



VNiVERSIDAD
D SALAMANCA

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

INSTITUTO DE IBEROAMÉRICA
MÁSTER EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
TRABAJO FIN DE MÁSTER

*De raíces y fronteras: el rol democratizador de Reconoci.do
en la República Dominicana*

Por
Giulia Ribeiro Barão

Dirigida por
Juan Ramos Martín
Patricia Marenghi

Salamanca, 2018



instituto de iberoamérica
universidad de salamanca

(...) *Andwe.*
Esta es la tierra donde padecí bocabajos y azotes.
Bogué a lo largo de todos sus ríos.
Bajo su sol sembré, recolecté y las cosechas no comí.
Por casa tuve un barracón.
Yo misma traje piedras para edificarlo,
pero canté al natural compás de los pájaros nacionales.

Me sublevé.
En esta tierra toqué la sangre húmeda
y los huesos podridos de muchos otros,
traídos a ella, o no, igual que yo.
Ya nunca más imaginé el camin a Guinea.
¿Era a Guinea? ¿A Benín? ¿Era a
Madagascar? ¿O a Cabo Verde?
Trabajé mucho más.
Fundé mejor mi canto milenario y mi esperanza.
Aquí construí mi mundo.

Me fui al monte.
Mi real independencia fue el palenque
y cabalgué entre las tropas de Maceo.
Sólo un siglo más tarde,
junto a mis descendientes,
desde una azul montaña.

Bajé de la Sierra
Para acabar con capitales y usureros,
con generales y burgueses.
Ahora soy: sólo hoy tenemos y creamos.
Nada nos es ajeno.
Nuestra la tierra.
Nuestros el mar y el cielo.
Nuestras la magia y la quimera.
Iguales míos, aquí los veo bailar.

“Mujer Negra”, Nancy Morejón

*

Si alguien quiere saber cuál es mi patria,
lo diré en una tarde americana.
Cuando el mundo se quite la cabeza
y le arranque la espina innominada.
Cuando el hilo de todas las fronteras
teja como una alfombra todas las patrias.
Y una risa inmensa recorra las montañas
y haga huir como murciélagos despavoridos
a los acorazados con sus arrogancias,
con su larga cadena de oprobio
que une nuestras gargantas
y nos saca en sangre pulpa
las tierras perfumadas...

Y empiece entonces a inundar las calles
tanta gente escondida dentro de su casaca,
y las imprentas salgan a ver
con el vientre lleno de libros y de portadas
todos nuestros suburbios desde sus páginas
y las madres alcen sus hijos hacia la luz
de la aurora, sin guerra y sin amenazas.

“Si alguien quiere saber cuál es mi patria”, Pedro Mir

ÍNDICE

1. Introducción.....	5
1.1. Planteamiento del tema y justificación.....	5
1.2. Hipótesis, preguntas de investigación y objetivos.....	8
1.3. Metodología.....	12
2. Fundamentación Teórica.....	15
2.1. La colonialidad del poder en la formación del Estado nacional en ALC: exclusiones abisales y ciudadanía parciales.....	15
2.2. Tensiones entre el Estado y los movimientos sociales: luchas reformistas y decoloniales.....	26
3. Colonialidad del poder y formación de la ideología nacional en República Dominicana....	35
3.1. Ser Caribe, ser frontera.....	35
3.2. La isla que se repite y se divide.....	37
3.3. República Dominicana y los dilemas de lo nacional en el siglo XIX.....	40
3.4. Fijando fronteras: la ideología nacional dominicana a partir de la dictadura trujillista.....	47
4. Reconoci.do y su rol democratizador en la República Dominicana.....	57
4.1. El contexto dominicano desde los 1980: antecedentes y surgimiento de Reconoci.do.....	57
4.2. Análisis del movimiento social Reconoci.do.....	69
4.2.1. Identidad.....	69
4.2.2. Estrategias.....	74
4.2.3. Democratización.....	85
5. Consideraciones Finales.....	89
6. Referencias.....	91

1. Introducción

1.1. Planteamiento del tema y justificación

El debate que se propone aquí tiene por enfoque las reivindicaciones identitarias que se han multiplicado en el mundo y, especialmente, en América Latina y el Caribe desde la década de 1980. Se interesa por las estrategias y desafíos de visibilización y obtención de derechos por parte de grupos sociales contruidos como ausentes a lo largo de siglos de construcción colonial y de colonialidad del poder en nuestro continente (Quijano, 2000). No se trata de minorías étnicas o culturales, porque la marginalización y vulneración social no son una cuestión numérica, sino construcciones discursivas e institucionales del Estado-nación que han apartado de su definición de identidad nacional y de ciudadanía todo aquello que no encajaba con la visión colonial heredada y mantenida por las élites políticas nacionales (Segato, 2017).

Diversos países de la región reaccionaron a las movilