el cronista abunda señalando que su vestimenta no aspira a que la misma sea cómoda “para consagrarse a los quehaceres de su sexo”.

La comparación de la mujer criolla con la francesa de la parte occidental de la Isla se inspira en lo que llama “escasa analogía” entre ambas. Las diferencias apuntan hacia el sentido común de la mujer de la parte oriental, la cual orienta su vida a la casa, a diferencia de la de las poblaciones francesas, comunicativa y dada a las actividades sociales.

En 1797, año en el que Vincent comenta el modelo de vida protodominicano, nos facilita mayores datos sobre la vida rural de la que el hato, como hemos venido mostrando, es sumamente importante. La sobriedad del hatero se enmarca y se estudia por el contenido de sus enseres. Así como la clase alta de orden urbano tiende a la exhibición, el hatero desarrolla su quehacer con el uso de su ámbito. Desarrolla su vida “sin tener que gastar nada fuera”. La descripción del bohío del hatero en ese período, tiene mucho que ver con los bohíos amazónicos, cuya semejanza mayor sería la del bohío taíno. Ni puertas ni ventanas, palos sembrados verticalmente y sujetos con lianas de los bosques. Techo de yagua. Fuego para cocinar sólo a pleno aire. El lecho era una piel de vacuno soportado por estacas. En la noche usan un trozo de tela con el que se envuelven y el que luego colocan doblado sobre el mismo lugar en donde duermen, para su uso en la noche solamente. En el día usan la hamaca tejida para el reposo parcial, cuando así lo consideran. Un gran número de recipientes de calabaza “y otros frutos del país”, lo que implica que sus cubiertos y elementos como cucharas y cuencos para beber son igualmente productos de la recolección. Una tabla, generalmente más larga que ancha, les serviría de mesa. La silla, o lugar de asiento, es generalmente

la cabeza de un esqueleto de vacuno. La iluminación nocturna se logra a base de áloe reseco, el que según el cronista produce buena luz y olor perfumado. La manifestación mayor del hatero es su independencia. Poco cuando los franceses, en el momento de la lucha de los esclavos contra los esclavistas, pasan a sus predios, el hatero se muestra desconfiado, rodeado de “una corte de perros”. El inseparable machete es su arma y su instrumento de trabajo.

En 1807, varios años luego de las crónicas de Vincent, y durante el gobierno de Ferrand, C.C. Robin, escritor de la época, en su libro *Viajes por el Interior de la Lousiana, de Florida Occidental y por las Islas de Martinica y Santo Domingo*, coincide con los señalamientos de Vincent en lo relativo al uso de los mestizos y su beneficio. El capítulo XIX de la obra, citada por Rodríguez Demorizi y traducido por Francisco Guzmán Comprés en 1964, refiere y habla de la asimilación de los mulatos a la vida social de la colonia española y de su aceptación, llegando a afirmar que si se hubiese hecho de modo igual entre los franceses no se hubiera llegado a lo que llama “terribles convulsiones de que somos víctimas”.

Robin señala, convencido de la importancia de aceptar el mestizaje, que si esa política se hubiera seguido en el Santo Domingo francés los resultados hubieran sido mejores.

## **Siglos XVII y XVIII. Aspectos populares**

Las festividades llegaron temprano a la colonia de Santo Domingo. La urbanización iniciada por Nicolás de Ovando trajo consigo las primeras festividades. Jinetes y mascaradas fueron modelo importante, el toro ya parece ser un punto clave de las diversiones en el año de 1509, y la dispersión de jabalíes por los montes de la Isla, para dar posibilidad de caza deportiva a los oidores o jueces y a los

empleados de alta posición de la Colonia, está registrada por López Sebastián en sus estudios sobre ganadería colonial.

La implantación de valores importados jugaba a la proliferación de costumbres. Los juegos de azar, entre ellos el de dados, llegaron tempranamente y en el siglo XVIII eran parte de la sociedad en muchos momentos dominada por tahúres, repletas de tabernas y mulatas a las que se les imputan todos los males. Los trabajos de Carlos E. Deive y de J. Marino Incháustegui, basados en documentos del Archivo de Indias, remiten a costumbres nefandas, a violaciones, la insolencia en las altas clases sociales de la Colonia, muchas veces producto de la impotencia frente a la delincuencia, la que se acrecentó cada vez más a partir del siglo XVII, cuando la Isla quedó francamente despoblada debido al fracaso de la industria azucarera y aún más a la imposibilidad de hacer productiva la tierra, lo que generó la estampida de numerosas familias que buscaron las posibilidades de la llamada “tierra firme”, con las posibilidades de asentamiento en México y Perú.

Al parecer, hacia el último cuarto del siglo XVIII, la situación universitaria había alcanzado momentos críticos. La universidad de Santo Tomás de Aquino (fundada en 1538, con la bula “In apostolatus culmine”, emitida por Paulo III), proveedora durante largos períodos de bachilleres y graduados de orden confesional y seglar, alcanzaba enorme crisis dentro del claustro estudiantil. A partir de la toma del poder por la familia de los borbones, el crecimiento del permiso nada controlado en muchas partes de América, en vez de mejorar la conducta social, la liberaba al punto de que una especie de “destape” moderno, pero durante la Colonia, se hacía fuerte en todas las instituciones oficiales. El contrabando ya en los finales del siglo XVIII se había convertido en el mejor negocio particular, y desde la época de la invasión de Drake, en 1586, la fe en las delegaciones y gobiernos coloniales se había derrumbado, aparte de que las autoridades, dada la falta de importancia de la Isla, quedaron atadas al negocio ilícito en todas sus dimensiones.

Unas de las características del contrabando hispánico en el caso de los puertos, eran los acuerdos con las autoridades de la revisión nocturna de las cargas y la aceptación de prebendas para permitir el paso de cierta parte o parte completa de las mercaderías. El otro modelo era el del “rescate”, realizado por los particulares en lugares costeros, muchas veces con la aceptación y participación de las autoridades. El “rescate” de esclavos fue desde el mismo siglo XVI importante, y se hizo más intenso cuando la carestía de la importación directa de esclavos se hizo una fuente de negocios importantes. Desde mediados del siglo XVI ya el pirata inglés Jack Hawkins contrabandó africanos en las costas de Puerto Plata, previamente a su viaje a San Juan de Ulúa, México, donde los españoles le infligieron una notable derrota.

De modo que a partir del siglo XVIII, en la isla de Santo Domingo, las liberalidades propiciadas por la familia borbónica ampliaron las libertades comerciales y abrieron los puertos de América a todas las naciones. Se puede señalar que el gobierno de los borbones incrementó las ayudas, comerciales, destacó las festividades de la realeza organizando en las colonias celebraciones de todo tipo, y construyendo y reconstruyendo espacios amurallados. Pero fue la época en la que se vieron los resultados de las desastrosas medidas del rey Felipe Tercero y del gobernador Antonio Osorio, puesto que ya la parte occidental de la Isla había sido, desde 1697, parte francesa.

¿Hasta dónde el contrabando, la piratería y el corsarismo fueron importantes para el comercio local del siglo XVIII? El tema del corsarismo y de la conversión de los puertos de Santo Domingo en fondeaderos de grupos corsarios y la aceptación silenciosa de las autoridades de Santo Domingo del negocio de la esclavitud, como uno de los más útiles para una colonia que tenía como vecina la francesa, mercado natural para tipo de mercaderías útiles a la supervivencia, animaron estos negocios. La entrada de negros sin ser declarados, en el último cuarto del siglo XVIII, está comprobada

por documentos de la época y contenida en los análisis de Amadeo Julián: sellarlas como legales para fines de cobro por la Corona de un porcentaje había sido una de las soluciones propuestas. El “excesivo número de introducidos” era queja del Gobernador. La presencia negra no contabilizada durante el siglo XVIII, no dejaría de ser una influencia sobre las poblaciones mismas. Los hateros y agricultores del centro de la Isla y del Cibao tenían esclavos en cantidades mínimas que se adaptaban al modelo vital de sus amos. (*Amadeo Julián, Negros de Mala Entrada, 2008*)

El siglo XVIII podría ser el de mayor significación cultural para la creación de una base que pudiera considerarse una “base sólida mestiza” de la cultura dominicana, y lo mismo afro-hispánica. Recordemos que las cofradías son verdaderas juntas o reuniones, que si bien en las zonas urbanas tenían una característica citadina, en los campos, parajes y aldeas, alcanzaban además una relación profunda con la interpretación de los misterios de la divinidad. Las condiciones de las aldeas con curatos poco desarrollados y con una amplia gama de trabajos en el hatu distanciante promueven la inventiva, y resultan importantes los actos de fe no sólo en los elementos digamos que originarios del catolicismo, sino en los que se originan en el mito popular, en las creencias hibridadas por las africanías. Apariciones, sitios milagrosos, santos milagreros, personas con poderes, son parte de una necesidad de soluciones vitales. La explicación de hechos confusos y su asignación a fuerzas extranaturales dominan espacios que las capellanías no pueden sustentar. El XVIII parece consolidar el tema de las promesas, y las procesiones se repliegan a las villas mayores, mientras que la llegada de migraciones canarias se refuerzan en este siglo, incorporan al lenguaje dominicano muchas entonaciones, una fonética en la que el “se-seo” se extiende por el Cibao y las zonas del sur, modificando en parte las sonoridades andaluzas de la lengua. También vale recordar las asociaciones de los grupos canarios con el santoral católico de las islas, puesto que muchas de las advocaciones, aunque están en

la Península, vienen desde advocaciones secundarias del isleñismo de las Afortunadas. Las adivinanzas, los juegos colectivos, como los practicados hasta casi los mediados del siglo XX, como son los apuntados por Edna Garrido de Boggs, las formas lúdicas infantiles, como el embique, el juego ya desaparecido de la lucha con varas, el palo ensebao son en parte una herencia que al parecer se consolida en el siglo XVIII, cuyos finales dramáticos dan al traste en 1795 con una sociedad donde lo hispánico se consideraba un valor fundamental del desarrollo humano de la misma.

Debido al tratado de Basilea en 1795, la sociedad prohispana da paso a un desajuste cultural de grandes proporciones y a una fragmentación de la cultura de ribetes híbridos en la que una población mestiza culminaba en parte sus modelos valorativos.

La ronda, el palo ensebao, las carreras de cintas, el toreo, las carreras de caballo... son parte de una herencia larga, entre la cual se encuentran las canciones que llegan hasta el siglo veinte, y juegos como el Matarile o Ambos a dos, el Trúcamelo o Rayuela, las leyendas híbridas como la de La India de los Charcos, de origen andaluz en principio, con personaje diferente en América.

Las adivinanzas campesinas son la muestra fundamental de la hibridación, donde el ritmo del octosílabo acoge con galanura la lengua campesina, pero igualmente la décima, común desde el siglo XVII, e importante elemento narrativo y discursivo que tanto recoge historias personales como aventuras de personajes locales, o pedazos de historias que son del conocimiento popular. Algunas llegan hasta las entradas del siglo XX, y vienen directamente de los romances hispanos y de las formas del arte popular.

*En el campo moro  
Y en la verde oliva,  
Donde cautivaron  
Tres hermosas niñas.  
El pícaro moro*

*Que las cautivó  
A la reina mora  
Se las entregó.  
Toma reina mora  
Estas tres cautivas  
Para que te bañen,  
Para que te vistan.  
La mayor lavaba,  
La menor cosía  
Y la más pequeña  
El agua traía.*

Muchos de estos versos quedaron en el alma infantil y se recitaban en las escuelas nuestras todavía en los años 30 y 40 del siglo XX.

En los aspectos de la religiosidad popular, la entrada del elemento cofrático comporta la estructuración del elemento africano. La cofradía, en su estructura, tiene mucho que ver con la concepción de la familia tribal, donde los elementos de orden ritual se transforman en modelos de familiaridad. Así, las salves de orden católico quedan preñadas de un instrumental importante en los elementos percusivos. Es en la música donde la influencia africana tiene su mayor representación, pero también en el tipo de ahorro colectivizado llamado “san” y en el llamado “convite”, método de combinación de varias personas no sólo para fabricar una vivienda a uno de los integrantes del grupo, sino para en tiempo de cosechas ayudar a recoger la misma.

Ya desde este siglo XVIII que comentamos, la pasión por el baile del criollo y del negro está definida en las crónicas, pasión que alcanza al blanco y a los mestizos, lo mismo que la decadente pasión urbana por las procesiones. El fandango dominicano, del que hemos venido tratando, viene siendo el signo de esa iden-

tividad nueva, en la que todos caben, y reveladora de la ausencia de un prejuicio paralizante a veces. El baile colectivo, la música colectiva, las letras colectivas inducen y son a la vez un modelo de la integración.

El ritmo de la percusión es fundamental a partir del XVIII para entender la música de nuestros criollos. Las crónicas francesas hablan de una sociedad que en 1808 mantenía el elemento musical como su principal punto de entretenimiento, y ello ha continuado hasta nuestros días, con relaciones más hacia fuera y con miras a un mercado hoy internacional que exige no ya lo local, sino aquello que gusta a comunidades varias y sin raíces locales frente al hecho cultural que disfrutan.

Si profundizamos en el fandango, si lo insertamos en nuestra exposición, tendríamos, como es el caso, un importante elemento para entender cómo funcionaba el mestizaje en las islas de habla hispana, como Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico.

Como hemos apuntado, el fandango fue en los siglos XVII y XVIII un indefinido fruto de mezclas raciales y musicales, de mezclas étnicas en donde tanto lo hispánico como lo africano lograron una simbiosis que parece haber sido similar en buena parte de América. Casi todos los cronistas que tocan este tema lo refieren a una festividad abierta y no a una música, por lo que valen estos ejemplos citables.

Al referirse al fandango en la parte Este de la isla de Santo Domingo, cuando el Oeste estaba ya en manos de Francia, Moreau de Saint Mery, testigo clave del período, señalaba lo siguiente en relación con el baile que se realizaba: “Pero a la moda morisca, acompañados de una guitarra ronca, que se queja dolorosamente de la torpeza de los dedos que la tañen, o simplemente con el sonido de una calabaza o maraca que agitan, o sobre la cual ejercitan sus manos poco armoniosas. Al oír semejante canto, al contemplar baile tan singular, sería muy difícil conocer en ellos a los hijos del placer”. La clara in-

fluencia andaluza de las fiestas contrasta con aquella que como el fandango recoge placeres, movimientos y sensualidad. Pero vale hacer notar al citar estos textos de Saint Mery, que el baile morisco del cual habla no le produce el efecto del híbrido fandango que describirá luego. ¿Sería esta música de guitarra ronca, con solo una güira como acompañante, música degenerada o pobre? Dice que al oír “semejante canto” y contemplar el baile no sería fácil reconocer en éste a los hijos del placer. ¿Querrá decir Saint Mery que los otros, los del fandango, son hijos del placer y que por lo tanto su fiesta es modelo de sensualidad, mientras que el canto anterior no lo es? A mí me parece que sí, que podría tratarse de un “cante” andaluz la primera y de una fiesta lúdica y sensual la segunda, como veremos. Entonces tendríamos que en la época en que escribe Moreau de Saint Mery, siglo XVIII, persisten ciertas formas andaluzas más o menos puras y otras como las que animan el fandango. El canto que describe con guitarra, güira y voz, “no desdice” de la decencia, ahora, el cronista dice que: “Hay también lugares donde se ha introducido una moda que desdice mucho de las buenas costumbres y la decencia. Me refiero al bailecito llamado fandango, en el que una joven, casi siempre bonita, comienza a bailar en medio de un corro de espectadores que le arrojan sucesivamente sus sombreros a los pies. Ella los recoge, los coloca en la cabeza, bajo los brazos o forma con ellos un montón en el suelo. Al concluir el baile, la joven va a devolver cada sombrero y a recibir del respectivo dueño una mezquina retribución cuya cuantía fija el uso, y que es descortés rehusarlo, o insultante si se exceden”.

Como puede notarse, el fandango es bien distinto del canto antes mencionado, pero también de la calenda, ya que sólo baila una persona en esta versión de Saint Mery, y la presencia del sombrero como prenda parece acercarlo a una relación con España, pero según el cronista este fandango dominicano era reciente. No

sabemos, entonces, cuál sería el fandango inicial ni si el nombre siempre fue dado a este tipo de expresión, porque muchas veces hay otras descripciones que con el mismo nombre difieren en tipología.

El baile de sólo una mujer con un corro alrededor parece tener relación con la gitanería andaluza. El cronista no se interesa en una descripción del instrumental, lo que sería básico para conseguir una mejor visión del entorno cultural. De todos modos, la descripción de otros fandangos y sus características, en los cuales predomina la presencia africana, ha sido descrita.

Fray Iñigo Abad y Lasierra, hablando de los criollos de Puerto Rico, (1782) señala que “la diversión más apreciable para estos isleños son los bailes; los tienen sin más motivo que el de pasar el tiempo y rara vez falta en una casa u otra”. Según Iñigo Abad, esos bailes isleños a los que se refiere se ejecutaban con instrumentos tales como las sonajas, calabazos y “algún guitarrillo”, por lo que la estructura musical parece similar a la del fandango dominicano, sólo que mucho tiempo después de haber sido descrito por Saint Mery.

La descripción de Abad es convincente y florida, y aporta un elemento o varios elementos nuevos. En vez de la chica que baila y el corro que la rodea, el baile llamado fandango permite variedades como las que señala el autor:

“Salen a bailar de uno en uno o de dos en dos; cada uno convida a una mujer, la cual si no tiene chinelas (entiéndase chancletas), como sucede a las más, las pide prestadas a otra, sale con su sombrero y empieza a dar vueltas por la sala con un compás tan acelerado que parece exhalación por toda ella. El hombre que baila está a un extremo puesto su sombrero de medio lado, el sable cruzado a las espaldas, teniéndolo con las dos manos; ni hace otra mudanza que subir

y bajar los pies con mucha celeridad y fuerza; si está sobre alguna tabla desenclavada, echa el resto de su habilidad que consiste en hacer todo el ruido posible para que ni la música ni cantares se oigan tanto como sus pies descalzos. (Sin dudas, se trata de un zapateo pero sin zapatos, por cuanto el sonido que hace el varón intenta seguir la música y vencer el propio sonido de los instrumentos). Se evidencian por tanto en este fandango criollo los elementos del sur hispano”.

“Cuando el que baila o algunos de los circundantes quieren manifestar su cariño a la bailarina, se quita el sombrero y se lo pone a ella en la cabeza; algunas veces le ponen tantos que no pudiendo sostenerlos, los lleva en las manos y debajo del brazo; cuando se cansa de bailar, vuelve los sombreros a los que los han puesto y cada uno le da medio real, a esto llaman dar la gala”.

Dar la gala era entregar un donativo para la bailadora. Pero véase que se bailaba con el sable colgado, y que el sombrero era fundamental. Como puede verse, la descripción de Abad es más clara y tipifica el fandango como un baile de suerte, en el cual prima la galantería, el zapateo y la donación como aceptación de haber bailado con la bailarina central. No conocemos que nuestros folkloristas hayan tratado de reconstruir este baile común en el siglo XVII. Pero además, para algunos, el fandango es un baile africano, lo que está desdicho por estas descripciones que parecen apuntar hacia la hibridación y hacia el mestizaje musical.

Que se trata de lo que en las Antillas de habla española se llamó “fandango”, lo explica el propio Abad y Lasierra al apuntar que: “Cuando una cuadrilla se retira, otra viene y así van alternando noche y día, haciendo viajes de dos o tres leguas sin otro objeto que el

de ir al fandango, cuya música, canto y estrépito de patadas dejan atolondrada por mucho tiempo la cabeza más robusta”.<sup>1</sup>

El elemento africano en estos fandangos parece corresponder a la ritualidad que permite el compadrazgo y a ciertos ritos de pasaje o de paso. Ciertamente las fiestas de santos y cofradías, incluyendo elementos africanos mezclados con las actividades del fandango, y el propio Abad nos permite intuirlo cuando señala que, “son más generales y de mayor concurso estos bailes en tiempos de Pascuas, carnestolendas, fiestas de los pueblos, o con motivo de alguna boda, cuya celebridad empieza dos meses antes”. Creemos que la ritualidad africana en la sociedad criolla que usa el fandango como vía de escape puede identificarse en el hecho de que, también en los velorios o en los nacimientos, la celebración era bailable, aunque, sin dudas, al referirse a estos bailes no está claro que todos fueran fandango. Veamos: “El nacimiento o muerte de algún niño también se celebra con bailes que duran hasta que ya no se puede sufrir el *fetor* del difunto (Léase “fetidez”, N.A.), sin embargo que los preparan para que duren muchos días; estas fiestas corren por cuenta de los padrinos”.

Sabemos que este tipo de velación festiva tiene origen hispano trasvasado al criollo antillano, por lo que, acogido en la sociedad colonial, se tipifica claramente el proceso de hibridación afro-hispano que es común a gran parte de Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico y toda la costa del Caribe ribereño, donde mucha gente cree que el llamado “entierro de angelito” es de origen africano, aunque es en realidad un ritual que los grupos cofráticos de orden africano aceptan y desarrollan.

Sobre el aspecto criollo o criollizado de las celebraciones de mezcla afro-hispánica, tenemos un modelo descrito por el cronista francés André Pierre Ledrú, en el cual puede verse cómo la celebración del nacimiento, tal y como lo señala Abad, tiene una enorme importancia festiva.

---

<sup>1</sup> El estrépito de patadas es el zapateo descrito en varias oportunidades.

En el año de 1797, una comisión de científicos franceses, bajo la dirección del capitán Nicolás Baudin, visitó la isla de Puerto Rico “con el objeto de hacer indagaciones de colecciones relativas a la historia natural”.

Los detalles del viaje de Ledrú fueron publicados en el 1863 y traducidos por Julio Vizcarrondo para la edición en castellano, con prólogo de Eugenio Fernández Méndez.

Ledrú habla de la pasión de los “españoles” por las fiestas y las carreras de jinetes disfrazados, coincidentes con las principales festividades del calendario romano. La descripción de Ledrú recuerda un poco las festividades del Santo Cristo de Bayaguana, en la isla de Santo Domingo, y podría ser un aporte para un estudio comparativo.

En los alrededores de la aldea de Loiza, fundación de tradición africana en el norte de Puerto Rico, Ledrú asistió a un baile “que daba el mayordomo de la hacienda para celebrar el nacimiento de su primer hijo. La reunión está compuesta de cuarenta o cincuenta criollos de los alrededores, de uno y otro sexo. Algunos habían venido desde seis leguas de distancia, porque estos hombres, de ordinario indolentes, son apasionados por el baile. La mezcla de blancos, mulatos y negros libres formaba un grupo bastante original: los hombres con pantalón y camisa de indiana, las mujeres con trajes blancos y largos collares de oro, todos con la cabeza cubierta con un pañuelo de color y un sombrero redondo galoneado, ejecutaron sucesivamente bailes africanos y criollos al son de la guitarra y el tamboril llamado vulgarmente bomba”. Nuevamente, el texto remite a una sociedad criolla del siglo XVIII donde lo africano y lo hispano confluyen intercambiando valores y fijándolos dentro de un contexto en mezcla e hibridaciones frecuentes.

Hacia 1880, Desirée Charnay hace referencia a la presencia viva del fandango en su visita a Fort de France, Martinico, el que describe algo exagerado y someramente, lo que podría revelar que en parte de las Antillas Menores el mismo continuaba siendo un

importante elemento. El baile que él consideraba fandango se llevaba a cabo en el puerto y era realizado, al parecer, durante el descanso, por negros que laboraban en el mismo. Parece, según Charnay, que el baile que él considera como fandango estaba ligado al proceso de carga de la hulla. Una característica era la de la lentitud con la que comienza el baile y luego la aceleración del mismo. “La hulla que dejaron en el muelle los vapores transportes de la Compañía, los negros y las negras del puerto la llevaban en canastas echándola en la cola al son del tam tam, es decir de una música verdaderamente africana que un músico yolof (jelofe) o bámbara golpea durante horas y más horas”.

Charnay señala que terminado el trabajo principian el baile. “El negro enjambre, negro no sólo por el color del cutis, sino por el polvillo de carbón, va a retozar hasta la madrugada. Corre a raudales el tafiá. Algunas ollas repletas de carbón encendido proyectan infernales vislumbres. Coreografía salvaje. En un principio los movimientos son pausados, luego el ritmo cambia y se aceleran: los gestos se animan y los grupos ora se dilatan, ora se cierran, cual un cinturón viviente, arremolinándose con un ardor que raya en el frenesí. De esta suerte pasan la noche entre sorbo y sorbo de tafiá y lanzando a cada punto estridentes alaridos, hasta que uno tras otro se van cayendo sobre los montones de carbón para dormir la borrachera”.

Al parecer, ritmos como la *calenda* y otros bailes africanos mantuvieron sus raíces africanas por largo tiempo, luego de que las hibridaciones del siglo XIX, en el caso dominicano, comenzaran a proyectar nuevas formas como la de la *mangulina*, el *merengue* y el *carabiné*, de discutida filiación. Los libertos traídos a Santo Domingo, a la zona de Samaná, por el presidente haitiano J. P. Boyer portaron también la *calenda*, según los estudios de Fradique Lizardo y otros investigadores.

Tras las descripciones del fandango ya señaladas, pasemos al carnaval, punto clave de muchos aspectos lúdicos de la cultura dominicana.

## El carnaval, mascaradas y carnestolendas

A la isla de Santo Domingo, el carnaval llega con los conquistadores. Las mascaradas parecen haber sido la primera muestra lúdica de este tipo, estando vigente desde el mismo siglo XVI. El juego de San Andrés, llamado también “carnaval de las aguas”, está documentado desde el siglo XVII, y antes, el llamado de “moros y cristianos”, en alusión a las guerras finales de la conquista castellana sobre los dominadores árabes. Indudablemente una temprana representación de un hecho igualmente reciente.

Durante la colonia, según lo documenta Carlos Esteban Deive, se organizaban cabalgatas por la ciudad, encabezadas por el gobernador y los oidores, usándose bolas de cera huecas con perfume dentro como proyectiles festivos, costumbre que alcanzó hasta el mismo siglo XX, cuando en vez de bolas de cera se utilizaron cascarones de huevo. Se utilizaban igualmente jeringas llenas de agua de color, y las batallas carnavalescas eran comunes de balcón a balcón y de plaza a plaza. Los cascarones, recogidos y guardados durante todo el año, eran, una vez rellenos, tapados con cera de abeja, remedo de la cera colonial de la que Deive nos proporciona el dato.

En el año de 1740, por ejemplo, hay evidencias, señaladas por el autor citado y por F. E. Moscoso Puello, de que el arzobispo Álvarez Abreu “se quejaba de que el pueblo gastaba dinero en cascarones de huevos rellenos que se lanzaban, mientras el hospital de San Andrés estaba corto de rentas”. Se refería no tanto al carnaval, donde también había la costumbre, sino a las festividades del día de San Andrés. El uso de cascarones de huevo se prolongó hasta los años iniciales del siglo pasado. Durante los finales del siglo XIX la guerra florida, en la cual desde los balcones y puntos altos de las ciudades se lanzaban pétalos y flores diversas, fue costumbre durante los gobiernos del presidente Ulises Heureaux. Durante el

siglo XVIII, se habían reforzado estas costumbres así como los juegos y formas populares hispánicas.

La diferencia entre carnaval y mascarada tiene sus claves en la sustitución de las festividades llamadas “paganas”, muchas de ellas procedentes del calendario romano en la vieja Europa medieval. Cuando Fray Bartolomé de las Casas visita la ciudad de Roma a mediados del siglo XVI en funciones de su trabajo eclesiástico, se asombra y escandaliza de cómo la ciudad de los Papas celebra la festividad de carnestolendas. El catolicismo la acogía con el mismo sabor pagano que tenía en tiempo de los romanos. Carnevale, o sea “levar” o quitar la carne, se aplica a la festividad que permite las expresiones de gozo y alegría, de desenfado, catarsis, anteriores a las fechas santas. En tal sentido, el valor filosófico del carnaval estribaba en ser un espacio abierto, libre, en el cual se produce o puede producirse, un cambio de actitud capaz de echar fuera del ser humano sus fallas morales, represiones y restricciones. Así fueron las saturnales y las más de veinte festividades romanas en las cuales las máscaras cubrían la identidad del pueblo, permitiéndose al esclavo y al liberto, a la clase baja, compararse, burlarse y hacer mofa de las clases superiores, mientras que por su parte, la misma se daba al desenfreno que la identidad nueva que la mascarada, propiciaba. De modo que el “carnevale”, en su expresión general es parte de un proceso crítico, mordaz a veces, caracterizado durante muchas épocas con las llamadas mojjangas, representaciones callejeras que, de modo teatral, son parte de una historia actuada dentro de la cual caben la crítica y la burla caricaturesca.

Lo carnavalesco tiende a la caricaturización del entorno, del *sí mismo* y del otro. La máscara irresponsabiliza, porque su portador se considera otro, un *alter* que adquiere la personalidad que durante largo tiempo ansió tener aun fuese por un momento, sin crítica que lo conminara o juzgara. La representación que se denomina “Se me muere rebecca”, en nuestros carnavales y mascaradas, es un

modelo actual, como lo fuera la comparsa de indios que durante muchos años representaron escenas de la historia de la lucha del aborígen contra el español. La mojiganga ha perdido fuerza en nuestros carnavales, y de su importancia como caricatura queda aquella frase de los abuelos que nos calificaban de mojigangosos cuando hacíamos gestos ridículos y payasescos.

Vale señalar que carnaval y mascarada son elementos totalmente diferentes, aunque parezcan similares. Sin carnestolendas, sin las fechas católicas, estamos frente a la presencia de mascaradas y no de carnaval. O sea, de expresiones carnavalescas como las del 16 de agosto y otras creadas recientemente y tratadas como tales.

Como una expresión de carnestolendas, los carnavales siguieron realizándose aun durante la ocupación francesa de la isla de Santo Domingo. El ciudadano Gaspar Arredondo y Pichardo, en una memoria de su salida del país en 1805, momento en el que se iba a producir el ataque brutal de Dessalines a la ciudad de Santiago, señala que era “primer día de carnaval” cuando salieron “hacia el cantón del Yaque” los defensores de la ciudad. Por tanto, el carnaval en Santiago se documenta todavía dentro del gobierno de Louis de Ferrand, gobernador francés de la parte oriental de la isla. El dato es suficiente para afirmar que la costumbre estaba viva en el momento del tratado de Basilea de 1795, pues Ferrand hereda, en la toma de gobierno, tradiciones hispánicas que son el asombro de los cronistas franceses.

La invasión de Dessalines, en aquel momento, troncha el proceso. A partir de este dato, la información sobre aspectos carnavalescos en el territorio nacional es casi nula.

Al parecer, la mayor lucidez del carnaval en el período colonial tuvo lugar durante el reinado de Carlos III, en el siglo XVIII, a juzgar por lo que sucedía en Puerto Rico, donde Ángel López Cantos describe algunas de sus características. Las festividades eran similares en las Antillas hispanas de la época, y entre-ellas se contaban los juegos de toros y cañas, privativos de la nobleza. Muy posiblemente

a partir de la invasión haitiana de 1805, y debido a la pobreza en la que quedó la parte española de la Isla luego del último gobierno de José Núñez de Cáceres, 1821, se produce la decadencia del carnaval. Un bando de buen gobierno dictado en 1820, firmado por Don Francisco Tapia, segundo alcalde de Santo Domingo para la época, apunta que las festividades habían degenerado en ofensas, pleitos y reclamos, y aspiraba a que las antiguas prohibiciones de 1814 fueran cumplidas. Fueron suspendidas la corridas de toros, el sacar toros a la calle, como sucede todavía en los sanfermines de España, y se obligaba a los establecimientos a cerrar a la hora de retreta y de “la oración”, o sea al caer la tarde. Se prohibieron “músicas y cerenatos” (sic). Lo cierto es que en 1820 la vida lúdica y festiva perdía en gran parte sus encantos.

A partir de mediados del siglo XIX, el carnaval parece haber resucitado, y fundamentalmente luego de 1865, con motivo del triunfo restaurador. Quizás los mismos españoles lo animaran en sus dificultosos años de gobierno. En esos momentos se desarrollaba una sociedad criolla con entretenimientos y fiestas diferentes, alejadas en muchos casos de la vida urbana, como fueron los fandangos, los bailes campesinos y las velaciones y jornadas encarnadas en procesos de religiosidad popular ya mestizados. Sabemos, sin embargo, que ya en el último tercio del siglo XIX el carnaval había vuelto a alcanzar gran importancia. En premio al hallazgo en 1875 de los restos de Colón por el obrero apodado Lolito Flochón, el Ayuntamiento le concede al mismo el mérito de abrir los carnavales, lo que indica que antes de esa fecha habían estado ya vigentes y existían personas encargadas de hacer las aperturas. Ello habla de la continuidad del carnaval, de su reforzamiento y de su importancia en los cabildos luego de la salida de los invasores hispanos. A partir de 1883, los gobiernos fueron dando mayor importancia al mismo, reforzándolo, y la sociedad con poder económico los consolidó para las altas clases sociales, mientras que el carnaval popular también se acrecentaba como fenómeno de las clases menos pudientes.

En la literatura dominicana, autores como Tulio Cestero, Rafael Damirón, F. E. Moscoso Puello, Francisco Veloz Molina, Enrique Aguiar y otros confirman el crecimiento del carnaval dominicano durante el gobierno de Ulises Heureaux, el resurgimiento de mojigangas y enmascarados como el llamado “Robalagallina”, las cuadrillas de diablos como “los de la Marina”, las representaciones callejeras en las que, según Tulio Cestero, en su novela *La Sangre*, participaban grupos curazoleños de inmigrantes, como participarían tiempo después, decimos nosotros, grupos de isleños relacionados con el ingenio y la producción de azúcar. No faltaban, según Cestero, los descendientes de esclavos de Los Minas que bajaban a la ciudad en sus canoas al través del Ozama, así como las comparsas de indios emplumados, creciendo cada vez más los llamados “corsos floridos”, con la participación de carrozas.

En la segunda ciudad del país, Santiago de los Caballeros, el carnaval dejaba igualmente paso a los bailes de máscaras que, según Eugenio Deschamps, eran comunes a todas las clases sociales. El costumbrista Ramón Emilio Jiménez amplía para describir los reinados en los centros sociales, insistiendo en la convivencia de las altas clases y el pueblo, con escenificaciones o mojigangas, productos de la influencia hispánica. Durante el gobierno de Ramón Cáceres, el carnaval alcanzaría importantes rubros tanto en lo popular como entre las clases más pudientes. Sabemos por la crónica que desde el mismo siglo XVI las regatas y corsos acuáticos eran populares en el río Ozama, según lo hace constar Deive en alguno de sus escritos. Durante los inicios del siglo XX, como señala Deschamps, la ciudad de Santiago se veía invadida por habitantes de los alrededores que acudían a las festividades carnavalescas, y fundamentalmente de la ciudad de La Vega, cuya tradición de este tipo parece haberse iniciado desde la misma época colonial. Durante la Era de Trujillo, el modelo carnavalesco lilisano se consolidó, siendo el Estado propulsor de las festividades en las que las carrozas llegaron a ser representación de familias, industrias y clases, mientras que en

los aspectos populares la barrialidad alcanzó sus formas carnavalescas en zonas como Villa Francisca, San Carlos, San Miguel y Villa Consuelo. En Santiago, igualmente, el elemento barrial caracterizó las diferencias y las competitividades, como aconteció con los diablos “pepineros” y “joyeros”, de los barrios Los Pepines y La Joya, claro está, con presencia de costumbres vivas aún en muchas zonas de esta villa fundada inicialmente por Nicolás de Ovando.

En la actualidad, el carnaval se ha enriquecido, masificado y comercializado; los pueblos y ciudades han hecho suyo el proceso, generando una fuente importante de creatividad y formas de negocio. Las diversas migraciones conjugadas en la cotidianidad creativa han aportado nuevos valores y formas lúdicas. “Menjurje” llamamos los dominicanos a esa mezcla espontánea de elementos culinarios que los sajones llaman “*mel pot*”. Un fermento nuevo y cada vez más creador caracteriza los elementos diferenciadores del carnaval dominicano. Contra los tradicionalistas que piensan que el carnaval debe ser repetitiva copia del pasado, persiste la idea de que los modelos del pasado dan o deben dar paso, sin por ello desaparecer, a formas nuevas, a las nuevas exigencias de la vida y el entretenimiento del dominicano, con sus sellos locales y sus nuevas formas de entender la cultura.

Lo que comenzó en la colonia como un gusto de las clases altas, que era recibido, aceptado e imitado por las clases más pobres, se convirtió pronto en una especie de catarsis total, y en lo que es hoy un signo de identidad cultural importante, variopinto y flexible. Las hibridaciones dieron paso a las músicas rurales y a los espacios de origen africano, cuyos elementos festivos se habían hecho ya parte de un carnaval de calle, mientras el de las altas clases no ejercía el típico quehacer callejero, actividad colonial de estudiantes mencionada en este libro como agresiva para ciertas autoridades coloniales.

Hoy por hoy, los aportes de firmas protectoras del carnaval, las firmas licoreras en general y los diversos gobiernos y cabildos,

contribuyen a que el mismo siga en pie y a que sus creadores de todo tipo reafirmen sus expresiones nacionales y su sentido de la vida como diversión necesaria para el desahogo, a fin de cuentas, objetivo inicial de los carnavales clásicos europeos, y de la vida lúdica producto del mestizaje cultural y social dado masivamente en América con la llegada del europeo y el africano, y con la presencia del indio, en donde el mismo pudo sobrevivir a la presión de la conquista. Como elemento creativo, a las viejas raíces coloniales se han ido agregando tradiciones recientes y en las mascaradas se asienta la parte más inventiva de nuestros carnavales.

### **Vida festiva durante el siglo XVIII**

Nos resulta de gran interés para entender la situación lúdica de la vida festiva durante el siglo XVIII, en un momento clave para el formativo de la cultura dominicana, el documento que publica Fray Cipriano de Utrera en el que se recoge la situación de la vida universitaria del recinto de Santo Tomás de Aquino, donde la fiesta incontrolable invadía el mismo dada cada festividad que se considerara motivo de celebración. El hecho se recoge en documento de enero del año 1780, cuando debido a diferencias entre los frailes dominicos y el Teniente Cura de la Iglesia Catedral. Éste acusó a los últimos de desórdenes en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, donde “tal es la corruptela” con motivo de la fiesta del Círculo de Santo Tomás, celebrada por los estudiantes el 28 de enero.

Según la acusación, como motivo del culto se recolectaba dinero y una pequeña parte iba a la iglesia, mientras que la otra quedaba en manos del estudiantado, gastándose la misma en “mojigan-gas” (teatro callejero) máscaras, paseos, músicas, refrescos “y bailes que duran algunos días”. Las aulas se cerraban, cesaban las clases,

quedaban sin estudiar los alumnos para dedicarse al evento festivo. “Una tarde se dispone de la mojjanga en cavallos (sic); otras en burros; otras a pie, y otras en paseo con carro triunfal y música. Todos salen vestidos de máscara, ridiculizando los trajes más serios, y es un escándalo verlos andar como locos por esas calles, gritando, saltando y mofándose de quantas gentes (sic) se les presentan en ventanas y balcones con acciones y palabras descompuestas...”.

El documento alude a los pocos estudiantes matriculados y a los muchos que se disfrazan para participar en esta mascarada de enero, entre los cuales se agrega “el negro, el mulato y muchos blancos de todas clases”. El documento señala que las mascaradas de marras son acogidas por la gente joven, porque ello permite la entrada en las casas “de poco juicio donde se gusta de estas bullas y algazaras”.

Para esta festividad nombraban los estudiantes un comisario, alquilaban una casa, “combidaban mujeres de cumplimiento” que no se prestaban al festín, aunque otras más osadas accedían, entre ellas “las mulatas de mediano porte y parecer”. Se propone en el documento que los que violasen las leyes y mandos fuesen condenados, y que el rector del Claustro se obligue a no dar licencia para estas fiestas y a que no haya repartimiento de dinero para estos fines.

## **Las peleas de gallo**

Muy cercanas al deporte y a la vida lúdica, las peleas de gallo completaron desde los comienzos de la colonia el entretenimiento de los dominicanos. En hatos y en villas las galleras florecieron y se consolidaron llegando a ser, como lo son hoy, verdadero elemento lúdico. Ya el siglo XVII habían hecho de tal deporte, si así puede

llamársele, un quehacer nacional que la tradición fue convirtiendo en deporte bélico.

La peleas de gallo son el “deporte nacional” de la República Dominicana. El dominicano es, a fin de cuentas, machista y el gallo ha sido símbolo de partidos políticos desde los inicios de la vida democrática. Durante el siglo XIX y comienzos del XX, dos de los principales partidos nacionales, el de Horacio Vásquez y el de Juan Isidro Jimenes, estuvieron representados por la figura del gallo. En siglo XX, el Partido Reformista del ex presidente Joaquín Balaguer centró su imagen electoral en el gallo, y aun “el gallo colorao”, o sea rojo, sigue siendo el emblema de sus seguidores. Entre las denominaciones del dominicano para el valor, el sexo, y aun los liderazgos, la imagen del gallo tiene una vital importancia. Decir que Fulano es un “gallo”, apunta hacia su valentía y arrojo, pero entre las mujeres, hacia su elegancia y bonhomía, decir que una mujer es una “buena gallina” se refiere a sus atributos atractivos. Sobre este ver, el gallo como animal simbólico de la vida nacional se puede hacer un largo estudio.

En el aspecto del dominio del futuro usando recursos del “más allá”, son muchos los dominicanos que se entregan a la brujería, a la lectura de barajas, al uso de “envíos” o “guangás”, de tradición africana, contenidos en paquetes de diversos tipos, objetos supuestamente embrujados que pueden hacer daño al enemigo. La mayoría de los juegos de azar provinieron de España, y hay objetos como dados y dominós encontrados en los naufragios de buques españoles en la costa dominicana. Las oraciones producto de la imaginación popular están logradas en función de las necesidades del que las va a utilizar. Se venden en los mercados populares, lo mismo que los perfumes para las potencias y espíritus bienhechores. Aguas sanadoras y la buena suerte comparten orígenes afrohispanos. Las fórmulas que unen oración y objeto de culto son comunes. Para tener idea de estas creaciones vale citar algunos títulos de oraciones: Oración a la Santa Camisa, Oración de San Elías al Trote.

Las imágenes que refieren muchas veces estas invenciones han sido producto de la creencia popular. Dos de ellas son muy utilizadas, “La Niña de la Espinita” y “Santa Marta la Dominadora”, ambas conseguidas de cromos antiguos a los cuales se les asignó en los comienzos y mediados del siglo XX, una función extra-terrenal.

El dominicano ha llevado sus creencias y su dieta dondequiera que ha viajado. La mayoría de la comunidad dominicana que vive en las grandes urbes del exterior, como Nueva York, Boston, España y otros lugares, lleva consigo sus creencias y su sentido de identidad. El casabe, invento amazónico que ha sido documentado en la costa colombiana desde el 2000 antes de Cristo, y que fue pan de los indios taínos, sigue siendo alimento fundamental. La dieta africana se confirma con platos como el “mondongo”, el “mofongo”, el molondrón, el ñame, mientras que el maíz, la yuca, la yautía, y que conjuntamente con frutos como el caimito, la guayaba, el anón, la jagua y otros forman parte de los cultivos que los taínos desarrollaron. “Un santo para cada problema”, decía un viejo habitante del barrio de Villa Francisca, donde hubo numerosas pitonisas y un espiritismo copiado del francés, que encarnara Allan Kardec. San Isidro, labrador, guía en parte la vida agrícola de algunas comunidades, y los visajes o visiones de seres extraterrenales con vocación de ayuda al humano son parte de las experiencias que muchos creyentes dicen haber tenido en beneficio de problemas terrenales concretos.

## **El nacionalismo**

El nacionalismo ha sido un elemento importante de la identidad dominicana. El mismo se refleja en su inmenso amor por el terruño y en el deseo de retornar. Con el amasijo de la historia que ha

vivido, el dominicano ha podido integrar su propio mundo, bien diferente de otros pueblos caribeños. La lengua española tiene fuerza, pero la riqueza cultural del mestizaje permite la presencia de variantes importantes según las regiones, tonos y modos del entorno. A este cuadro que engloba aspectos de la vida tradicional dominicana, en muy pocas líneas, habría que agregar luego la importante producción cultural, artística, intelectual, de un país que posee muchos rostros.

Aunque no tengamos mucha información sobre los quehaceres lúdicos y sociales entre las sociedades rurales de los siglos XVI y XVII, la posterior información sobre este fenómeno en el siglo XVIII habla de que esas expresiones, que entonces se revelan como parte de una más rica documentación no son un fenómeno improvisado, sino un elemento que aflora con el crecimiento demográfico que se incrementa en ese siglo, cuando a mediados del siglo XVIII, de alguna manera, se comienza a enriquecer con la apertura portuaria, promovida por la familia borbónica y las medidas menos restrictivas, el ámbito de la parte española de la Isla. Hay que tomar en cuenta, además, que la constante escapada de esclavos del sector francés generó fusiones muy poco estudiadas y ayudó a algunos sectores económicos de la parte oriental.

Todavía se discute si antes de la presencia francesa en el occidente de la Isla había ya formas de vudú en la parte oriental. Vale citar a Carlos Esteban Deive para entender algunas formas de migración africana hacia esta parte de la isla, datos que nos permiten entender la posibilidad de que con la presencia de cimarrones de algunos puntos de África donde se practicaba el vudú, el mismo pasara de la parte occidental francesa a la parte española. (*Carlos Esteban Deive, Vudú y Magia en Santo Domingo, Edición del Museo del Hombre Dominicano, 1979*).

Desde finales del mismo siglo XVII, los manieles de negros escapados desde el territorio francés al español fueron numerosos. “Unas veces —dice Deive— los esclavos fugitivos de la colonia

francesa se acogían a la promesa de libertad de los representantes de la monarquía hispana y pasaban a integrarse en la comunidades, que como la de San Lorenzo de Los Minas, se habían fundado para albergarlos, pero muchos otros preferían —movidos por la desconfianza— convertirse en cimarrones, estableciéndose en cumbres o manieles”. Señala el autor que cuando las tropas trataban de destruir esos nichos de rebelión, los negros encontraban refugio en ingenios, hatos y estancias. Era natural que debido al precio de un negro, el colono le diera cabida aumentando su mano de obra a cambio de proteger al escapado.

Durante dos siglos de deserción y escasez, como bien señala al Deive, fueron miles los esclavos que llegaron desde la parte occidental, integrándose muchos de ellos a las actividades de la vida cotidiana en los hatos, trapiches y sembradíos. La influencia africana en la parte española de la Isla no puede medirse por las estadísticas oficiales, puesto que fueron más los negros llegados de contrabando que los registrados. Los esclavos trajeron sus creencias, las que desarrollaron con mayor facilidad, y posiblemente el vudú entraría en la parte española hacia el siglo XVIII. Otros autores creen que entró con la invasión haitiana de 1822. Pero lo cierto es que su arraigo en la sociedad dominicana parece dar la razón a la primera hipótesis, aunque se reforzara como actividad religiosa posteriormente. Los ghettos negros, como el de Los Minas, mantuvieron dentro de su organización tribal-católica, si así puede decirse, muchas creencias originarias; mutilaciones dentarias llegaron hasta el mismo siglo XX. Fueron localizadas por Rafael Kasse Acta y Fernando Morbán Laucer, en Cambita, provincia de Puerto Plata, restos de costumbres de orden ritual y de identidad tribal. Restos de orden musical congo han sido descritos por Amadeo Julián en Monte Adentro, al norte de Boca Chica, y Lizardo ha señalado la presencia de ritmos que contienen base de grupos de origen afro en todo el país.

¿Cuáles fueron en realidad las formas musicales que pudieran haber llegado con las escapadas? Podríamos afirmar que es a partir del siglo XVII, en sus finales o en el mismo XVIII, cuando se afianza la percusión de tipo africano como parte de las festividades, y que muy posiblemente las festividades eclesiásticas de orden rural se poblaran con ritmos y formas de baile comunes en cierto momento, como los inicios del XVII, y luego con el contacto de los negros adaptados a una nueva vida muy diferente a la de la colonia francesa, hecho que se manifiesta en las expresiones lúdicas mestizadas que se conocen como fandango. El núcleo del fandango es el espacio de libertad que negros, mestizos y blancos abren en la ruralidad de la vida cotidiana que integra valores criollos, nacidos de la relación humana, de las formas de trabajo y de las creencias de varias procedencias. El núcleo del fandango, fiesta rural, es tempranero, aunque tengamos a partir del siglo XVIII las evidencias descriptivas más claras de sus características mestizas. Entonces las cuerdas de la guitarra o la bandola, la pandereta, los tambores de uno y dos parches, se mezclaron con la güira o calabaza africana, mientras que la maraca indígena pasaba de objeto ritual a objeto lúdico, musical, productor de ritmo. Los que fueran juegos y formas coloniales de alta clase social se transformaron, por obra y gracia del proceso vital de supervivencia y vida cotidiana, en manera criolla, transculturación de valores, que conformaron los elementos híbridos en donde la selección de ritmos y la creación de letras se alejaron de los problemas y de las modalidades de las clases altas, distinguiéndose la música de origen hispano con ritmo basado en percusión, y la africana con elementos religiosos dados en letras y formas que son mezcla de lo divino y lo profano. El ritmo africano penetró, como en todo el Caribe, las formas musicales que venían dadas con letras hispanas. El sincopado africano era parte del baile que lo convertía en necesario, porque lo africano, desde el punto de vista de la percusión, empuja a loailable.

Dos culturas supervivieron: la palaciega, urbana y cortesana, enclaustrada en los salones primero virreinales y luego gubernativos, y la popular, dispersa por los campos y ciudades abandonadas, por la colonia disgregada.

La expresión carnavalesca, como un modelo de las diversiones de las clases altas y de la vida urbana, tomó forma en algunas zonas rurales, donde el baile alcanzó, con ritmos medidos y propios de la mezcla social, algunas formas de origen urbano. Resulta difícil establecer dónde hubo iniciales fusiones de la vida lúdica rural con la urbana, pero sin dudas era evidente el inicial proceso de imitación que emanaba desde las altas clases para repetirse con variantes locales en zonas rurales que adaptaron no solo cierta música, sino creencias y maneras de adoración en las cuales elementos como la velación, las romerías, las salves, los bancos y numerosas expresiones dieron a la cultura dominicana formas novedosas que son en parte africanas y en parte un legado católico.

Hay que resaltar que dadas las condiciones sociales y festivas desarrolladas por el negro, el liberto y la sociedad pobre, muchas veces el señor palaciego o bien el dueño de hatos, haciendas y granjerías, se integró conjuntamente con sus trabajadores al proceso festivo del que no escapaba la acción sexual y la permisividad que terminaba en el lenocinio. Desde el mismo siglo XVI, cuando el control social fue mayor que en los siglos siguientes, por ejemplo, se da cuenta de las relaciones de amancebamiento y actividades nada “pudendas” de figuras de altos niveles sociales con esclavas y atractivas mulatas que en el trato social tenían tanta o más “prestancia” y atención que las esposas legales. El siglo XVI y luego el XVII, fueron distinguidos como los de una sociedad de “queridas”, como lo revelan muchas crónicas y los datos de J. M. Incháustegui y el propio Deive. La herencia de mujeres de este tipo se explica, en el caso de las grandes propiedades, por la expansión de las familias ligadas a la tierra, y a los que como hijos del terrateniente están ligados a los intereses de su padre.

Pero habría que recordar que las sociedades donde la tierra era cuidada bajo el sistema del hato, como aconteció en lugares hate-ros, las progenies del hatero se daban al través del hecho de que los hijos eran importantes para la consolidación de propiedades rurales que representaban los intereses del padre y en las que el compadrazgo consolidaba el respeto a los niveles de la propiedad misma.

La vida colonial se expresaba, por un lado, con las fiestas religiosas y las veladas de la alta sociedad, y con el Santo Domingo rural, en donde el esclavo, en los finales del siglo XVII, era ya un cuidador de hatos ganaderos, y conformaba en las bellas sabanas devastadas de la parte oeste y norte de la Isla, la vida campesina que luego se reafirmaría a partir del siglo XVIII, con sus tradiciones populares centradas en el mestizaje que desencadenaba sus fuerzas así en lo urbano como en lo rural. La patria del criollo se produce con el proceso híbrido de la supervivencia. El criollo maneja el mundo rural y aun miembros de las altas clases sociales están compartiendo la parte formativa de esta cultura.

Cuando nos referimos al tema de las cofradías, las cuales vinieron a crear un sistema de relaciones religiosas, damos al compadrazgo una importancia capital en el nacimiento de la vida criolla. La pobreza del siglo XVII necesitó, tal vez inconscientemente, del mantenimiento de relaciones sociales estrechas que hicieran del hato ganadero “un sistema” cultural funcional. La colaboración se produjo, como en muchos puntos de América, mediante el incremento del compadrazgo, que en la parte española de Santo Domingo había funcionado desde el mismo siglo XVI, puesto que esta costumbre tiene orígenes medievales.

En una sociedad pobre, la ayuda mutua se rigió por las relaciones para-familiares que dan forma al compadrazgo. La sociedad rural dominicana que conforma la vida criolla sigue el patrón hispano de desarrollo en torno a la familia. El padre es el regente de la casa, y la mujer, servidora de los quehaceres hogareños. Hasta hace bien poco tiempo, y procedente de la sociedad precapitalista, en

las cédulas de identidad personal de muchas mujeres, —definición que se manifiesta en muchos lugares del país— los llamados “quehaceres domésticos” fueron catalogados como oficios normales de la mujer. La destinación de la mujer a los problemas de la casa se basaba en la superioridad masculina aceptada como un hecho cumplido. Durante los siglos anteriores al XIX, la labor social de la mujer está descrita como el canal de los hechos de la educación familiar. Tratados cristianos como el titulado *La Educación de la Mujer*, escrito por José Panadet y Poblet, y publicado en 1881 por la editorial *D. Jaime Seix*, resume con claridad los puntos para los cuales debería ser educada una dama con futuro de hacer familia. Para algunos historiadores, las mujeres canarias que llegaron a las islas, traían ya una conformación ideológica que dejó hondas huellas en la vida cultural protodominicana. Fueron las canarias las que se asentaron como parte de núcleos en donde estaba vigente la ideología de la mujer como “ama de casa”, actitud que todavía en 1881 regía los postulados de Poblet, y rige aun en numerosos puntos rurales del país, donde el primer deber de la mujer en el hogar es el mantenimiento, a toda costa, de la integración y unidad familiar, aun a pesar de la violencia contra el género femenino. Parte de la cultura dominicana se asienta y se ha asentado en el dominio masculino heredado de las formas coloniales y protegido por una sociedad en la que el trabajo fue, por largo tiempo, el argumento masculino de soporte al hogar. Había un trabajo fuera de la casa, masculino, y el del interior de la casa, llamado “quehaceres domésticos”. La idea de la parición, la cría y educación de los hijos ha estado alejada de la de la responsabilidad del padre. Tal modelo se extiende en parte hasta nuestros días como herencia cultural que parece se está poniendo en entredicho en la medida en que la educación moderna ha penetrado en los sectores femeninos y las posibilidades de competencia con las profesiones consideradas masculinas han ido cediendo. Novelas como *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos, el notable maestro venezolano, o la contrapartida

de la misma en la República Dominicana, La Cacica, de Rafael Damirón, resultaron en su momento motivo de admiración y de lectura obligada por cuanto iban en contra del proceso machista: las mujeres que son parte de la narrativa de estos autores llegan a asumir papeles que solo el hombre asumía. La llamada novela de la tierra, en ocasiones, aspira a una denuncia del maltrato de la mujer debido a los patrones masculinos que, en verdad, vienen como una herencia hispánica.

Con relación a la transformación social que se dio a partir de las fundaciones posteriores a las devastaciones de Osorio (1605-1606), las concentraciones ocurridas se basaron en un incremento de ganadería local. La vida del contrabando, antes fundamental para estos moradores, se esfumó en parte, propiciando un tipo de organización que tendía más hacia lo urbano que a lo rural, aunque en los años cincuenta o sesenta, el viejo modelo descabezado comenzara de nuevo a renacer con el florecimiento de la nueva colonia francesa, mercado abierto para la ruralidad dominicana.

Dentro de la vida femenina rural, algunos oficios, como el de la comadrona y el de la curandera, fueron considerados una especialidad, otros, como el de las llamadas “lloronas”, presente en la colonia, poseen la misma característica. Lo que en la sociedad anterior, desmantelada en 1605 y 1606, se realizaba con pocas posibilidades de éxito, dadas ciertas distancias, ahora, con las concentraciones en los sitios de Monte Plata y Bayaguana, adquiría ciertas cartas de ciudadanía. Dentro de estas relaciones usuales y muy importantes, el bautizo vino a consolidarse como la relación inicial del tipo de compadrazgo directo, si así puede decirse ya que, como veremos, los compadrazgos indirectos tienen muchas variables. Los velatorios, los rezos, los llamados cabos de año, celebraciones de velatorio para recordar al difunto, los entierros de angelitos o baquiní normaron en mucho la vida religiosa de orden rural, conformado modelos diferentes y maneras diversas de entenderse con el más allá. La brujería, el modelo adivinatorio, como la predicción de futuros

y la averiguación de “envíos” y espíritus malignos, la definición del origen de las enfermedades, estuvieron al borde de la religión y en el meollo de la llamada “religiosidad popular”, llegando hasta nuestros días. Lo cierto es que a partir de las llamadas Devastaciones de Osorio, elementos religiosos como la festividad ganadero-religiosa que se manifiesta en la expresión de las cofradías de “los toros” de Bayaguana, restos de una época que alcanza, por lo menos, el año 1606, pueden considerarse como una consolidación de modelos católicos, entre los que se incluyen las limosnas para el Santo Cristo, las promesas, las salves y oraciones matizadas por el canto, y la concentración de formas milagreras que justifican, según sus creyentes, la donación de reses. Las promesas de petición y agradecimiento se manifestaron en toda su expresión medieval en algunos casos y así ocurren en algunas festividades como la de la Virgen de La Altagracia, con la presencia del pago de promesas en las cuales el beneficiado puede incluso ir de rodillas desde la entrada del camino hasta el santuario, sufriendo heridas y desgarrones que son parte del pago por el servicio recibido, tipo de promesa que es común a numerosos santuarios de América y Europa que se consideran milagrosos. Dentro de esta línea de creencias, la conversión de lugares sagrados o santos debido a supuestas presencias milagrosas son parte de una tradición en la que algunas cavernas son utilizadas como espacio sacro para la confección de rituales a veces de orden afro-hispano.

## **Costumbres y herencias**

Nos detendremos y volveremos atrás para analizar de nuevo el compadrazgo, relacionado a la vez con la cofradía, ya que la misma es otra forma de vida social, porque ambos recursos culturales y religiosos

dieron a la sociedad dominicana posterior importantes modelos político-sociales. El compadrazgo se halla establecido en la historia cultural y política dominicanas como un punto de relación que conforma un aspecto signífico familiar. La búsqueda de protección y de poder a través del compadrazgo ha sido fundamental en la historia dominicana. El compadrazgo, por sus cadenas rituales basadas en principios religiosos y de deberes y confraternidad, apunta hacia una relación de respeto que antes obligaba o casi obligaba al cumplimiento de promesas inalienables. Los siglos del XVII al XX han proyectado la imagen del compadre como el protector mutuo. Por ejemplo, dictadores como Heureaux y Trujillo, en la República Dominicana, y Juan Vicente Gómez, en Venezuela, lo vieron como una forma de aplacar los deslices y desencantos políticos. El compadre tenía, frente a su similar rural o pobre de la ciudad, el beneficio de la compra de conciencia con su soplo de dinero o con una promesa. Entre la gente del pueblo, el compadrazgo era más serio y formal, y en las zonas rurales el compadrazgo fue y aun lo es en muchos lugares, un acuerdo que solo es borrado por Dios.

Señala George Foster que no debe olvidarse que la concepción del padrino como parte importante del grupo familiar está ligada al hecho de que el bautizo es generalmente el primer ritual de pasaje del niño cuando nace y, por lo tanto, la selección de quien ha de sustituir al padre en algún momento es un punto clave en la cohesión social. La idea de que el padrino será, en caso de que el padre fallezca, el sustituto ideal, tuvo en la ruralidad de orden hispano, o de descendencia hispánica, una fuerza que la tradición consolidó hasta nuestros días. La cohesión es un producto de orden moral que el compadre acepta, no ya como elemento simplemente ritual, sino como un compromiso.

Las prácticas del bautismo como selección de nombres y la dispersión de monedas tiradas al aire a los más jóvenes forman parte de un ritual que aún se llama “tirar los medios”, y entra dentro del ámbito lúdico. Los “medios” tienen el simbolismo de las

capacidades del compadre para sustentar el futuro del ahijado en caso de la ausencia de los padres, pero es igualmente una manera de atraer fortuna o de expresar fortuna para todos.

Los bautizos dieron paso a la concreción de acciones locales en las cuales las reuniones fueron importantes. De muchas de estas reuniones salieron decisiones importantes para llevar a cabo acciones colectivas, actividades que llevaban a la consideración del padrino y sus promesas, a ser un protector de tipo social. La relación “sagrada” del compadrazgo ha sido muy estudiada y, en las luchas y guerras civiles de muchos pueblos de orden hispano, las promesas compadrales determinaron apoyos y sacrificios.

Los convites y actividades para el trabajo social colectivo se organizaron muchas veces al través de las cofradías y de la capacidad cohesiva del compadrazgo, así como ciertas acciones lúdicas, festivas, producto de las acciones compadrales como parte de una vía de contacto familiar en matrimonios, entierros, compromisos y decisiones de orden social donde la voz del compadre y la comadre eran fundamentales. El compadrazgo, más masculino que femenino, generaba y genera una zona de confianza bien diferente del hecho de ser un amigo, y mientras más acendrada es la fe en los rituales de la “catolicidad”, más importante es la creencia en el compadrazgo como un vínculo sagrado.

Como señala Foster, al analizar el bautismo en España, desde donde el compadrazgo nos llega, la mayoría de las tradiciones que acompañan al mismo son de transmisión informal, y el proceso se enriquece por cuenta propia. Lo mismo puede decirse de la sociedad dominicana. (George Foster, *Cultura y Conquista, -La Herencia Española en América-* Editorial Universidad Veracruzana, 1962).

En el caso de una sociedad criollizada, con clases sociales diferentes, el padrinzago juega un papel también de clases. Como forma ritual que determina cierta relación para-familiar, al través del compadrazgo el dueño de bienes consigue la fidelidad de quienes manejan sus predios, la iglesia igualmente cohesionada de modo

ritual las acciones sociales y, entre los propios compadres de un mismo talante cultural y social, la relación se mantiene como parte de un sentimiento de solidaridad. Esto sucede a tal punto que la denominación se extiende a personas que sin tener relación de padrino se llaman “padrino” o bien “compadre” como parte de una relación amistosa y un modelo de confianza que incluye otras áreas, puesto que apadrinar algo es realmente promover, aportar bienes y hasta cubrir costos de alguna obra. En los campos del Cibao, los amigos muy estrechos se decían “compai”, muchas veces sin que existiera el nexo. “Comai” alcanzaba el mismo sentido entre amigas muy estrechas, de modo que en ocasiones, alguna amistad de este tipo se definía o “encompadrando” o “encomadrando”. No en balde en la tradición hispánica, “comadrona” quería decir un poco co-madre mayor, porque analizadas estas palabras, el prefijo *co* refiere a una madre o padre paralelos.

Mientras mayores fueron las necesidades locales, mayores serían los enlaces. Según el antropólogo inglés Pitt-Rivers, citado por Foster, para la zona andaluza, de donde llegaron los primeros inmigrantes hispanos en el siglo XVI, se puede considerar que “mucho más importante que la relación entre el niño y el padrino, es el vínculo que establece el compadrazgo entre los padres y los padrinos. Es un nexo de amistad formal más sagrado que cualquier otra ligazón personal fuera de la familia inmediata”. Según Rivers, el compadrazgo reviste un lazo de confianza mutua “más fuerte que los del parentesco, porque su existencia se debe al consentimiento mutuo de ambas partes”. Mientras el parentesco es una relación biológica que puede ser rechazada por el familiar por múltiples razones, el compadrazgo ha sido una selección cultural, de mayor importancia que la relación biológica. Habría que agregar que la violación de los principios remite a un posible castigo divino por haber tomado vanamente la palabra frente a la divinidad, lo que hace imperdonable el testimonio y la ruptura de la promesa.

Hay que tomar en cuenta que numerosos elementos tradicionales hispánicos, dentro de los cuales se manifiestan numerosas leyendas, conforman desde el mismo siglo XVI el *ethos* social aislado frente a la esclavitud y luego frente al cambio social que significaron los nuevos modelos productivos generadores de la crisis que a su vez produjeron las devastaciones de Osorio, mencionadas como meollo importante de parte de nuestra cultura rural.

Vale pensar que en la inicial sociedad hatera del siglo XVI, en sus finales, hubiera desde muy temprano juegos de azar como los de la baraja y los dados, carreras de caballos, toreo, dada la crianza de ganado, prácticas de lancería, y los seguros usos de las apuestas y de la música y el baile. Consideramos que en la novela *Las Devastaciones*, el antropólogo e historiador Carlos Esteban Deive resume, con el uso de datos del Archivo de Indias y de las diversas relaciones históricas compiladas por Emilio Rodríguez Demorizi, lo mismo que de la formidable documentación sobre ese período recopilada por J. Marino Incháustegui, una visión de la vida social del momento en el que el gobernador Osorio ataca, destruye y traslada la gente capitaneada, principalmente por el rebelde Hernando Montoso, por sus acciones comerciales con los rescatadores, ingleses, flamencos y franceses (*Carlos Esteban Deive, Las Devastaciones, ediciones de los Premios Siboney, Santo Domingo, 1979*). Es por tanto bien cierto que la cultura del hatu tuvo sus propias características, las que se extendieron por toda la zona ganadera, y generaron un carácter valiente y aguerrido en el protodominicano. Aun con los aislamientos producidos por las medidas osorianas, florecerían las repeticiones y los cambios y conceptos sobre elementos populares del entretenimiento y la religión misma. Estos aislamientos llevaron consigo el germen anterior y se reprodujeron en algunos casos festiva y religiosamente, sin que hubiese manifestaciones culturales consideradas “puras” en lo popular, el compadrazgo entre ellas.

Los aislamientos no debieron cercenar la vida lúdica, con tan poca referencia relativa a zonas rurales en este período, en el cual,

sin dudas, en las zonas urbanas hubo actividad literaria, modelos hispanos pobremente continuados, como el del carnaval y el carnaval de aguas, de orden intelectual al modo europeo, de cara a lo que se hacía en la colonia y para la colonia.

El traslado de pueblos afectó notablemente la vida cotidiana de los lugareños, puesto que la cultura comporta cierto orden establecido para el desarrollo de la vida cotidiana. Dejar atrás el ganado, las pertenencias, e iniciar el éxodo de una nueva vida a partir de 1605 y 1606 haría más necesaria la vida de relación y protección. El método debió hacer más fuertes los compadrazgos. La evidencia de que no todas las zonas devastadas quedaron desiertas está representada por familias que buscaron otros linderos o se quedaron en sus lugares de habitación y establecieron nexos rápidamente con los bucaneros que comenzaron desde la isla de la Tortuga a recuperar en parte y a hacerse dueños del ganado abandonado y de los predios agrícolas. Se afirma que el rebelde Montoro huyó hacia Cuba, radicándose allí, donde siguió su labor como rescatador y contrabandista.

Este espacio de la cultura dominicana es casi desconocido y ha sido estudiado por Manuel Arturo Peña Batlle en su notable obra *La Isla de la Tortuga*. El cambio significó un retraso cultural en cuanto a las relaciones de los habitantes de la costa norte con gentes provenientes de otras sociedades avanzadas, como las europeas.

El contrabando y la relación con los países europeos se mantuvieron muy ligeramente con un comercio oculto como antes de las devastaciones. La estampida no fue tan total, sino que algunas familias negadas al traslado permanecieron compartiendo con los bucaneros y se adaptaron al sistema ya en desaparición pese a las nuevas villas ganaderas, como Bayaguana y Monte Plata, donde, como hemos señalado, la crianza de ganado se relacionó con aspectos religiosos importantes, como las ofrendas al Santo Cristo, y toda una cultura relacionada con la ganadería, el hatu mismo y las procesiones, romerías y promesas, motivos hispanos que se

mezclaron rápidamente con muchas de las expresiones africanas, conformando al través del hato una red de distribución de creencias ya híbridas.

## La libertad festiva y el compadrazgo

La libertad festiva de la sociedad colonial y del esclavo era muy destacable. La vida de los esclavos del hato estaba marcada por las fiestas sociales, en las cuales entraban los mayordomos y a veces los dueños del negocio. Para una buena información sobre la vida festiva vale revisar los datos punitivos del *Código Negro* de Emparán, nunca aplicado, pero fuente de gran valor para conocer, tras las prohibiciones y ordenamiento de la sociedad negra, no sólo las características sociales del momento, sino las fiestas y formas lúdicas.

Mediante las festividades que llevaban a cabo las cofradías y las hermandades, los elementos de la *criollidad*, si así puede llamarse, se afincaban y se hacían fuertes. Un elemento clave ya analizado, incorporado por el catolicismo, es el compadrazgo, mediante el cual los compromisarios alcanzaban un rango de familia y tenían obligatoriedad filial. Ejemplos de compromiso religioso serían fiestas como las del Espíritu Santo, de las cuales la hermandad de los Congos de Villa Mella es aun portadora, o la Hermandad de Toreros de Bayaguana, o bien la fiesta de La Sarandunga banileja, producto de la adoración a San Juan Bautista, ligada al hato ganadero y a la emigración de los habitantes fronterizos en el momento de las rebeliones de esclavos de la parte occidental, a finales del siglo XVIII.

El siglo XVIII es el siglo de las refundaciones canarias, algunas fracasadas y otras exitosas, pero igualmente es el siglo en el que las pieles que se venden a la parte occidental generan una gran riqueza desconocida en el siglo anterior. Oficios como el de tablajero,

montero, vaquero e intermediario, completan una vida rural en ocasiones seminómada, producto de las viejas formas de cacería de ganado cimarrón heredadas del momento de las devastaciones. Desde otro punto de vista, la presencia de inmigrantes canarios dentro de políticas de repoblamiento, es un soporte claro a la agricultura, y aunque muchas familias emigraron de los puntos clave de fundación inicial, se concentraron en ocasiones en el centro de la Isla, donde el factor de la tierra abundaba, como sucedió en algunos puntos del Cibao. Vale señalar que estas fundaciones no fueron del todo exitosas y que en muchos casos la muerte y la falta de protección afectaron notablemente a los colonos. Según datos aportados por Vicente Hernández González (op. cit.), un ejemplo claro de que las migraciones del XVIII fueron soporte y sustento de las posteriores fue la decisión de las autoridades de ordenar desde 1711 el uso de terrenos ganaderos en el Cibao, para sembradíos agrícolas. Más preciso es el hecho de que, ya en 1783, territorios ligados a Santiago y a La Vega, como lo fueron los hatos de la jurisdicción de La Vega, serían dedicados al cultivo de yuca y producción de casabe.

## **Criollo y mestizo**

Para nosotros, el criollo, visto como resultado del mestizaje, emerge ya con su completa idiosincrasia desde el siglo XVIII. Había estado marcado como una posibilidad en los enfrentamientos del XVII contra las propias autoridades españolas y en posteriores defensas fronterizas donde el arma blanca tuvo presencia casi libertaria.

Definimos al criollo como el portador de nuevos valores sociales que resultan de la correlación con el medio cultural donde

las necesidades de adaptación son resueltas con fórmulas culturales producto de esa misma adaptación. El XVII en sus inicios vio nacer el núcleo de valores novedosos y opuestos políticamente a la Corona, con la economía producto del contrabando, el corsarismo, el hato ganadero productor de pieles. Sobre las necesidades de la creciente sociedad en rebeldía, también se conformaron maneras de construir las creencias religiosas, adaptándolas al interés no de la corona, sino de los creyentes. Católicos y creyentes no tan católicos inventaron una religiosidad que iba a favor de ellos y no de los pocos curas que habitaron la parte oriental de la Isla ni de los prelados que administraban los dones de la salvación, cuando en aquellos momentos la cultura era un amasijo de necesidades. Entonces las bases “compadras” fueron una base indiscutible.

1.  $\frac{1}{2} \times 100 = 50$

2.  $\frac{1}{2} \times 100 = 50$

3.  $\frac{1}{2} \times 100 = 50$

4.  $\frac{1}{2} \times 100 = 50$

5.  $\frac{1}{2} \times 100 = 50$

6.  $\frac{1}{2} \times 100 = 50$

7.  $\frac{1}{2} \times 100 = 50$

8.

9.

10.

11.

12.

13.

14.

15.

16.

17.

18.

19.

20.

21.

22.

23.

24.

25.

26.

27.

## CAPÍTULO XII

### ALGUNAS MATRICES FORMATIVAS DE NUESTRA VIDA CULTURAL

Creemos y así lo hemos señalado antes, que la matriz de la cultura dominicana de hoy tiene mucho que ver con los modelos que fueron consolidándose durante los finales del siglo XVII y la fijación de costumbres ya comunes en el siglo XVIII.

Siguiendo las citas de Foster, para muchas de las expresiones hispanoamericanas relacionables con la cultura hispánica, podemos identificar muchas modalidades culturales que en la isla de Santo Domingo se presentaron con modificaciones locales. La lista es larga.

El uso del instrumental de madera, y de la madera para la confección de casi todo el ajuar rural es significativo. Las artesanías y mobiliario de madera, como sillas y tejidos de varios tipos, tales como árganas, esteras, sillas de montar, espuelas, estribos, baquetas, cuchillos de mango transparente, tienen un toque andaluz y canario; lo mismo que artefactos de cocina como ollas de barro, tinajones, “molenillos” o molinillos y todo lo relativo al ajuar campesino, el cual crece a partir de mediados del XVIII y de la presencia fundacional canaria, tan poco estudiada.

Al revisar el mobiliario del hatero, todos los cronistas nos señalan el mínimo mobiliario del mismo. Es sin dudas la inserción de los canarios del siglo XVIII la que viene a modificar muchas de las costumbres mobiliarias locales. Por una parte, la casa canaria no es precisamente igual que el bohío simple del hatero, hecho para una estadía provisional. Agricultura y haterismo son formas culturales diferentes, asentadas en modos de trabajo diversos. Con las familias canarias y la presencia del grupo como núcleo familiar, con la aparición de un campesinado estable, nada móvil, se instala el uso de objetos de la vida cotidiana también estables. El más importante sería el mobiliario y todo el ajuar casero, dentro del cual entran igualmente algunas formas heredadas de la vida indígena desaparecida, como las vasijas, menaje, coladores y cucharas de calabaza e higüero, los recipientes para el transporte de agua y para su conservación, y la fundamental hamaca. Pero entre las aportaciones canarias estarían los camastros de fibra tejida, los colgantes de techo para evitar que las ratas agredan los alimentos, las “cantaderas” para organizar ciertas vajillas rústicas, el uso del higüero (jigüera) para limpieza del arroz, así como otros elementos en lo relativo a la vida religiosa. Dentro de estos usos se conserva en ocasiones la fabricación de cerámica de barro con el sistema indígena del enrollado y las vasijas en forma de tinajas pequeñas para cargar y conservar agua, todavía usadas en Canarias. La alfarería casera toma enorme importancia durante este periodo en los alrededores de la villa de Santiago, manteniendo una tradición que se alarga hasta nuestros días.

Foster hace mención de muchos objetos comunes a la vida campesina que son parecidos en varios puntos de América. Haremos un recuento muy resumido que incluye no solo los elementos ergológicos de la cultura, sino algunos que tienen que ver con la ritualidad.

La cordelería fue un modelo clave y necesario. Las fábricas de andullo necesitaron, lo mismo que las bestias, de variados modelos

de cordeles. El tabaco, cultivo incrementado por los canarios durante el siglo XVIII, incentiva este quehacer, por cuanto las bestias y animales de tiro necesitaron de sogas, cuerdas, para el empaque y traslado del mismo, lo que obligó al uso de la yagua de palma como envolvente para el andullo y para el traslado, donde la petaca fue elemento de interés. De modo que la cabuya, planta usada por los aborígenes, alcanzó durante estos años un más intensivo cultivo. La cana forma parte de la cestería criolla, de la que el sombrero y las canastas para el transporte son fundamentales en sociedades que ya se basan en el sedentarismo agrícola. La “java”, como aún se le llama en Canarias, o sombrero de ala muy ancha, es adaptación del sombrero de menor tamaño. La ropa, en general de colores claros, es poco variada en sus estilos. Al describir la vestimenta rural de la época en España, Foster afirma que elementos tradicionales del vestido español son, sin dudas, “las faldas de vuelo completo, a menudo con pliegues, que se llaman “enaguas y refajos”. La tapada o paño sobre la cabeza conformaba parte del atuendo antillano, lo mismo que el turbante o paño atado para evitar el sol, de posible origen africano. En algunas gráficas dominicanas, es común el pañuelo atado y sobre el mismo el sombrero. Existe un dibujo del General Pedro Santana, de perfil, con este atuendo que era común a todas las Antillas, tanto para hombres como para mujeres. Era común y de procedencia africana el llamado “babonuco”, para asentar sobre la cabeza el peso de la vasija de agua o de líquido, modelo que los grupos africanos difundieron en muchos puntos antillanos y americanos. Una ligada al sombrero masculino y sus signos es el saludo y la forma del uso gestual del mismo signo que parece tener origen andaluz. Prenda de características sociales, el sombrero no fue solo un aditamento para cuidarse del sol o de la lluvia, sino para las saluciones, descubrirse y mostrar duelo y, en la parte lúdica, como lo señalan algunos cronistas, funciona como objeto ligado al baile, al saludo político y a otras formas de expresión.

Cuando los españoles llegaron a América, encontraron el huso o volante para extraer hilo del algodón, aunque paralelamente este objeto era en realidad conocido en Europa, donde el mismo, junto con la rueca, era elemento clave del tejido en la península. Al parecer, en el sur de la Isla, el huso tuvo vigencia hasta hace muy corto tiempo, ya que se usaba en el sitio de Juan de Herrera, en San Juan de la Maguana. Hay fotos del autor de este libro en el Museo del Hombre Dominicano, en algunas de las exhibiciones, lo mismo que hay husos precolombinos de varios calibres, es decir grosor, en las exhibiciones de la llamada “cultura taina”.

Foster señala que las técnicas de acarreo se encontraban “poco desarrolladas en el Nuevo Mundo”, y que la importancia de la introducción del burro como vehículo de carga y transporte resultó sumamente importante. “El burro causó una gran revolución en el transporte de la gente y de los productos”. La llevada a los “puertos” de la producción agrícola se hacía en burro. Recordemos que los llamados “puertos” no eran zonas marinas, sino espacios culturales donde la gente se reunía para vender las producciones del conuco. Como trasplantes “directos de España” se cuentan las carretas, los yugos, el arado tardío para Santo Domingo, junto a los asnos, las mulas y mulos. Con este tipo de transporte llegan las angarillas hechas de madera para el transporte de leña y objetos pesados y, en los trapiches, la carga de caña de azúcar, mecanismo que aun puede verse en el sitio de Hato Mayor, llamado El Coco, donde funciona o funcionaba un viejo trapiche tirado por bueyes y mulas. La técnica puede verse igualmente en muchos de los campos de Haití, donde el trapiche continúa siendo un objeto importante de la cultura.

Las celebraciones de fiestas santorales conformaron, desde los inicios del mestizaje, puntos importantes de hibridación. Las mismas surgieron como parte de la conquista y de la organización de las cofradías, y alcanzaron en lo visual y lo musical importantes variantes, según fuesen los lugares de celebración. La africanización de

muchas de ellas se produce desde el mismo nicho colonial, o bien como parte de la vida cotidiana de poblaciones de origen africano y haitiano que se asentaron en muchos lugares a partir de la abolición de la esclavitud por el presidente haitiano J. P. Boyer, cuando repartió pobladores africanos y descendientes de estos grupos en varios lugares del país, pero fundamentalmente en las afueras de la ciudad de Santo Domingo y el actual San Cristóbal, llamado entonces Partido de los Ingenios, por la cantidad de trapiches que había en aquellos lugares. A partir de estos repartimientos, se incrementa mucho la hibridación. En el sur de la Isla, la presencia africana tuvo importancia capital debido a la presencia de ingenios, a diferencia del centro del Cibao, donde la agricultura produjo un minifundio que terminó siendo de cultivo intensivo. Vale la pena estudiar a fondo las vías de estas influencias africanas, por cuanto hemos negado en mucho que la presencia haitiana haya tenido influencias básicas sobre la cultura dominicana de hoy.

### **Algunos rescates**

Siguiendo la línea que nos permite rescatar algunos puntos ya consolidados durante el siglo XVIII están las creencias y supersticiones, que desembocan en acciones. Las peregrinaciones fueron y son un elemento que emerge como parte de las creencias católicas y se expresan con pasión en santuarios y zonas donde se supone que las apariciones de santos son frecuentes. Las procesiones rurales, peregrinaciones y visitas a lugares considerados sagrados tienen en las cofradías negras y mulatas, más que en las pocas integradas por blancos, una base importante.

A las tradiciones católicas se unen desde temprano las africanas, mezcla que genera el llamado vudú dominicano, en el que las

entidades son en verdad las de origen yoruba y las que el dominicano ha incorporado. Carlos Esteban Deive hace el señalamiento de estas diferencias en su obra *Vudú y Magia en Santo Domingo*, la investigación más exhaustiva sobre esta religión heredada del sistema de creencias de orden dahomeyano.

Vale citar a Deive sobre la identidad de los luases o seres que integran el vudú dominicano. Pese a las afirmaciones del año 1946, externadas por Enrique Patín Veloz, que asegura la presencia de un vudú local, todas las citas sobre el tema obligan a pensar en la llegada del vudú a la parte española de la isla de Santo Domingo desde la parte occidental, donde la presencia de los esclavos lo convirtió en tal con el uso de los santorales católicos para identificar entidades africanas.

Como bien señala Deive en la obra citada, “El vodú dominicano rinde culto al igual que el haitiano a Dios y a divinidades inferiores, divinidades intermediarias y ancestros actuantes entre Dios y la sociedad practicante. Por sus características, es realmente una religión, con creencias, culto y parafernalia. Actuando como depositario de los intermediarios, en el vudú son sustituidos por nombres locales, y llegan a ser considerados como intermediarios o luás no solo los santos católicos que representan figuras primordiales como San Elías, San Carlos y otros, con nombres, como Barón Samedi o Candelo Sedifé, sino que en la confección de las llamadas divisiones, el vudú dominicano ha ido incorporando seres locales como la cacica Anacaona, y personajes de la vida cotidiana dominicana, entre los cuales hay numerosos luás aborígenes como Mencía, Guacanagarix, Guarionex, Caonabo y otros, lo que revela las diferencias del vudú actual dominicano con el procedente de Haití.

Las creencias y tradiciones llegadas de las relaciones castizas son elementos que han estado funcionando igualmente en culturas que España hereda. La luna es elemento de orden cultural que determina el ciclo menstrual, costumbre que aún se mantiene, y al que

se llama precisamente de este modo. También la agricultura tiene relaciones con los ciclos de la luna. En la tradición dominicana, la siembra no debe iniciarse durante la luna nueva, porque el fracaso puede ser seguro. Siguiendo elementos que son también comunes a la herencia hispana, citemos los relativos a las restricciones alimenticias. Durante la preñez, hay alimentos tabúes, y existen los llamados “antojos”, productos del deseo de la preñada de comer algo que por fin no logra y entonces el deseo deja su marca sobre el infante. En el caso de costumbres que influyen en la preñez, los dominicanos, en algunas zonas rurales, creen que el llamado “concón”, la costra de arroz que queda en el caldero luego de cocido el mismo, produce dificultades y “pega la placenta”. Muchas personas creen que al vientre terminado en forma oval y alargada responde a la presencia de niña y el totalmente redondo al de niño. San Ramón Nonato y San Pascual Bailón protegen los partos. El ombligo es signo de vida cuando lo guardamos y tenemos como un amuleto, y posee fuerzas elementales que permiten que, teniéndolo, se pueda domeñar al propietario. La frase dominicana “lo tiene cogio por el ombligo” revela la creencia de que el ombligo tiene que ver con el manejo de la voluntad del otro. Sobre las creencias en fuerzas ligadas al desarrollo de la infancia, el “mal de ojo” es la más poderosa.

De España viene la creencia de que colocar los santos de cabeza puede producir resultados cuando se hacen peticiones, e igualmente la idea de que el pan trabado con un clavo en el dintel de la entrada de la casa anima la posibilidad de obtener los alimentos de cada día. Dentro de las creencias heredadas de África, el guangá o paquete mágico funciona como un amasijo de suertes que puede cambiar y hacer el daño sobre el destino de una persona. Su composición parte de conocimientos del uso del mal para afectar a un enemigo. En muchos casos la adivinación y los “trabajos” de orden material, dan a las expresiones venidas del ritual o los rituales africanos enorme potencial en los centros urbanos, mientras

que en los rurales la religión poseyó las características cofráticas de origen. Con la introducción del azúcar como producto industrial y la nueva presencia negra, se han transformado algunas de las más tempranas bases formativas de los dominicanos.

Fajar al niño, fajar a la madre, hacer de la cuarentena elemento de cuidado de la parida, con alimentación que durante cuarenta días se basa en una dieta de sopa de pollo y de alimentos suaves, es común en Santo Domingo y más aún en las zonas rurales. Antes se cambiaban con frecuencia vestimenta y sábanas. Los abigarrados nombres familiares, es decir, el conjunto de más de un nombre, ha sido la herencia de la vieja alta sociedad hispana que, según Caro Baroja y el propio Foster, acumulaba nombres en secuencia como elemento distintivo de alcurnia. La costumbre pasa a América, donde aún, en algunos casos, se mantiene. En el caso dominicano, hasta muy entrado el siglo XX, los niños tenían por lo menos dos o tres nombres. En el siglo anterior había mayor acumulación. Un caso que llama la atención es el del libertador Simón Bolívar, quien fue bautizado con el nombre de Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar Palacios y Blanco.

En la isla de Santo Domingo se reputan como herencias los juegos “de marido y mujer”, los juegos del “cocinao” y el juego a “papá y mamá”, comunes a la época de la infancia. En todos estos juegos, la muñeca figura como un elemento clave. Las niñas juegan a las muñecas. Como bien señalan Deive y Metraux, algunos juegos económicos tienen que ver con la herencia africana, como el llamado “san”, modelo comunitario que consiste en escoger un número y entregar cada mes hasta el que ha sido seleccionado para recibir la suma acordada. Pero el san tiene visos de rifa, porque un jugador puede “sacarse” el san, lo que implica recibir el conjunto del dinero antes de lo establecido.

Las cruces en los caminos anuncian velaciones, ritos, muerte o bien festividades de orden religioso. En el siglo XX la variante de marcar accidentes del camino parece completar estas expre-

siones. El uso de papel vejiga de colores diversos está igualmente documentado en Andalucía, donde al parecer el ritual de adoración a la cruz tiene más importancia que en América, con excepción de la República Dominicana, donde la cruz de mayo sigue siendo un punto de enorme importancia en el quehacer religioso popular.

El rapto fue en América una respuesta a la negativa de los padres a conceder la mano de su hija. En lugares donde las extensiones de terreno eran grandes y notable la presencia de los religiosos, se acudió al rapto con la idea de boda luego. Pero no era lo común, por cuanto la idea negativa y pecaminosa sobre el concubinato regía en la iglesia. En toda la historia amorosa hispanoamericana, el rapto ha sido motivo de numerosas escenas de muerte y de dramatismo. En las etapas del noviazgo, la petición de mano podía ser, como lo era en los campos de Santo Domingo, labor de un intermediario. La declaración de amor tenía varias vertientes: la del regalo, la del piropo, la del envío de un mensaje con algún conocido, la del papelito con la idea del enamorado. “Hacer esquina” en el caso urbano, se refería al “estacionamiento” del enamorado en algún lugar cercano a la vivienda de la novia, evitando ser visto por los familiares de esta. Todavía en los años 50 del siglo XX, hacer esquina era una suerte de actividad que por repetitiva denunciaba los intereses del enamorado frente a las personas del barrio mismo. La noticia con frecuencia llegaba a los padres. El desenlace podía ser de rechazo, tanto de los padres como de la pretendida, o bien de los padres y no de ella. Finalmente, en una especie de acuerdo marcado sobre la insistencia de los enamorados, los padres accedían a que el pretendiente se acercara a la casa y expresara sus deseos, “legalizando” las relaciones y demostrando sus “buenas intenciones” frente a la pretendida. En la zona rural se utilizó, como en muchos pueblos de España, el don o regalo del novio, también llamado prenda. Vale recordar que en algunas poblaciones de África occidental, este don ya existía, y el ñame

era, en la mayoría de los casos, uno de los dones que el novio prometía a la novia, lo mismo que posiblemente el conuco donde este garantizaba la producción.

El “entierro de angelito” está documentado en la tradición hispánica desde el siglo XIV, muy principalmente en la zona pirenaica. Es uno de los rituales de más fervor por un lado y de más importancia lúdica y ritual por el otro. Aunque extensamente practicado en toda América, el llamado “entierro de angelito” ha sido una de las expresiones híbridas más socorridas por la sociedad mulata desde la colonia misma. Sus características comportan una forma de festividad que fue acogida durante varios siglos por las comunidades rurales, entre las cuales el elemento africano y el hispano se complementan. En España, la música que sigue a la procesión del entierro está interpretada por instrumentos populares y, en algunos lugares, las fiestas o la festividad resaltan como una manera de orden religioso y popular que incluye bebidas y alegres expresiones dentro de lo que debería ser, para nosotros, un momento de recogimiento. En lugares diferentes, el entierro conforma un modelo diferente. La música acompaña al cadáver del infante muerto, el que está colocado sobre una mesa cubierta con flores blancas y cuatro cirios. La música está ubicada alrededor del cadáver. En las Antillas se usan instrumentos locales, como lo revela el famoso cuadro del pintor puertorriqueño Francisco Oller, llamado *El Velorio*, analizado de manera magistral por Luis M. Álvarez en su trabajo *Música y Tradición Mítica en el Velorio de Francisco Oller*.

La idea fundamental es que en la infancia temprana el niño o la niña no tienen pecados. Son en verdad puros y sin máculas en sus acciones. Por lo tanto, la muerte es celebrada como un paso de gran valor al más allá, ya que el cielo espera a los angelitos sin rechazo alguno y la celebración es parte de una despedida. Durante el siglo XIX, el inocente era llevado al cementerio o al lugar de enterramiento luego de varios días de festividades. En sus trabajos sobre el caso, Deive señala que en ocasiones las festividades se

alargaban más de la cuenta, y se extendía la fiesta hasta que ya era imposible mantener incorrupto el cadáver. Como señala Foster, en muchos puntos de España, pero principalmente en el sur, músicas locales como la jota eran interpretadas y bailadas en el velorio. Sobre esta afirmación existe un dibujo de Duvillier –quien acompañara a España al pintor Gustavo Doré–, en el cual un grupo de jóvenes ejecuta una jota aragonesa frente al cadáver de la criatura. El entierro de angelito con música y baile ha estado muy extendido en las zonas rurales de Sudamérica. Vale señalar que en cada país la música que acompañaba al “angelito” era diferente, es decir, que no existía un canto ritual o de velación específico. En Santo Domingo, era música de fiesta, de fandango, en Puerto Rico y Jamaica lo mismo, pero como bien señala Oller, en algunos momentos se identifica, por ejemplo, un vals.

Elementos culturales ligados al nacimiento y desarrollo biológico parecen provenir de viejas costumbres de orden medieval. Siempre la fecundidad, el cuidado de la mujer en su etapa reproductiva y puntos tales como la presencia de la muerte, aluden a las características del parto y las parteras. El oficio fue desarrollado en América y en Santo Domingo relacionándolo con las creencias africanas en plantas locales que aseguraban, con su uso, un mejor parto. Las infusiones y “friegas”, o sea, los remedios para mejorar dolores eran comunes y alcanzaron en la cultura dominicana mucha importancia. Los alimentos ácidos se descartan en ciertos ciclos de la vida juvenil. Las promesas de parto son muchas, y en ellas entran los santos y las oraciones que invocan a San Ramón Nonato, Santa Ana y otros santos, los que a veces son colocados de cabeza para el llamado. Recordemos la letra del merengue, ya no para parturientas sino para enamorados:

*Tengo a San Antonio puesto de cabeza,  
si no me busca novio, nadie lo endereza.  
Palo, palo, palo, palo bonito pa lo e...*

Todas estas influencias alcanzaron en la cultura dominicana expresiones y transformaciones locales. El mencionado “mal de ojo” alcanzaría el nivel de leyenda. La persona afectada por esta enfermedad espiritual era rechazada y lo es, usando para el niño el azabache, ya en colgante, prenda o amuleto. Localmente, es común la creencia de que el mal de ojo no es un fenómeno del cual quien lo porta es culpable. Para muchas personas, sobre todo de las zonas rurales, se trataba de un castigo venido del más allá debido a hechos negativos de familiares o personas que en otras vidas tuvieron acciones reñidas con la bondad y el cuidado de las mejores formas morales. El mal de ojo puede afectar no solo al niño, sino también a los animales y plantas. Se cree que cuando una persona posee este don negativo, cuando elogia la belleza de algún ser vivo, lo marchita y produce su muerte. Los escapularios y promesas, así como las peregrinaciones a lugares considerados santos y milagrosos son parte de la tradición dominicana. El elemento religioso popular alcanza zonas de creencias en el “milenarismo” y, en toda la vida dominicana, el cristianismo ha sido la base de lo milenarista. Se puede afirmar que la nueva llegada de Cristo, predicada por las religiones de este orden, es una especie de matriz importante para el establecimiento de figuras del milenarismo, como es el caso de Palma Sola, ampliamente estudiado por sociólogos y antropólogos dominicanos como Carlos Esteban Deive y Lusitania Martínez, entre otros. A estas expresiones culturales habría que agregar los lugares cavernosos en donde los altares reclaman una presencia divina y donde según la tradición se producen milagros. Vale decir que las personalidades que generan milagros son muchas, según cada creencia, y van desde el papá bocó de origen haitiano hasta personalidades conocidas como “santas”, como Elupina Cordero, milagrera de la parte este del país, y otros tantos elementos que se mezclan con el uso de recursos tanto vuduísticos como espiritistas y cristianos.

El amuleto, del cual es parte el escapulario, lo mismo que otros elementos como el diente de leche, las cenizas del difunto, los cabellos y el ombligo reseco, se remontan a costumbres tanto africanas como hispánicas. El modo de nacer es fundamental para determinar la suerte del recién nacido: si se hace de pie, la vida será principalmente positiva para el nuevo inquilino terrenal; si se nace mellizo, según la tradición africana del occidente de aquel continente, no habrá daño de la brujería sobre ninguno de los nacidos, conocidos en la tradición haitiano-dominicana como “marassas”.

La culebra es un elemento que se manifiesta dentro de la concepción religiosa del dominicano en sus aspectos afro y cristiano. En el caso cristiano refiere los anatemas bíblicos conocidos. Progenitora del pecado, ha sido por siglos despechada y considerada animal cuya presencia es rechazada. La tradición cristiana la maldice, lo mismo que la tradición bíblica. En el caso de la influencia africana, la culebra entra en la tradición como una forma vital de las potencias divinas encarnadas en ella, primer elemento del vudú descrito por el cronista Moreu de Saint Mery, ya en el año de 1780, en el volumen dedicado a la parte francesa de la Isla, con el título de *Descripción de la Parte Francesa de Santo Domingo*. Es muy posible que el vudú entrase a la parte española antes del año en el que el autor publica su obra. La presencia de esclavos escapados de la parte occidental de la Isla, como es el caso de los llamados “negros mina”, asentados en la margen oriental del Ozama, dan razón para pensar que otros grupos buscaron, como se afirma, lugares donde la vida fuera menos violenta que en las plantaciones del occidente. Vale recordar los importantes hechos bélicos ocurridos en el siglo XVII, relatados por Oexmelín en su estudio sobre la Isla de la Tortuga, donde se describe el desorden que hasta cierto punto primaba en las tierras devastadas ya en 1605 y 1606 por la corona española...

Como señala Carlos Esteban Deive, en su estudio titulado *El Negro*, publicado por el Museo del Hombre Dominicano, 1978,

la posterior hibridación del vudú con el espiritismo generó formas nuevas de interpretación. Damballah wedó, la serpiente acuática o habitante de las aguas, conforma una divinidad totalmente opuesta a la versión bíblica. Y tiene gran importancia dentro del creciente e influyente vudú dominicano, aunque no sea la base de una religión ofiolátrica, sino parte del complejo cuadro de los dioses africanos. Vale señalar la apuntación de Saint Mery de que los llamados “petró” son incorporados a la religión vuduista por un negro o descendiente de negro de la parte española, lo que podría implicar que en la parte oriental, y ya en 1750, se practicase en el este del territorio algún ritual con características vuduistas.

Sobre las creencias en la serpiente como dañina y dado el hecho de que la misma se alimenta de proteínas como el huevo y ciertos roedores, el dominicano aplica las condiciones de malignidad del animal como rastreador de pollitos y de huevos, y en ocasiones como chupador de la leche de las recién paridas cuando duermen, para lo cual coloca en la boca del infante su cola a modo de entretención. En parte de la tradición urbana y rural dominicana, la culebra representa el pecado.

Modelos locales como los del piropo tienen un origen hispánico, y fundamentalmente andaluz, lo mismo que muchas de las adivinanzas, las cuales adquieren el mestizo sabor local y del mismo modo el uso del lenguaje rural y urbano, según sea el tema. En el texto *Adivinanzas dominicanas*, Emilio Rodríguez Demorizi publica numerosas de las recogidas por Puig, muchas de las cuales tienen un profundo sabor renacentista. En ellas se usa la cuarteta asonante y octosílabo en grandes proporciones. El caso específico del piropo callejero alcanza niveles de gracia dominicana:

*Adiós corazón de andullo.  
Que todo lo mío es tuyo:  
Hasta el capullo.*

En lo que considero una flor de la gracia del piropo, cito el que escuché una tarde en la calle del Conde de boca del poeta José Martínez Conde, al paso de cuatro bellas mulatas:

*Señoritas,  
no sabía que las tres divinas personas,  
fueran cuatro.*

Sobre el piropo urbano y el campestre hay poca recolección, aunque para la identificación de nuestro folklore existen obras como las de Flérida de Nolasco, Rodríguez Demorizi, Edna Garrido de Bogs. Primaba en estos juegos la relación sencilla y sin malicias. Las muñecas de trapo, obras artesanales conseguibles en los mercados, animaban una producción local para gente pobre que fue suplantada por el celuloide y los plásticos.

Amores a escondidas y chaperonas fueron parte de la vida erótica, tan controlada como controlable en las zonas urbanas. Un intenso concepto de la moral daba cabida a las escapadas y a las citas distantes de los hogares y los sitios campestres. En el aspecto de la vida barrial, las veladas, la declamación y las dedicatorias de poemas y canciones adquirieron en cada punto de América y, desde luego, en la isla de Santo Domingo de habla española, gran importancia. Frente a las imposibilidades de conseguir el sí de los padres, la idea del rapto florecía más en los campos que en las urbes. La frase “Fulana se fue con Zutano”, causaba más que admiración, curiosidad. El machismo, fórmula fundamental del dominio político y social desde la colonia, se consideraba como punto de partida social.

Como bien señala Foster, para la sociedad hispánica “las normas del rapto y el empleo de correveidiles, que son comunes en España y en América, representan, probablemente soluciones independientes para los problemas comunes, en muchos casos reforzados por la difusión real de las costumbres del viejo mundo

en el nuevo” (Foster, en *Cultura y Conquista*, Editorial UV, México 1985).

Una de las obras más vivas y coloridas del folklorismo nacional es la de Ramón Emilio Jiménez, titulada *Al Amor del bohío*, en la que se concretan al modo criollo buena parte de los temas antes mencionados, destacados como variantes y formas creativas de nuestra cultura. Ya hemos señalado la concreción de muchos de estos temas como producto de un largo trayecto colonial. Desde las llamadas “Devastaciones de Osorio”, cuando en dos ocasiones la Isla sufrió la ruptura de la unidad criolla naciente, la sociedad dominicana temprana recibiría, dentro del desorden colonial que significó el siglo XVII, las influencias de numerosas maneras de entender el ámbito social por los gobernantes hispanos. Hemos señalado que, a nuestro juicio fue en los finales de mediados del XVIII cuando comenzó a consolidarse la identidad cultural criolla de la parte oriental de la Isla. A ello contribuiría el tratado de Ryswick de 1697, que daría cierta paz en relación con los enfrentamientos de franceses, bucaneros y filibusteros, con los representantes de la corona española. Sobre esta realidad, vale en mucho citar a Oexmelin, fuente primordial para entender por qué la inestabilidad era el elemento clave de la Isla, luego de que fueran convertidas en villas alejadas de la costa las devastadas Bayajá, Puerto Plata, La Yaguana y Montecristi, primer jalón devastador. La guerra y los enfrentamientos entre los habitantes de la Isla Tortuga y las autoridades españolas marcaron momentos de tensión alejados de elementos culturales formales. El siglo XVII terminaba con cierto abandono de las tierras devastadas, donde el bucanerismo se había hecho fuerte. Las ideas de Oexmelin sobre este proceso, en el que la pobreza de los representantes de la corona era tal que los monteros y combatientes no usaban de la pólvora, sino de las lanzas, remiten a pensar en una sociedad que aparte de semoviente, no era totalmente apta para dedicarse a juegos y formas lúdicas muy estables, aunque nunca la presencia hispánica se olvidara de sus

características formas en la zona urbana, disminuida y carente de ayudas. Podemos hablar de un aislamiento que permitió a los pueblos y comunidades iniciar un proceso de desarrollo local de versiones muy diversas de la vida y de los modelos de supervivencia.

Al describir los enfrentamientos entre españoles y bucaneros, el médico holandés señala que ya a finales del siglo XVII el bucanerismo había descendido, y en su descripción del oficio bucanero se refiere a la gente de la parte oriental de la Isla, señalando la presencia de lo que llama “bucaneros españoles”. Aunque algo confuso con la definición, el autor describe con precisión el desperdicio de reses y, en el caso de los franceses y bucaneros de otras nacionalidades, la diferencia en el proceso de la caza, lo que sirve para definir cómo fue luego, cuando Francia consolidó su poder esclavista, la manera de actuar con la que los monteros que mataban ganado para vender corambre a los habitantes del Saint Domingue francés.

Este tipo de cultura fue luego fundamental dentro del llamado hato ganadero, pero igualmente funcionó como una actividad independiente en muchos casos, cuando el montero, descrita ya su actividad en otro lugar de esta obra, funcionó por sí mismo. En el desarrollo caballar, el mulo se convirtió en el principal elemento de transporte y, para la caza, el caballo fue el elemento que estuvo representado en principio por la organización basada en lanceros, ya consolidada en el siglo XVIII.

Vale citar a Oexmelin para tener una idea del mundo bucanero y de las diferencias de “estilo” entre los habitantes locales y los que incursionaban desde la isla de La Tortuga en búsqueda de carne salvaje. La pólvora y los fusiles eran el arma preferida por los extranjeros, no así el sistema de los habitantes locales.

“Los bucaneros españoles, que se llaman entre sí “matadores” o “monteros”, cazan de un modo distinto que los franceses. Ellos no se sirven de armas de fuego sino de lanzas y de hoces. Tienen jaurías, como los franceses

y se hacen acompañar de dos o tres criados que animan a los perros. Cuando encuentran un toro lo acosan hasta una pradera donde el matador, que se encuentra allí a caballo corre a cortarle el corvejón, después de lo cual lo mata con su lanza. Es muy divertido ver esta cacería, pues además de que esa gente es muy diestra, hacen muchas ceremonias y rodeos, como si quisieran realizar la corrida del toro en presencia del rey de España. Pero esos animales hacen reventar los caballos, hieren y matan a muchos hombres”.

La frugal alimentación del montero, o al parecer del hatero y sus hombres, se describe como más y mejor que la del bucanero francés. Son más expertos en quitar los cueros de la bestia, y “se sirven de caballos para transportarlos”. Se refiere a la zona donde se llevan los cueros para agruparlos. En cuanto a la alimentación apunta que “preparan sus comidas con más delicadeza y no comen nunca la carne sin pan o sin casabe, además de que siempre tienen consigo el placer del vino, del aguardiente o de los dulces. Son también en sus vestidos infinitamente más limpios y les gusta mucho llevar ropa blanca”.

Sobre las luchas organizadas para expulsar a los invasores, el autor es preciso y se diría que bastante independiente en sus juicios, cuando pasa a explicar que “Estas dos naciones están constantemente en guerra. Los españoles, con el objeto de arrojar de allí a los franceses han formado cinco compañías de cien hombres cada una que llaman ‘lanceros’ a causa de que sus únicas armas son las lanzas. Siempre debe haber la mitad en campaña mientras que la otra mitad descansa y cuando se trata de alguna empresa grande, todo el cuerpo está obligado a marchar”.

El que se trata de las acciones oficiales de las llamadas “cincuentenas”, organizadas por los súbditos más poderosos de la corona, lo refiere el autor informando que “Van a caballo con algunos mulatos de a pie para descubrir en donde están los franceses y sor-

prenderlos si es posible, pues cuando estos están sobre aviso, los españoles no se atreven a exponerse a su fuego”. El bucán francés o bucanero tenía, a juzgar por las informaciones del autor, lugares de concentración que, identificados por los criollos, eran atacados cuerpo a cuerpo, preferiblemente en la noche y aprovechando las lluvias “para despedazarlos sin que puedan servirse de sus armas”.

Poco se ha comentado de la “devastación” que aconteció cuando las cincuentenas no pudieron desplazar definitivamente el bucanerismo y aplicaron contra ellos el mismo sistema que aplicara el gobernador Osorio: la destrucción de las pequeñas villas que se habían conformado para establecer la vida bucanera. Oexmelín es preciso en decir que la acción desmanteló la vida bucanera cuando se destruyeron las aldeas o villas de Lapsi, Caracol, Trou de Charles Morin hasta el Ancón de Luisa. Las destrucciones fueron acompañadas de la muerte de numerosas reses, y el autor señala, sin dudarlo, que en la misma “actualmente hay pocos bucaneros”. La acción abrió el camino para una nueva renovación del ganado salvaje, para la conformación del montero dentro del ható y, al fin y al cabo, un mejor dominio de zonas de reproducción animal. Entonces la cultura del ható se hace fuerte, con todas sus características en los comienzos del siglo XVIII.

Vale concluir señalando que el oficio ganadero y las formas bélicas que éste generara fueron la base de un campesinado y una cultura más estable, donde la incorporación de la sociedad mestiza encontró elementos para una mejor integración.

## **Literatura y Colonia**

La colonia termina con la rebelión de Juan Sánchez Ramírez contra las tropas francesas que, basadas en el Tratado de Basilea en

1795, invadieron solo en 1802 la parte oriental de la Isla, y con el llamado de libertad y con la posterior invasión haitiana de 1822. Este conflictivo período marca la frontera de lo colonial en lo relativo a la parte este de la Isla. La nueva invasión española de 1861, no entra a nuestro juicio dentro del proceso colonial, por cuanto se produce luego de la lucha de “separación” de los dominicanos que permite la creación de la República Dominicana, período en el cual se gestan los valores nacionales.

Por lo tanto, habría que hilar fino para entender lo que podría ser una literatura de interés colonial con valores propios. Muchas de las páginas coloniales respondieron a modelos que, en el mejor de los casos, vieron en la isla momentos destacables o produjeron información poco literaria, como lo fueron las Relaciones históricas, las cartas, las actuaciones teatrales de las cuales solo tenemos el *Entremés de Cristóbal de Llerena*, de finales del siglo XVI, las viejas endechas fragmentarias de la llamada *Silva de Varia Poesía*, de Eugenio de Salazar y Alarcón, donde las noticias del tipo de poesía cortesana son pobres y apuntan a que “sí” ya era común el uso de formas poéticas renacentistas en las altas esferas monárquicas de la Isla. Casi debemos repetir las opiniones de textos ya clásicos como lo son los de Pedro y Max Henríquez Ureña sobre los orígenes del quehacer literario en la isla de Santo Domingo. Se conoce de oidores y personalidades de la Colonia que llenaron espacios intelectuales importantes, como lo fue el obispo Alonso de Fuenmayor, redactor de *Relación de cosas de La Española*, en 1549, y relaciones como las de Alonso Suazo con sus memorias sobre los indios de la isla de Santo Domingo. Algunos personajes importantes ligados a la literatura española, como lo fuera Micael de Carvajal, estuvieron de paso en la Isla, 1534, pero el autor de la tragedia “*Josefina*”, no tuvo influencias en el quehacer cotidiano del momento, como sí la tuviera el poeta Lázaro Bejarano, quien según los Henríquez Ureña, en Sevilla había formado parte del grupo de poetas que se reunían en torno al madrigalista Gutierre de Cetina.

La larga lista en la que se informa tanto de visitantes como de gente de letras que trabajaba en escribanías e iglesias confirma que el quehacer literario era menor que aquella literatura constituida por documentos oficiales y relaciones nada apegadas al proceso literario mismo. El que algunos de estos burócratas tuviese buena prosa no significa que sus documentos puedan considerarse como parte de una literatura.

No podríamos llamar literatura a muchas de estas piezas, como son las relaciones que van de los siglos XVI al XVIII y que se evidencian como parte de las notas sobre la Isla y sus componentes locales, ya como informes o como curiosas formas de plasmar experiencias.

Restos de la obra de Lázaro Bejarano, generalmente dedicada a ciertas cotidianidades, como el poema titulado *El Purgatorio del Amor*, se insertan en los fragmentos del siglo XVI, que incluyen el primer soneto conocido que se haya escrito en América, como lo fuera el de Francisco Tostado de la Peña, muerto por uno de los disparos de los barcos del pirata inglés Francis Drake, en 1586.

Señala Flérida de Nolasco en su obra *Vibraciones en el Tiempo* (1974), la presencia de Cristóbal de Llerena como hecho importante y revelador del uso del teatro en las iglesias y se diría que de la presencia de la sátira como elemento crítico y social. Llerena nació hacia 1540, época en la que ya la indiada había desaparecido, y cuando alcanzó la plenitud de su adolescencia, hacia 1561, ya la sociedad colonial entraba en plena decadencia, el hato había ganado el papel que daba significado nuevo a la economía isleña y el contrabando había igualmente asentado sus reales en la cultura dominicana. Es el primer autor de comedias conocido en tierras americanas, lo que no quiere decir que no hubiese autores anteriores. El caso es similar, en cuanto a ser posible pionero, al de Francisco Tostado de la Peña con su soneto. Llerena era hijo de personas humildes y llegó a ser Rector de la Universidad de Santiago de la Paz y de Gorjón. El escritor debió producir muchas más obras, pero

desgraciadamente no tenemos noticias de ellas. Sólo ha quedado su *Entremés*, obra de orden crítico dada la situación de la Colonia. Sobre el momento en que escribe se pueden citar los juicios de Jerónimo de Alcocer, reveladores de la creciente miseria de la Isla y de la baja moral de las autoridades. La obra, altamente crítica, le trajo a Llerena exilios y desganos. Cita Max Henríquez Ureña las opiniones que sobre Llerena emitiera el Arzobispo Alonso López de Ávila dirigiéndose al rey. (*Panorama Histórico de la Literatura Dominicana*, Río de Janeiro, 1945). “Hombre de rara habilidad, porque sin maestro lo a él sido de sí mismo y llegado a saber tanto latín que pudiera ser Catedrático de Prima en Salamanca... Es ingenioso en poesía y en componer comedias”.

El entremés, simbólico y crítico, no fue del agrado de las autoridades, puesto que constituía una denuncia a partir de la invasión pirata de 1586 y, por lo tanto, iba directamente dirigido a la burocracia de la época. Llerena fue inmediatamente expulsado hacia Río Hacha, actual Colombia. Se desató una lucha canónica por el apoyo que tenía el sacerdote entre sus allegados. La prisión violenta de Llerena produjo excomuniones en la Isla, como la de los alguaciles que lo redujeron violentamente a prisión. Volviendo a sus cargos en Santo Domingo, Llerena terminó sus días académicos después de 1610. La fecha de su fallecimiento se desconoce.

Podría argumentarse que Cristóbal de Llerena inicia la literatura de protesta en América, y que además, pudo haber continuado su producción, pero nada puede afirmarse en tal sentido. Lo que pudiera llamarse modernamente “el escándalo Llerena”, tiene parecidas aristas a lo que ocurriera con el famoso *Sermón de Adviento* dicho a nombre de los frailes dominicos en el primer gobierno de Diego Colón en 1510, solo que en aquel sermón no entraron en batalla las formas literarias. El *Entremés* aparece en completa versión en el texto antológico del ensayo de Pedro Henríquez Ureña titulado *La Cultura y las Letras Coloniales en Santo Domingo*, donde se señala su estreno y representación por estudiantes universitarios,

el jueves 23 de junio del año de 1588, “en la Octava de la solemnidad del Corpus Christi”.

En este texto fundamental, el autor recoge además la muestra más completa de la literatura colonial de los primeros años, como son las letras de Juan de Castellanos, 1570. Elvira de Mendoza y Leonor de Ovando, primeras poetisas conocidas, de las que Juan de Salazar recoge cinco sonetos. Hechos en latín, pero en Santo Domingo, son los textos de Tomasina de Leiva y Mosquera. El autor señala como importantes y distintivos autores durante el siglo XVIII a Pedro Morell de Santa Cruz, quien llegó a ser obispo de Nicaragua y de Cuba, y quien escribió la *Historia de la Isla y Catedral de Cuba*. Durante ese siglo XVIII, muy a mediados y luego, se consolidarían las primeras presencias literarias orientadas hacia el problema isleño en Santo Domingo, como son las obras de Antonio Sánchez Valverde y Ocaña, y los hermanos Antonio y Javier Villaurrutia. Algunos “dominicanos” habían podido estudiar fuera y terminaron fuera de la isla de Santo Domingo como funcionarios coloniales.

El más destacable escritor del siglo XVII que viviera en la isla de Santo Domingo fue el dramaturgo Tirso de Molina; sin embargo, su obra cimera, *El Burlador de Sevilla*, no fue escrita en Santo Domingo, sino en España, donde regresó luego de vivir en el convento de la iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes, en Santo Domingo. ¿Será cierto que algunas de las experiencias vividas o conocidas durante su residencia en la Isla pasaron a ser parte de los caracteres de su personaje? Sin dudas, mientras vivió en Santo Domingo tuvo libertades que no tendría en España para la continuación de su vida literaria. Pese a las prohibiciones eclesiásticas, Tirso, cuya única obra escrita en Santo Domingo parece ser un poema a la virgen de las Mercedes, escribió para unos juegos florales, laboró discretamente hasta lograr una producción que incluye no sólo *El Burlador de Sevilla*, inspiración del posterior *Don Juan Tenorio* del dramaturgo español José Zorrilla del Moral, sino piezas como *El Embajador don Pedro*, *El Rey de Castilla* y otras.

El más destacado de estos escritores lo fue Antonio Sánchez Valverde, cuya obra *Idea del Valor de la Isla Española* vino a ser en parte la culminación de un largo tiempo de acumulación de datos bajo la idea de escribir en algún momento una historia general.

Del quehacer poético colonial al través de los años, Pedro Henríquez Ureña, en *La Cultura y las Letras Coloniales en Santo Domingo*, antologa y recoge un rosario de las producciones de Fernando Díez de Leiva (1682) y de las respuestas de Francisco Melgarejo Ponce de León, en la misma época. La décima, común en el siglo XVII, se revela en autores como el propio Díez de Leiva, José Clavijo, Miguel Martínez Mosquera, García de Carvajal y Campofrío, y otros autores, de los cuales se reproducen sonetos, forma renacentista ya muy acendrada en las letras hispanas de la época.

Las dos figuras más relevantes de la literatura colonial lo fueron Antonio Sánchez Valverde y Ocaña, y el político, abogado y escritor, José Núñez de Cáceres. Autodidacta, Pedro José Peguero (Joseph) escribió una *Historia de la Conquista de la Isla Española*, lo mismo que los discursos que dedicara a sus hijos, obras de corte moral. Peguero fue igualmente decimero, quedando muy poco de su obra como tal. Su *Historia* fue escrita posiblemente luego de 1763, pero considerada obra de poca monta y en parte copia de las historias redactadas por don Antonio de Herrera y Tordesillas, en su monumental obra *Historia de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierras Firmes del Mar Océano*.

## Cultura y regalismo

En otra parte de esta obra hemos señalado la importancia del reinado de Carlos III y el regalismo como parte de una organización que dio paso a cierta estabilidad de la Colonia. Ya desde la llega al

poder de los reyes borbones, la vida dominicana del siglo XVIII alcanzaba momentos de transición importantes. Muchas familias enviaron fuera a sus hijos a estudiar leyes y otras disciplinas. En el caso de los oidores, algunos como Juan Antonio de Villaurrutia y Salcedo, de Santo Domingo, mantuvieron una relación directa con la Isla. Este, aunque fuera trasladado a México, donde estudiaron sus hijos Antonio y Jacobo. La apertura de los puertos generó una mayor correspondencia, y desde el siglo XVIII el correo contribuyó a la llegada de libros, revistas, coplas y música para las iglesias.

El sacerdocio alcanzó importantes figuras y aun con la expulsión de los jesuitas, ocurrida en el mismo siglo, los estudiantes extranjeros que venían a los centros docentes de Santo Domingo siguieron llegando.

La época era propicia para los viajes y los intercambios. Recuérdese que los intelectuales eran, cuando su capacidad así lo ameritaba, trasladados o usados en diversos puntos de América, y que muchas familias oriundas de la isla Española viajaron en tales condiciones con cargos públicos a zonas de gran importancia cultural entonces, como lo fueran la propia Habana, Perú y México. El proceso de asentamiento en otros puntos no era óbice para que los viajeros locales perdieran el contacto con su medio original. De ahí que, por ejemplo, Antonio Sánchez Valverde mantuviera sus relaciones con los Villaurrutia y otras familias.

Habiendo sido racionero de la Catedral, Sánchez Valverde fue de los intelectuales que viajó y publicó obras que se han recogido en la *Biblioteca de Clásicos Dominicanos* de la Editora Corripio. Prosista de buena estampa, los discursos, sermones y panegíricos de Sánchez Valverde apuntan hacia la laceración de la carne y el castigo del pecador. En 1775, en uno de sus discursos, clama por el sacrificio y se puede ver en toda su obra la defensa del espíritu a base de castigar la carne.

Sánchez Valverde, como lo hemos señalado en páginas anteriores, es el recopilador de la vida dominicana y el primer cronista de

la “criollidad”. Su obra *Idea del Valor de la Isla Española*, publicada en 1785, cuando las posibilidades de una mirada al rescate de los valores locales por la monarquía parecían posibles, puede considerarse igualmente una pieza literaria de notable importancia. Como bien señala Max Henríquez Ureña, la obra de este “nativo”, que cursara sus estudios en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, fue “el primer ensayo descriptivo” sobre las condiciones de nuestro territorio. Fue, como en el caso de los viajeros de época, racionero en Guadalajara, México, donde falleció posiblemente hacia comienzos del siglo XIX, a edad ya avanzada. Algunas de las obras de Sánchez Valverde vieron la luz durante su estada en España, pero ya a finales del siglo XVIII la misma había entrado en Santo Domingo, aunque la fecha de 1800 sea la más precisa.

La introducción de la imprenta tiene que ver con una frecuencia de publicaciones que permiten nuevos mecanismos de comunicación rápidos y periódicos, los que influirán en la sociedad que surge luego de la decadencia española producida por los enfrentamientos diversos con sus enemigos europeos.

Vale la pena pensar en que ya en 1800, y en el caso de la entrega de la parte española de la isla de Santo Domingo a Francia, en 1795, mediante el Tratado de Basilea, una nueva conciencia comienza a gestarse en busca de otro camino para la parte oriental. La efervescencia que produce el hecho y la tardanza de Francia para tomar posesión de la parte oriental, hecho que tarda varios años, genera desazón entre los dominicanos. Mientras desde 1791 se han estado produciendo levantamientos de esclavos contra los amos de ingenio de la parte francesa, en el más importante mercado de pieles y productos del agro de la cotidianidad de la Isla, la monarquía española se mantiene alejada de los problemas isleños. Un punto clave de estos momentos, que influye notablemente sobre la mentalidad del criollo, es el apoyo que, para tratar de evitar la toma de posesión de Francia, durante esos años da el gobernador Joaquín García a las rebeliones de esclavos en el norte de Haití, al punto

de que el gran líder final de la lucha contra la presencia francesa, Toussaint Louverture, pasara, con alto rango militar, a formar fila de las milicias españolas.

Estos son los momentos claves que habrá de vivir la sociedad que acaba de sentir el golpe de la primera “anexión”, puesto que si en 1861 consideramos anexión a España la llevada a cabo por el General Pedro Santana, el gobierno de Ferrand, luego de la llegada de Leclerc en 1802 para tratar de sofocar la rebelión esclava, y pese a que no éramos independientes, consolidó la anexión a Francia, aunque por poco tiempo, tratando de establecer un régimen mejor organizado que el hispánico.

En 1795, la figura colonial de José Núñez de Cáceres, culto y entonces regalista, es ya parte de una bullente y cambiante sociedad, puesto que tiene 23 años de edad cuando se produce el Tratado de Basilea. Es testigo y parte de las migraciones producto de la oposición al tratado por los futuros dominicanos. Núñez de Cáceres ha sido formado en el marco de las luchas por una libertad que más bien parece una entrega. Cuando en 1809 los franceses desocupan la parte española de la Isla, tras la batalla de Palo Hincado, encabezada por Juan Sánchez Ramírez, la presión inglesa sobre las tropas francesas asediadas en Santo Domingo y el apoyo español de Toribio Montes desde Puerto Rico, Núñez de Cáceres tenía 47 años, pues había nacido en 1772. Había estudiado Derecho en la Universidad de Santo Tomás de Aquino. Había sido en 1808 relator de la Real Audiencia en la isla de Cuba, retornando a su país inmediatamente las tropas francesas se ausentaron. Escritor político, de protesta y en ocasiones épico en sus quehaceres poéticos, escribió fábulas bajo la influencia clásica española de Tomás Iriarte. Y, pese a las críticas que se han hecho a muchas de sus ejecutorias, José Núñez de Cáceres fue quizás el más influyente intelectual de finales del siglo XVIII en Santo Domingo. Un breve recuento de su quehacer nos habla de las diversas acciones que enmarcaron su modo de encarar la cultura.

## La criollización. Hacia el mundo mulato

El trato al indio, las enfermedades, como el catarro y la viruela, conjuntamente con la desmembración de los grupos familiares y el aporte de enfermedades del África mermaron la población indígena. Vale, sin embargo señalar, que cuando Francisco de Roldán, primer alcalde de La Isabela se rebela contra los Colón, en los finales mismo siglo XV, yendo a parar al cacicazgo de Jaragua en el occidente de la isla Española, hoy compartida por la República Dominicana y Haití, forma allí, con sus españoles, familias mestizas que fueron el primer núcleo híbrido hispano-indígena de América.

Una sociedad criolla es una mezcla de vida, acciones, modelos de supervivencia, creencias y transculturación o interculturación, pero fundamentalmente consciente de su diferencia con la sociedad dominante. Los elementos indígenas resultantes de estas mezclas, en las que estuvo el aporte africano de manera estable, obligaron a una toma de posición cultural del español, que no podría ser nunca igual al modelo hispánico. El español y el africano adoptaron el llamado cultivo de roza, pero igualmente algunos sistemas como la pesca con barbasco o veneno vegetal producto de plantas machacadas, así como el uso del bohío o casa indígena en las zonas rurales. El tabaco, planta ritual, se transformó poco a poco en planta de uso hispano que luego atravesaría los mares. La hamaca, cama portátil y colgante, acompañó a los viajeros hispanos durante la conquista y se convirtió en elemento clave durante las posteriores guerras de independencia y constituye aún ajuar de vida cotidiano en todo el Caribe ribereño, desde Guayanas hasta Belice. Juan Ponce de León, el conquistador de Puerto Rico y buscador de la eterna fuente de la juventud en La Florida, creó una industria o fábrica de hacer casabe en la isla Mona, cerca de Puerto Rico, y se benefició del corte de maderas como la caoba y el guayacán, además del uso de otras plantas indígenas para la cura de

enfermedades, siendo el primer suplidor de pan de yuca o casabe de las posteriores conquistas territoriales hispanas, hasta que Juan de Grijalba tocara por vez primera las costas mejicanas. El conuco, unidad de producción familiar indígena, se adoptó por españoles y africanos, pasando a ser almacén vivo de la vida cotidiana.

Siguiendo los elementos culturales de la sociedad indígena, Santo Domingo y sus habitantes pronto aceptaron las comunidades mulatas, las negras que aportaban su experiencia dinámica al mundo de españolas envueltas en telas y joyas que fueron luego imitadas por las mulatas de las islas, no sólo en Santo Domingo, sino en las posteriores colonias francesas, en donde al igual que en las españolas de Santo Domingo, Cuba, Jamaica y Puerto Rico, la crítica a las mulatas por su vestimenta atractiva fue parte de la envidia de las damas de entorno aristocrático. Pero, a finales del siglo XVI, la mezcla racial fue mayormente entre negros, blancos y mulatos. Para la mayoría de los cronistas franceses, por ejemplo, el mulato era un engendro capaz de poseer las mismas costumbres e inteligencia del blanco y con capacidad igualmente para desempeñar puestos, hecho que se producía ya abiertamente en los finales del siglo XVII. Mientras, a finales del siglo XVIII, la crónica francesa resalta las posibilidades de que el mulato y mestizo fuesen capaces de cubrir altos puestos como una solución a la falta de empleomanía que se produciría si Francia por fin afincaba sus reales en la parte española de la Isla, luego del tratado de Basilea, con el que se cedía a Francia la parte oriental de la Isla, mientras permanecía en la occidental la posesión del llamado Saint Domingue, ya en jaque desde que en 1791 se consolidaron los levantamientos de los esclavos en esa zona de La Española.

El poeta Luis Palés Matos, una de las voces más altas de la poesía puertorriqueña y antillana, calificaba la mezcla que la naciente “criollidad” genera como “burundanga”, palabra de fonética africana con la que quería decir mezcla de todo. Fernando Ortiz, el polígrafo cubano, hablaba de “zambumbio”, mezcla, reunión de

todo en un mismo haz. “Las Antillas de sol y cocoteros” traídos de Oceanía, tuvieron un resurgir local, híbrido, de las culturas negras de origen africano. A la vihuela y más tarde a la guitarra, se les unían no sólo los instrumentos africanos membranófonos y cordófonos, como la primitiva gayumba, sino las festividades que ya en la época avanzada del siglo XVIII conformaban lo que las crónicas hispanas y francesas identificaban como “fandangos”, en cuyas descripciones son ricas. Cuando se importan los primeros esclavos a Haití, momento en el que Francia se apodera de la parte occidental de la Isla creando allí la colonia de Saint Domingue, el vudú y las veladas completan las creencias dominicanas. La religiosidad popular dominicana absorbe, desde su base africana, muchas de las creencias y rituales de los esclavos de la parte occidental manejada por Francia.

En la parte oriental, hoy República Dominicana, a partir del siglo XVII, el hato ganadero consolida fuerzas y el esclavo es el manejador del hato y, por lo tanto, poseedor de una libertad de movimiento que no tenía el esclavo de la plantación azucarera de la parte francesa, en donde la vida cerrada obligaba a una religiosidad oculta, dando personalidad católica a los dioses africanos de las diversas etnias, al hibridar el santoral eclesiástico con las religiones de África occidental. El paso de esclavos que huyeron a la parte oriental dominada por España trajo consigo novedades religiosas que se engrosaron en el siglo XIX y que forman parte de la vida dominicana.

Las mulatas causaron siempre admiración del europeo. En su obra *Saint Dmingue a la Veille de la Revolution* (1788), Stanislas de Wimpffen señala lo siguiente: “Estas mulatas que bailan también y de las que os hacen retratos tan seductores son las más fervientes sacerdotisas de la Venus americana. Han hecho de la voluptuosidad una especie de arte que han llevado hasta el último grado de perfección... Su estatura suele ser elevada, sus formas están bien modeladas, sus movimientos son extremadamente cadenciosos a

fuerza de ser flexibles. Unen a la inflamabilidad de la pólvora una petulancia de deseos, que, despreciando toda consideración, las hace perseguir, alcanzar, devorar el placer, como la llama del incendio devora su alimento... Ellas son las amas de casa, es decir, cuando su edad lo permite, las concubinas oficiales de la mayoría de los blancos solteros. Las mulatas tienen gran inteligencia para la economía doméstica, bastante sensibilidad moral como para vincularse a un solo hombre y gran bondad de corazón. Más de un europeo, abandonado por sus egoístas congéneres, ha hallado en las mulatas los cuidados más tiernos, más constantes y la más generosa humanidad, sin que se mezcle otro sentimiento, excepto el de hacer el bien. Su conversación es insípida en cuanto deja de ser libertina, pero esto es culpa de los hombres que las tratan más que de ellas mismas. Capaces de todos los procedimientos dignos de un sentimiento delicado, podría decirse que sólo les falta, para ser realmente adorables, el grado de instrucción necesario para saber dirigir en provecho de la inteligencia y del corazón esta superabundancia de sensibilidad de la que abusan, por no saber utilizarla de otra manera”.

Cuando escribe su poema titulado *Mulata Antilla*, un verdadero canto a la mulatez o mulatidad, Palés resume varios siglos de historia y mestizaje concentrados en la vida actual de nuestras sociedades.



## CAPÍTULO XIII

### RESUMEN HISTÓRICO

Como se ha visto en los textos anteriores, desde un principio de la historia de Santo Domingo, el criollo defendió con tesón su mundo, sus hatos, su derecho a la libertad. Las constantes invasiones y los intentos de diversas potencias por asignarse este pedazo de tierra del Caribe despertaron en él una tradición de lucha que no ha decaído jamás. Supo enfrentarse con decisión a ingleses, a franceses, a españoles, a norteamericanos... Pero, lo más significativo: durante dos siglos se mantuvo en guerra permanente contra las poblaciones del oeste de la Isla, incursionando, en calidad de criollo, ya bajo la bandera de España, o ya bajo su propio designio.

El temperamento y la personalidad del criollo se definen, a mi juicio, dentro del marco de los siglos XVII y XVIII. El siglo XVI era todavía demasiado español. El sentido del criollismo sólo comienza a aparecer a partir de las devastaciones de Osorio, en los principios del siglo XVII. La guardarraya generó el sentido de aislamiento que dio unidad de hatero al habitante “español” de la Isla e incrementó la hibridación humana. El abandono de la agricultura por el hato definitivo esparció sobre el territorio “español” un sistema de convivencia basado en la venta y el negocio de ganado,

con mercados principales en el oeste de la Isla, dentro de las poblaciones francesas que fueron asentándose y haciéndose fuertes en este punto del terreno.

Abandonada por la Corona, la parte española apenas cubría su presupuesto con los pocos fondos rescatados y el situado español. Triste destino el de unos hombres que estaban unidos a la metrópoli por un sentimiento de amor a la lengua y a la religión católica, por cierto, muy decadentes en algunos lugares del Cibao.

La lucha comienza haciéndose cruda con la llegada, desde la isla Tortuga, en 1630, de los numerosos aventureros y filibusteros que darían luego origen a la colonia francesa en el occidente. Los españoles son atacados, y en 1638 se produce el destrozo de dicha colonia; vuelven los filibusteros a la Tortuga, se apoderan de ella y la convierten en punto de operaciones para una actitud de incursiones que hacen posibles la extensión de puntos importantes en la costa norte, desde Samaná a Port de Paix. Evidentemente, el abandono de la costa norte por Osorio origina el choque, puesto que el criollo habrá de enfrentarse, repetidamente y a lo largo de dos siglos, a los ocupantes de las zonas que antes fueron españolas. En 1663, Bayajá pasa a ser puerto francés importante, con el nombramiento de Monsieur Deschamps de la Palace, como comandante de la Tortuga y “de la costa de Santo Domingo”. D’Ogeron continúa los planes de la Palace, en 1664. En 1670, según Saint Mery, los franceses se establecen en la llanura del cabo, se fortifica a Samaná y aumenta el número de habitantes, ya que los “españoles” la habían atacado sin poder destruirla.

Estas fechas revelan la intención francesa de un día cubrir el mapa, pero también la lucha “española” por mantener sus pertenencias. Dentro de esa lucha “española” el principal combatiente era el criollo. El hijo y nieto de españoles, lo mismo que el negro liberto, e igualmente el esclavo de confianza. La mulatidad había comenzado. En 1688 los “españoles” raptan dos franceses en el cantón de Bayajá, calificado de inmenso por Saint Mery. 250 franceses persiguen

a los “españoles”, pero sin conseguir rescatarlos. Ante el reclamo francés, el presidente español Andrés de Robles ha respondido que Bajayá es territorio español, afirmando la nunca abandonada idea de que la ocupación francesa es ilegal.

El criollo está en la lucha plena, ha comenzado a saber que los linderos actuales no corresponden a una lógica histórica. Sus hatos han crecido, y las tierras, a pesar de ser numerosas todavía, pueden empequeñecerse. La dicotomía comienza a surgir en la historia de la Isla: negocio con los posibles enemigos, pero también lucha por salvar la tierra española en donde se asientan los que, precisamente, producen, con sus compras, buena parte de los fondos que recibe el hatero.

Ya en 1690, los franceses, bajo el mando de Cussy, toman Santiago. Todo es producto de la declaración de guerra entre Francia y España, que enfrentará a ambas naciones en todos los territorios y mares. En el ‘91, los “españoles” invaden el cabo, queman, arrasan poblaciones, inician una lucha con matices políticos y estatales que apoya, al parecer, la corona española. La lanza de los lanceros hace masacres y, en el ‘95, en colaboración con los ingleses, atacan, saquean y devastan Port de Paix. El tratado de Riswick detiene el incremento de las hostilidades, pero la pericia criolla ha ido ganando en la lucha; los lanceros han resultado hombres aguerridos que no temen a la muerte; el manejo de caballos y medios de transporte animal ha incrementado el conocimiento de su ámbito por su rudeza, por su amor a la tierra y al paisaje, por su sentido de frugalidad descrito por casi todos los cronistas de la época.

En 1698, los “españoles” establecen, según Saint Mery, “cercas y parques” al oeste del Río Roebuc. El argumento que se esgrime es que resulta necesario un lugar en donde descansar y reunir los ganados que han de ser vendidos en la parte francesa.

Para algunos autores, esto revela un claro intento de frontierización. Desde entonces la lucha por establecer puntos fijos se acrecienta. En 1698 y ‘99 se producen intentos y embajadas en

este sentido, sin mucho éxito. Y ya en 1700, según el mismo autor, “los españoles usurpan terrenos”. Las intimaciones de las autoridades españolas continúan y se meten de pleno en el siglo XVIII, en donde nace, definitivamente, el estilo de vida del criollo, su fisonomía amplia de hatero y hombre frugal, comedor de tasajo salado, maestro en el dormir sobre una piel de res y regio manejador de la lanza y la sabana.

El adjetivo “criollo” fue usado en América desde el mismo siglo XVI. Sus distintas acepciones en el tiempo revelan la característica de hibridación que señaló a partir del siglo XVII, y su variable acepción en todo el continente es muestra clara de que lo “criollo” no fue cosa fija, sino variable, porque pasó a nominar, ya a modo de sustantivo, la característica personalidad del hombre que, sufriendo violentas transculturaciones, creó un propio modo de vida, con especiales y características manifestaciones diferentes a las del europeo y a las del propio poblador aborígen. Criollo es mezcla de elementos culturales diversos en adaptación, en perenne intercambio y acomodación con la ecología circundante.

Sobre esta palabra tan usual entre los dominicanos, veamos qué dicen dos maestros del idioma castellano. Martín Alonso opina que “criollo” deriva de criar. Decíase “del hijo de padres europeos nacido en cualquiera otra parte del mundo”. El uso desde el siglo XVI al XX, ya como adjetivo o sustantivo, era aplicable “al negro nacido en América por oposición al que ha sido traído de África”. Así pareció entenderlo al Padre Acosta en 1590. La aplicación del término a negros y blancos revela que el elemento fundamental para su aplicación es básicamente el dato de haber nacido en América.

Más adelante, “criollo” significó vernáculo, nacional propio del país. Y hacer las cosas “a la criolla” sería realizarlas sin preámbulos ni etiqueterías.

Joan Corominas, en su *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, indica que “crioulo”, 1590, la misma fecha dada

para Acosta por Alonso, significó “blanco nacido en las colonias” dentro del sistema portugués y dentro de esa lengua. Sería “crioulo” la denominación portuguesa para los hijos de portugueses nacidos fuera de la península. Tal palabra se derivaría de “criar”. Al hacerse fuerte en lengua española el término, pasó a ser “criollo” y, según Corominas señaló, primeramente, “esclavo que nace en casa de su señor” y “negro nacido en las colonias (a distinción del procedente de la trata)”. Sigue diciendo Corominas que “sólo la terminación ofrece dificultades, pero es verosímil que se trate de un derivado de cría, “esclavo criado en casa de su señor, con el sufijo diminutivo portugués *oulo* (adaptado después al castellano según el modelo del castellano-illo-portugués-elo”.

Por último, al parecer, a partir del 1889, según informa Corominas, se usa con frecuencia en algunos puntos de América del Sur la palabra “acriollarse”, que no es otra cosa que adoptar las costumbres del criollo, y en algunos países revela la adaptación de ciertos animales —caballos, cerdos, vacas, etc.— al clima y medio ambiente del lugar. Pero, en agricultura, y en alguna parte de las Antillas, “criollo” es el brote nuevo de la mata de plátano.

Ahora bien, 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 crean la categoría cultural. A mi juicio, el concepto de lo 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 nuevo en una suerte de identidad que posee nuevos valores. En este sentido no es criollo aquello que siendo costumbre europea se mantiene al margen de las variantes y modalidades que produce la hibridación. Ni es criollo aquello que, siendo costumbre africana, continúa sin sufrir modificaciones empujadas por el medio ambiente y la historia cotidiana del pueblo: la tradición.

El acriollamiento es pues una forma de adaptar el mecanismo cultural, importándolo, asimilándolo y variándolo hasta producir

un mecanismo nuevo. Pero es además la improvisación de aquel mecanismo que no trajo el extranjero. Lo criollo, en cada país americano, revela formas de ingenio y soluciones que son sorpresivas o nuevas para el colonizador, porque surgen de una necesidad puramente local en todos los aspectos.

Así, en la criollización de una cultura entran en juego elementos culturales de todo tipo. Persiste lo que es útil, aprovechable, lo que se adapta a la idiosincrasia del hombre que, teniendo predecesores extranjeros, modifica las tradiciones de sus predecesores, porque las mismas no se ajustaron al medio ambiente que esos predecesores explotaron o trataron de explotar. Lo criollo surge, pues de la hibridación, y la hibridación no es otra cosa que la tendencia hacia una visión cultural y racial diferente de la que en un principio fue regla en las colonias.

En Santo Domingo, el inicio de la mulatidad, crecida ya a mediados del siglo XVIII, es un índice racial para establecer la pujanza de las hibridaciones. No voy a analizar los numerosos documentos que revelan hibridación desde el mismo inicio de la Colonia, porque son bien conocidos.

La mulatidad es un índice de mezcla racial que revela abandono de prejuicios sexuales y, por lo tanto, mezcla obligada de elementos africanos o africanoides y españoles o hispanoides. Ya en 1783, cuando Saint Mery visitó la isla de Santo Domingo, era evidente ya que “Es rigurosamente cierto que la gran mayoría de los colonos españoles son mestizos, que tienen todavía más de un rasgo africano que los traiciona luego, pero que han hecho disimular un prejuicio que podría considerarse nulo. En cuanto al sacerdocio, los hombres de color son admitidos a él sin dificultad...”.

No quiero decir, al citar a Saint Mery, que en Santo Domingo no existiese el prejuicio racial. Pero sí es cierto que el sistema de vida exigía, en ocasiones, el contacto y la mezcla como un mecanismo que redundaba en beneficio de los quehacères de la Colonia. Los tipos de oficio fueron sumamente importantes en el proceso

de hibridación, y el tipo de economía que representó el haterismo permitió campo amplio a la hibridación, por cuanto el negro liberato se movió sobre todo el mapa, junto a esclavos de confianza que llegaron, sin temor de sus dueños, a poseer armas y mando.

Casi todos los autores y cronistas dan para el Santo Domingo español, hacia la fecha del tratado de Basilea, finales del siglo XVIII, una población que oscila entre los 115,000 y 125,000 habitantes. Es interesante ver la composición étnica y cultural de esta población que dividía en tres grandes sectores su actividad: la burocracia, el haterismo y la agricultura.

Hacia 1784, la actividad de los negros en la isla de Santo Domingo era abierta y natural. El negro era parte del motor que movía el hato, y el hato tenía característica de amplitud que no permitía el tipo de esclavitud que se presentaba en la factoría de azúcar. En tal sentido, las disposiciones legales sobre la actividad del negro son favorables en la mayoría de los casos, y aunque se intenta la creación y práctica de un Código Negro (el Carolino Código Negro, de Emparán), no se lleva jamás a aplicar. Podría decirse que el “español” de la Colonia necesitaba demasiado de la aplicación de cierta liberalidad a su trato con el esclavo. Era más productivo. Al parecer, era un elemento de hibridación que no ha sido tomado en cuenta, y que a su debido tiempo estudiaré, como lo es el constante paso de negros de la parte occidental a la oriental, en busca de un mejor tipo de vida. Negros escapados, y “de mala entrada”, registrados a favor de los hateros y de propietarios que asimilaban la fuerza de trabajo local.

Hay todo un proceso social digno de análisis en este período. Decía Saint Mery que “...quiero hablar de los negros que, incitados por su inclinación bien conocida por la inacción y sabiendo que los colonos españoles los acogen y los tratan favorablemente, se marchaban donde ellos. Hay también negros españoles que vienen al territorio francés, pero es un fenómeno que denota más bien una extremada curiosidad que ningún otro motivo, a no ser

el de sustraerse a las penas que se imponen a un asesinato....” Más adelante, refiere que “Desde que la colonia francesa tuvo un cierto número de negros, hubo también fugitivos o como lo dice la palabra criolla, hubo negros ‘cimarrones’. La continuidad de la tierra española, la facilidad de ocultarse en ella por mucho tiempo; la de encontrar allí la sustancia absolutamente necesaria para un negro, es decir, la más pequeña posible para un hombre; la esperanza de vivir allí independientemente, o por lo menos, de participar de la indolencia española, todo ha concurrido a inclinar a nuestros agricultores a irse a refugiar en la otra colonia”.

Ya desde 1609 se comenzaron a incrementar convenios más o menos importantes para la devolución de esclavos. Pero una Real Cédula de 1764 ordenaba facilidades de la Colonia para que autorizara la fundación de poblados de negros franceses huidos de occidente. Este mecanismo había dado como resultado la fundación en los finales del siglo XVIII del poblado de San Lorenzo de Los Mina, y aunque diversos tratados y convenios internos precisaron resolver a favor de la colonia francesa el problema, el mismo nunca tuvo una solución definida. Una razón hay que argüir en ello: la dificultad del colono español para obtener esclavos en el mercado internacional, debido a varios factores analizables, dentro de los cuales se señala la decadencia económica de la parte este de la Isla.

Las escapadas produjeron zonas de importancia africana en la parte este de La Española. Para un estudio de poblados con posibles ascendencias africanas habría que investigar, a mi juicio, las zonas de Mandinga y Mendoza, Yamasá y Villa Mella, Bayaguana y Manoguayabo, Cambita Garabito, Cambita Sterling y Doña Ana.

Difícil es pues llegar a una conclusión acerca de los valores culturales dominicanos, si no se hace un serio estudio de los diversos procesos de criollización, muchos de los cuales han sido ocultados maliciosamente por algunos historiadores, o soslayados de buena fe, en la creencia de que lo español cubrió definitivamente a lo africano; sin embargo, el historiador no tiene a mano los mecanismos

que posee el antropólogo social. El historiador analiza documentos escritos, y el antropólogo gestos, sonrisas, movimientos de cadera, colores de vestimenta, cueros de timbal y palabras musicadas que no tienen sentido dentro de la lengua castellana. Él se está encargando de sacar a flote el aspecto negro de la hibridación para un día poder determinar los módulos fundamentales del criollo en el territorio de habla castellana.

Al parecer, el fenómeno de “criollización” en toda América Latina culmina con la aparición de la pequeña burguesía americana. Los sectores capitalistas de la Colonia y sus representantes oligárquicos no están excluidos del proceso de criollización y son en parte motores del mismo, por su confrontación directa con la corona española a partir de la llegada al trono de los borbones.

Se ha señalado en varias ocasiones que los monopolios instaurados por los borbones, primero en beneficio de compañías extranjeras y luego en bien de algunas empresas españolas, comenzó a quebrar la confianza de los poseedores de bienes americanos, principalmente de los comerciantes en grande y menor escala.

Se ha argüido, no sin fundamento, que en un principio las casas monopolizadoras se formaron —hablamos del siglo XVIII— con el comercio general, pero pronto el gran exportador-importador, con privilegios, quiso hacerse (en casi toda la costa del Caribe y especialmente en Santa Marta y la costa norte de Venezuela) con el comercio al menudeo, provocando la reacción de sectores que incluían gran parte de una población ligada al pequeño comercio.

La criollización, en América Latina por lo menos, fue previa a todo el proceso libertario y corría pareja con la creación de valores burgueses de corte local. Si bien en muchos casos, y por necesidades, políticas de producción y comercio, el criollo hizo referencia a una “pureza de sangre” risible, lo cierto es que la acumulación de capital criollo llevó, en América, pareja, la condición de un cambio de valores frente al tradicional valor español.

La axiología del criollo ha sido poco estudiada. Pero se puede entresacar, se puede extraer de sus actitudes y reacciones frente el fenómeno colonial y frente a España como generadora de leyes en el mayor de los casos.

Ahora, es importante señalar que el proceso de criollización es un proceso que responde, obligadamente, a presiones socioeconómicas. A mayor presión, más rapidez. El caso de la colonia francesa occidental así lo revela. La criollización comienza allí desde el momento en que se producen las hibridaciones y desde el momento mismo en que esas hibridaciones se resuelven en “castas” y estratos definidos. Es importante señalar que el elemento africano no es uno, sino que es vario, en cuanto a su formación y procedencia étnica. Por lo tanto, cuando hablamos de los “africanos” y los consideramos un solo ingrediente cometemos error. Las hibridaciones más rápidas e importantes en la parte occidental se hicieron entre africanos. Y mientras el proceso de mestizaje a nivel de blanco-negro era lento, el de hibridación étnica africana era muy rápido, veloz; acogotado, además, por la forma de producción esclavista que introducía presiones sociales generadoras de acelerada criollización. El “creole” haitiano, con su actual base normanda y francesa, mantiene ingredientes africanos de numerosas nacionalidades: las de los diversos grupos étnicos que pasaron a la parte occidental como esclavos y que, no pudiendo integrarse definitivamente a la cultura dominante, pasaron a formar una especie de “subcultura” con valores propios y con ropaje europeo.

Haití, por su proceso de criollización rápido y por su intensa hibridación étnico-africana, complementada por el mestizaje que daba como resultado una población mulata, estuvo en condiciones de unificar una axiología, un esquema de valores que produjo, a fin de cuentas, el paso hacia la libertad, hacia la independencia. Es cierto que aparte de estos elementos culturales señalados habría que analizar el complejo cuadro desde un punto de vista histórico

y económico, y en relación con la situación francesa del momento, que desencadena ideas libertarias hacia todo el orbe, pero no es menos cierto que es importante tener en cuenta que tales ideas, sin una retaguardia ambiental y sin las condiciones propicias, no hubiesen producido resultado positivo de manera alguna.

Dentro de este orden de ideas hay que convenir en que la criollización en la parte española se produce de forma lenta y homogénea. En su momento habría que analizar las causas de esta lentitud. El siglo XVIII español en Santo Domingo presenta facetas decadentes del anterior. La forma de producción ganadera, el sistema de hatos, no ejerce sobre el esclavo o el asalariado explotado suficiente presión como para que el proceso se haga rápido y tenso. Estas condiciones para la criollización son variables en cada país americano.

Es típico de una ausencia de axiología al recibimiento apático que los “españoles” dan a la llamada independencia efímera, de 1821. Y es clásico el hecho de que Boyer, poco tiempo después, no encuentra una identidad desarrollada cuando penetra casi con el beneplácito de la población dominicana de entonces, e inicia su discutido gobierno.

Dentro de la dominación haitiana es cuando cuajan definitivamente los valores políticos del criollismo. Cuajan en consonancia con la aparición de la burguesía cibaëña, que ya después del 1850 exigía con las armas el poder político y presentaba claras vertientes axiológicas. Es dable suponer que los últimos años de dominación haitiana, por las razones que fueran, propiciaron presiones suficientes para aflorar valores en la población local, y para unificar axiologías dispersas y darles contenido teórico, obra esta que se produjo al través de los Trinitarios. Pero la inconsistencia de ese criollismo se palpa, todavía en muchos sectores nacionales, cuando Pedro Santana, quien se suponía encarnación del criterio nacionalista, anexa nuevamente, a España, la colonia que con tanto desamor España dejó vegetar durante tres siglos.

Durante varios siglos —desde el fracaso de los ingenios azucareros a mediados del siglo XVI— la economía de la parte este de la isla de Santo Domingo se sustentó en la crianza de ganado. La agricultura fue, hasta la llegada de Boyer en 1822, un método vegetativo de subsistencia y no una actividad organizada y productiva, capaz de enriquecer a sus realizadores, como bien dice Bosch en su *Composición Social Dominicana*. La abolición de la esclavitud incorporó al campo a los cientos de esclavos que recibieron tierras de absentistas. Un incremento, pues, del valor agrícola, aparece con Boyer, dentro de cuyo período comienza a desarrollarse una pequeña burguesía con intereses puramente agrícolas.

El esquema de valores del criollo se ha desarrollado dentro de los confines del hato, pero surgirán nuevas formas de encarar la realidad. El enfrentamiento de dos formas de producción, la hatera y la agrícola incipiente, producirá fricciones culturales profundas. Estas fricciones modificarán, rápidamente, la visión de la realidad, haciendo posible la axiología del criollismo sobre nuevas actitudes.

Se puede decir que la aparición de los grupos pequeño-burgueses complementa la actitud criollista. La visión del haterismo no será reemplazada del todo, puesto que aún persiste en la cultura dominicana, pero su vigencia será quebrada con el sistema comercial importador-exportador, ya iniciado con débil persistencia desde el norte y el Cibao.

La incorporación definitiva del negro esclavo a las faenas agrícolas libres abre la posibilidad de formas de vida nuevas. Activa cierta propiedad privada que conduce a la producción de frutos agrícolas, cuyos excedentes pasaban a los mercados locales, creando intercambios comerciales estables.

Si la hibridación de etnias del siglo XVI tenía como base importante al mestizo, al negro y al español, la del XIX presentaba ya una mezcla difícil de sacar a flote. La incorporación a la libertad de los últimos esclavos, y su conversión en propietarios, rompía ciertos prejuicios de orden colonial, porque desde ahora el

hombre libre del este y los racistas que consideraban su posición en función de “limpieza de sangre” tendrían que establecer un contacto económico de igual a igual con quienes suplían buena parte de las necesidades agrícolas del país. Para incrementarse, la pequeña burguesía tuvo que tratar con los agricultores de todo tipo. Como bien señala Bosch, hay un factor importante: la lucha entre pequeños burgueses y hateros incrementa, en la política nacional, la escalada social, por la vía militar, de ciertos personajes de los más bajos estratos. La contradicción con la sociedad hatera presta movilidad a la sociedad dominicana de 1844 en adelante. Las propias luchas contra Haití conforman un esquema de valores que es mezcla de los valores del haterismo y los del campesinado agrícola, que ha generado manifestaciones de tipo burgués, aunque la sociedad esté inserta dentro de los cánones de la pequeña burguesía.

Si en el siglo XVIII los asentamientos canarios muchas veces vegetaron por la estructura hatera de la parte este, teniéndose que repartir las familias de canarios entre vecinos, como bien apunta el arzobispo de Santo Domingo, en carta al Conde de Gálvez, en 1694, ya en el siglo XIX el asentamiento canario encuentra un tipo de organización agraria mínima, que le permite rebasar los límites de la subsistencia y engrosar la pequeña burguesía dominicana. Este aspecto es importante para el estudio del criollismo en la República Dominicana.

Es bueno señalar que los asentamientos canarios del siglo XVIII estuvieron subvencionados largo tiempo por la corona española, sin que se lograra un verdadero éxito económico de la empresa. Poco a poco, el canario del siglo XVIII se integró al ritmo de vida común a la parte este, manteniendo un tipo de agricultura de subsistencia en mezcla con el sistema hatero que muchas veces fue realizada en colaboración con negros de la parte occidental.

Desde 1558 la inmigración canaria fue aprobada para la parte este de la Isla. Fueron sumamente importantes las solicitudes de

1683 y la inmigración de 1684, la de 1720, con colonias típicamente canarias ya en 1733 y antes. Nueva inmigración se produce en 1735, siendo luego bastante frecuentes los intentos de inmigración con resultados parciales o completos.

Es curioso notar que en uno de los documentos más importantes acerca de la inmigración canaria, como lo es la relación de Araújo y Rivera, se señala que la miseria de la Isla es tanta (1699) que deben ser enviadas las familias de Tenerife, no porque estas familias fuesen la solución económica debido a su dominio del medio, sino porque la miseria es tan grande en Canarias, que sólo estas gentes, subvencionadas por el Estado español, serían capaces de adaptarse a la vida en La Española. Y así fue. He aquí un párrafo decidor: “Sabida cosa es (Señor) lo mucho que abundan las Islas de Canaria de gente, en particular la de Tenerife que es la más principal, y más rica, en la cual es tanta la gente que suele tener su vivienda por los montones en grutas, y pasa tan miserablemente que su alimento más ordinario apenas se reduce a un bastimento que llaman gofio, el cual se compone de un poco de harina de cebada, o centeno tostado y amasado con agua fría, sin otra composición/ siendo para ellos el mayor regalo teniendo leche con que juntarlo, o agua en que se haya cocido pescado, o carne de Cabra...”

El argumento de Araujo era válido: para una isla en bancarrota no había gente más adaptable que una población canaria en pleno estado de quebrazón. Así se justificó en principio el paso de los canarios a Santo Domingo en un intento de poner valla a los funestos resultados producidos por las devastaciones, resultados muy acentuados ya en los años finales del siglo XVII; sin embargo, esta población prevaleció y su propia flexibilidad para adaptarse a la ideología criolla en formación los llevó a fundar ciudades y mantenerlas, y a ser luego importantes elementos dentro del comercio y la agricultura del país. Representan, y en ello merece un pormenorizado estudio, un grupo étnico de grandes cualidades adaptativas. El gofio, su alimento isleño, siguió siendo alimento en Santo

Domingo. Pero, en vez de cebada y centeno, usaron maíz, creando un híbrido, criollizando sus costumbres. El salcocho canario se hibridó dando paso al sancocho dominicano, y sus fiestas, la principal de ellas de La candelaria, fueron adaptadas al mundo de las cofradías del Santo Domingo del siglo XVIII en donde, de seguro, el plátano verde del canario se unió al tasajo del habitante del ható, confeccionando modos alimenticios permanentes.

La bahía de Samaná y sus zonas aledañas recibieron, además de otros lugares de la isla, la inmigración canaria. Creo que una de las características antropológicas del canario era la de hallarse, al momento de su embarque hacia Santo Domingo, en pleno desarrollo en formas culturales híbridas y hasta “criollas” dentro del medioambiente de las Islas Canarias.

Las Canarias fueron conquistadas —las siete islas— entre 1402 y 1494, y se puede argumentar que la colonización canaria fue una importante experiencia para la corona de Castilla, por cuanto la misma le serviría luego como experiencia para la conquista americana.

La colonización de Canarias había de producir, como la de América, mestizaje y tipos humanos híbridos. Los pobladores guanches de las islas no fueron exterminados del todo y en 1514, por real cédula, pasaron a ser ciudadanos súbditos del rey de España. De modo que en Canarias se produce también un proceso de criollización y ese proceso está en su apogeo cuando se incrementan, desde Tenerife, última isla conquistada por Castilla, los poblamientos canarios en Santo Domingo, Cuba, Colombia, Puerto Rico y otras zonas del Caribe.

El canario tenía tras de sí la tradición pastoril y agrícola. No era buen pescador, porque las estructuras geológicas y fisiográficas de las islas, unidas a la densidad y violencia de las corrientes marinas en esa zona atlántica, no permitían un desarrollo de la pesquería. Hacia el final del siglo XVII y comienzos de XVIII los estragos de varios tipos de enfermedades y la acción de varios huracanes

dejaron a las Canarias, y en especial a Tenerife, en condiciones lastimosas. No era difícil pues engrosar las expediciones que, además, tenían el aliciente para el canario de poder tener tierra propia y propio ganado en islas con mayor feracidad y en zonas de tierra firme consideradas de gran porvenir.

El canario, desde muy temprano en la historia de América, fue material de milicia. Los isleños fueron utilizados como soldados en numerosas oportunidades y su presencia en la isla de Santo Domingo tenía ciertos visos militares, por cuanto los asentamientos se realizaron muchas veces en zonas limítrofes del poderío francés en la isla. Recuérdese que todavía el general Pedro Santana, durante la anexión a España, intenta la importación de 3000 canarios, con el sólo fin de que prestasen su colaboración al gobierno anexionista, tomando en cuenta la calidad de españoles de los mismos.

La población canaria del área de Samaná, como hemos señalado antes, se hibridó y en ocasiones llegó a mezclarse con elementos franceses y negros, principalmente en el período posterior al tratado de Basilea.

A esta población, de carácter agrícola, se sumará, en 1824, la primera oleada de negros norteamericanos importados por Boyer con el fin de incrementar la demografía de la Isla, y de sacar a flote la agricultura. Este contingente inicial fue completado luego con nuevas importaciones que arribarían a los 6000 como mínimo y 13000 con máximo, según autores varios.

Desde luego, como en el caso canario, no todos los negros se concentraron en Samaná. Sino que, al igual que con los canarios, se realizó una distribución en función de las necesidades de cada región. Según Hoetink (*Los Americanos de Samaná*, Revista Eme-Eme, No. 10), los cultivos parecieron ser el móvil de la distribución. Veamos: “De estos (o sea de los 6000 a 13000 M.V.) 300 fueron establecidos en Las Caobas, Las Matas de Farfán y en Hincha, para que cultivaran café y frutos; 1000 en Altámira, Santiago, Moca, San Francisco de Macorís y La Vega, para que cultivaran

café, tabaco y algodón; 200 en Samaná para producir varios frutos; y 1200 en la ciudad de Santo Domingo, el Seybo, Higüey, Monte Plata, Boyá, Bayaguana, San Cristóbal y Baní, para cultivar café, cacao y caña de azúcar”.

Estos datos revelan que dos factores importantes en el incremento de la agricultura de la Isla, a partir del gobierno de Boyer, fueron: 1.- La liberación de esclavos y la repartición de tierra entre los mismos. 2.- La importación de negros americanos y la repartición de tierras entre éstos, con un objetivo de producción agrícola.

La hibridación ahora cobraba nuevas características raciales y culturales. Los negros americanos eran gentes aculturadas al estilo de los Estados Unidos. Muchos de ellos profesaban la religión metodista. El ‘ghetto’ de Samaná mantuvo sus características iniciales durante largo tiempo, aunque en otros lugares del territorio dominicano la hibridación hizo desaparecer rápidamente estas características.

Según Hoetink, en 1870, “los colonos americanos en el poblado de Samaná y en sus alrededores eran unos quinientos o seiscientos”. Había prevalecido, pues, la estabilidad demográfica, ya que es de suponer que con todo y el éxodo hacia otras zonas de la costa y del Cibao, la cantidad era apreciable en relación con el número inicial de 200 para la zona.

Hacia 1870 los nativos de la zona eran, en su mayoría, descendientes mestizos de canarios y de negros. La producción samanense en el campo agrícola era, hacia la fecha señalada, mayor que la que el pueblo podía consumir, desprendiéndose de ello que existía un importante comercio con otras zonas del país, por la tenencia de un negociable excedente de producción.

Los elementos de ascendencia canaria y el nativo se identifican en el área por su religión o culto: el católico. Así, cuando se habla de las mezclas raciales entre nativos y americanos negros, hay que pensar en la religión como elemento diferenciador. Señala Hoetink que el predicador metodista J. P. Hamilton, “Al preguntársele si ocurrían matrimonios entre católicos y protestantes”, respondía: “Algunos, no muchos”.

Más adelante, el mismo autor señala que parece no haber existido un problema racial fuerte entre los inmigrantes y la comunidad dominicana. Porque, como bien apunta Hoetink, en 1870, los blancos ya eran pocos debido quizás al galopante mestizaje: “Aquí hay muy pocos blancos. Hay un ligero prejuicio entre los mulatos y los negros. Los mulatos creen que saben más y que deben gobernar (...) El prejuicio sobre el color es fuerte, pero es sólo un asunto entre la familia. En los asuntos públicos no se hace ninguna distinción”.

Sin embargo, al prejuicio del mulato contra el negro, que tenía características raciales, se oponía al del negro contra el mulato y el blanco, por cuanto el negro americano se consideraba culturalmente superior a los demás.

Una interesante estadística acerca del proceso de adaptación y de aculturación a los patrones de la Isla es la que publica, en relación con los nacimientos, desde 1895 a 1940, Hoetink. Se ve perfectamente que los metodistas en 1895 utilizan todavía, para sus descendientes, nombres ingleses. De 25 bautizados, 21 tienen nombres en inglés. En 1911, de 51 bautizados, 28 sólo llevan nombre en inglés y 23 llevan nombre en español. A partir de 1930 los nombres ingleses en la comunidad casi desaparecen, ya que en 1931-32 sólo 3 de 61 bautizados tienen nombres ingleses, y en el ‘38-’39, sólo 6 de 69, manteniéndose este ritmo hasta hoy, posiblemente.

Esta es una característica que denota aculturación, predominio ambiental y cultural del grupo español en muchos aspectos, aunque no en todos. Sin embargo, la aculturación en Samaná ha sido lenta por las características de ‘ghetto’ que ha tenido el lugar. Importante es señalar que sólo en Samaná las características negroafricanas se mantuvieron vigentes y con lenta aculturación, puesto que en otras poblaciones no sucedió así.

Hoetink, que llama a este aculturamiento “proceso de dominicanización”, señala cómo en ciudades como Santo Domingo, la fuerza “cohesiva” parece haberse perdido, lo mismo que en Puerto Plata, y otros lugares de la Isla.

## **PALABRAS FINALES**

El objetivo de estas primeras notas sobre aspectos formativos de la cultura y vida dominicanas, no ha sido el de agotar un tema tan amplio como lo es el de la criollización del hombre de la parte española de la isla de Santo Domingo, así como de aspectos que forman parte de su cultura. Más bien hemos pretendido apuntar que el tema está virgen y que algunas facetas del mismo son sumamente importantes. En ocasiones hemos elaborado más allá de un orden cronológico, aferrados más que nada a las formas de la vida en diversas épocas, lo que hace aparecer alguna parte del libro como un texto que adelanta y atrasa sus resultados. Era la manera, y lo es, de concatenar experiencias de época.

Por otra parte, creemos que al señalar que el proceso de criollización que define en parte nuestra cultura es más complicado de lo que parece, aportamos las ideas iniciales para un estudio más profundo de los momentos formativos de la cultura dominicana.

Nos quedan por analizar las variantes culturales a partir de las invasiones haitianas, lo mismo que la guerra de restauración y todo el siglo XIX y parte del XX, labor que nos proponemos realizar cuando sean propicias las condiciones.

Hubiésemos querido referirnos a temas específicos, como lo son “el carácter criollo” en cada siglo, las costumbres y actividades cotidianas en campos y ciudades. Asimismo, a ciertas actitudes que son comunes al hombre de la Isla, como es la de su indiferencia por la dieta marina, o como su tendencia a la servicialidad y sobre la idiosincrasia del dominicano.

## REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Abad y Lasierra, Iñigo. (1971). *Historia civil y natural de la isla de San Juan de Puerto Rico*. San Juan: Porta Coelli Ediciones.
- Acosta, Fray José. (1982). *La peregrinación de Bartolomé Lorenzo*. Lima: Ediciones Petro.
- Álvarez Nazario, Manuel. (1972). *La herencia lingüística de Canarias en Puerto Rico*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Arqueología Lingüística*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Caro Baroja, Julio. (1979). *El carnaval*. Madrid: Editorial Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1980). *Temas castizos*. Madrid: Ediciones Istmo.
- De Las Casas, Fray Bartolomé. (1958). *Obras escogidas*. Madrid: Ediciones de Juan Pérez de Tudela.
- Cassá, Roberto. (1977-78). *Historia social y económica de la República Dominicana*. (2 VOLS).
- Davis, Martha E. (1981). *Voces del purgatorio*. Santo Domingo: Editora Taller.
- Deive, Carlos Esteban. (1978). *El indio, el negro y la vida tradicional dominicana*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Vudú y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.

- \_\_\_\_\_. (1980). *La esclavitud del negro en Santo Domingo* (2 vols.). Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- \_\_\_\_\_. (1988). *La mala vida*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Las emigraciones canarias a Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- \_\_\_\_\_. (1995). *La Española y la esclavitud del indio*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Tangomangos (Contrabando y piratería en Santo Domingo, 1522-1606)*. Fundación Cultural Dominicana.
- Dobal, Carlos. (1977). *Antigüedades, arte y tradición en Santiago de los Caballeros*. Santo Domingo: Universidad Católica Madre y Maestra.
- (1981). *Ensayo sobre cultura dominicana*. Santo Domingo: Ediciones Museo del Hombre Dominicano.
- Exmelín, Alexander O. (1979). *Los piratas de América*. Santo Domingo: Editora Santo Domingo.
- Fernández de Navarrete, Domingo. (1957). *Documentos y cartas varias*. En Rodríguez Demorizi, Emilio. *Relaciones históricas en Santo Domingo*.
- Foster, George M. (1985). *Cultura y conquista*. Editorial Veracruzana, México.
- García Arévalo, Manuel (Editor). (1988). *Santo Domingo en la época de Carlos III*.
- García, José Gabriel. (1979). *Compendio de historia de Santo Domingo* 2 vols. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.
- Garrido de Boggs, Edna. (1980). *Folklore infantil de Santo Domingo*. COL. DE BIBLIÓFILOS, S.A.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Reseña histórica del folklore dominicano*. Editora Nacional.
- Gutiérrez Escudero, Antonio. (2007). *Santo Domingo Colonial (Siglos XVI al XVIII)*. Academia Dominicana de la Historia.

- Hernández González, Manuel Vicente. (2006). *La colonización de la frontera dominicana, 1680-1795*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación, Academia Dominicana de al Lengua.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Expansión fundacional y desarrollo en el norte dominicano (1680-1795)*. El Cibao y la Bahía de Samaná. Archivo General de la Nación, Academia Dominicana de la Historia.
- Henríquez Gratereaux, Federico. (1980). *La feria de las ideas*.
- \_\_\_\_\_. (1988). Opúsculos *Negros de mentira y blancos de verdad*. Editora Taller.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Un ciclón en una botella*. Santo Domingo: Alfa y Omega.
- Henríquez Ureña, Max. (1945). *Panorama histórico de la literatura dominicana*. Río de Janeiro.
- Henríquez Ureña, Pedro. (1960). *Obra crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hoetink, Harry. (1997). *El pueblo dominicano (1850-1900)*. Santo Domingo: Ediciones Librería La Trinitaria.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Ensayos caribeños*. Santo Domingo: Academia de la Historia.
- Jorge, Bernarda. (1996). *El canto de tradición oral en la República Dominicana*. Santo Domingo: Colección Banreservas.
- Julián, Amadeo. (2008). *Negros de mala entrada*. Boletín del Museo del Hombre Dominicano No. 42.
- Labat, J.B. (1970). *Viaggio Alle Antille*. Editorice La Maschere. Firenze.
- Lantigua, José Rafael. (2006). *Marcio Veloz Maggiolo. El poeta, el narrador, el ensayista*. Ediciones Feria Internacional del Libro.
- Lebrón Saviñón, Mariano. (1994). *Historia de la cultura dominicana Tomo I*. Editora Taller S. D.
- Lemonier Delafosse, J. B. (1946). *Segunda campaña de Santo Domingo (1808)*. Santiago: Editorial El Diario.

- Lizardo, Fradique. (1974). *Danzas y bailes folklóricos dominicanos*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo, Editora Taller.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Instrumentos musicales folklóricos dominicanos*. Santo Domingo: UNESCO.
- López Cantos, Ángel. (1990). *Fiesta y juegos en Puerto Rico (Siglo XVII)*. Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y El Caribe.
- \_\_\_\_\_. (1992). *La Religiosidad Popular En Puerto Rico (Siglo XVIII)*. Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y El Caribe.
- Machado Báez, Manuel M. (1960). *Santiaguenses ilustres de la Colonia*. Santo Domingo: Impresora Dominicana,
- Malagón Barceló, Javier. (1974). *Código Negro Carolino (1784)*. Santo Domingo: Ediciones del Museo del Hombre Dominicano.
- Mártir de Anglería, Pedro. (1964). *Décadas del Nuevo Mundo*. México: José Porrúa e Hijos.
- Mena, Miguel, D. (2007). *Iglesia, espacio y poder Santo Domingo (1498-1521)*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- Moscoso Puello, F.E. (1983). *Apuntes para la historia de la medicina de la isla de Santo Domingo*. Santo Domingo: Universidad Central del Este (UCE).
- Moya Pons, Frank. (1971). *La Española en el siglo XVI (1493-1520)*. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.
- \_\_\_\_\_. (1974). *Historia colonial de Santo Domingo*. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Historia del Caribe*. Santo Domingo: Editora Búho.
- \_\_\_\_\_. (2008). *La otra historia dominicana*. Santo Domingo: Librería La Trinitaria-Editora Búho,
- Nolasco Flérida De. (1974). *Días de la Colonia (Estudios Históricos)*. Santo Domingo: Editorial del Caribe.

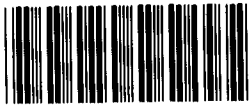
- \_\_\_\_\_. (1974). *Vibraciones en el tiempo*. Santo Domingo: Editora del Caribe.
- OTS Capdequi, F. M. (1941). *El estado español en Las Indias*. Colegio de México.
- Palm, Erwin W. (1974). *Arquitectura colonial de Santo Domingo*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Peña, Batlle, Manuel Arturo. (1988). *Historia de la cuestión fronteriza dominico-haitiana*. Santo Domingo: Sociedad de Bibliófilos.
- Pérez de Oliva, Hernán. (1965). *Historia de la invención de indias*. Colombia: Instituto Caro y Cuervo.
- Pérez Guerra, Irene. (1999). *Historia y lengua (la presencia canaria en Santo Domingo)*. Santo Domingo: Patronato de la Ciudad Colonial.
- Rodríguez Demorizi, E. (1955). *La era de Francia en Santo Domingo (contribución a su estudio)*. Santo Domingo: Editora del Caribe.
- \_\_\_\_\_. (1957). *Relaciones históricas de Santo Domingo (3 vols.)*. Editora Montalvo.
- \_\_\_\_\_. (1966). *España y los comienzos de la pintura y escultura en América*. Madrid: Gráficas Reunidas.
- \_\_\_\_\_. (1971). *Los dominicos y las encomiendas de indios de la isla Española*. Santo Domingo: Editora del Caribe.
- \_\_\_\_\_. (1973). *La imprenta y los primeros periódicos de Santo Domingo*. Santo Domingo: Taller.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Sociedades, cofradías, escuelas, gremios y otras corporaciones dominicanas*. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Lengua y folklore en Santo Domingo*. Edición U.C.M.M. Santiago de los Caballeros.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Viajeros de Francia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Geografía. Editora del Caribe.

- Rodríguez Morel, Genaro. (2007). *Cartas del cabildo de Santo Domingo en el siglo XVII*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo (1530-1546)*. Santo Domingo: Archivo General de la Nación. Academia Dominicana de la Historia.
- Sáez, José Luis. (1994). *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo*. Col. V Centenario.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Apuntes para la historia de la cultura dominicana*. Santo Domingo: Editora Búho.
- \_\_\_\_\_. (2006). *La expulsión de los jesuitas de Santo Domingo*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- Sánchez Valverde, Antonio. (1988). *Ideas del valor de la isla Española, en ensayos*. Santo Domingo: Ediciones Corripio.
- Tejeda Ortiz, Dagoberto [et, al]. (2000). *Calendario folklórico dominicano*. Santiago de los Caballeros. Grupo León Jimenes.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Los carnavales del carnaval*. Santo Domingo: Medyabites.
- Tejera, Emiliano. *Palabras indígenas*. Santo Domingo: Editora El Caribe. s/f (copia).
- Utrera, Fray Cipriano De. (1979). *Noticias históricas de Santo Domingo*. Editora Taller.
- Varela, Consuelo. (1982). *Cristóbal colón textos y documentos*. Madrid: Ediciones Alianza-Universidad.
- Vega, Bernardo. (1981). *La herencia indígena en la cultura dominicana de hoy*. (Separata de ensayos "Ensayos sobre Cultura Dominicana").
- Veloz Maggiolo, Marcio. (1977). *Sobre cultura dominicana y otras culturas*. Santo Domingo: Editora Alfa y Omega.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Barril sin fondo. (Antropología para Curiosos)*. Santo Domingo: Editora de Colores.
- \_\_\_\_\_. (2000). *La memoria fermentada. Ensayos bioliterarios*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.

- \_\_\_\_\_. (2001). *Antropología portátil*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Santo domingo: tradiciones, juegos y modernidad en: Santo Domingo, elogio y memoria de la ciudad*. Santo Domingo: Codetel.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Ecosistema del bolero dominicano*. En *El Bolero*. Santo Domingo: Verizon.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Mestizaje, identidad y cultura*. Santo Domingo: Editora Búho.
- Veloz Maggiolo, Marcio y Elpidio Ortega. (1992). *La fundación de la villa de Santo Domingo*. Santo Domingo: Colección V Centenario.

Impreso en los Talleres Gráficos  
de Serigraf, S.A.  
en marzo de 2012.  
Esta edición consta de  
1000 ejemplares

BIBLIOTECA **A G N**



045009

En el año 2006, *La mosca soldado* fue galardonada con el Premio de Narrativa José María Arguedas, de Casa de las Américas, Cuba. En el año 2007, ganó el Premio Nacional de Literatura Infantil de la República Dominicana con su texto para jóvenes *La verdadera historia de Aladino*, obra editada por Alfaguara y el Ministerio de Cultura.

Entre sus novelas se encuentran además: *Uña y carne*, *Los ángeles de hueso*, y *La vida no tiene nombre*. Editorial Siruela le ha publicado: *El hombre del acordeón* (2003); *La mosca soldado* (2004); *Ritos de cabaret* y *Biografía difusa de Sombra Castañeda* (2005 y 2006). Varios de sus cuentos y novelas han sido traducidos al francés, al inglés y al italiano.

Sus textos, donde abunda el mini-relato, como sucede en *La fértil agonía del amor*, y en *Cuentos, recuentos y casicuentos*, basan la narración en el manejo del erotismo y las transformaciones humanas nutridas por una fantasía irreverente.

En su obra ensayística destacan *La memoria fermentada* y varios libros sobre cultura dominicana, los cuales se nutren de su narrativa y de las tradiciones que el autor maneja con soltura. Ha publicado por lo menos diez títulos en este campo, enfatizando en la arqueología, lo mismo que algunas obras globales sobre el Caribe, como son *Historia del Caribe precolombino*, y *Santo Domingo antes de Colón* (1992 y 1994), el primero de ellos, editado en italiano en la Colección Italiana para la Celebración del V Centenario (1992).



# Marcio Veloz Maggiolo

## LA CULTURA DOMINICANA momentos formativos

Este libro, fruto de una labor de selección de momentos considerados “formativos” para la cultura dominicana, es una obra de original creación ya que no intenta hacer una historia lineal de esos momentos, sino más bien un llamado al contexto que en ciertas épocas históricas determinó modos de vida que a la postre se tornaron costumbre y tradición. No se trata de una obra cronológica. El autor hace énfasis en un modelo de investigación que es usado por ciertos antropólogos: despierta la idea de que existen momentos formativos de la cultura, los que son la base de una tradición que se consolida y que puede estudiarse en sus puntos más relevantes.

Esta obra, por su temática y desarrollo nada académico, es un llamado al ensayo biocultural, en el que vale más el tema que el orden mismo en el que se lleva a cabo. Su entrega por parte del intelectual dominicano Marcio Veloz Maggiolo, Ministro Asesor Cultural del Poder Ejecutivo, es de gran valor sobre todo para el estudiantado dominicano y para los profesores que buscan dónde están los puntos claves de nuestra cultura.



ISBN: 978-99934-48-34-1



9 789993 448341 >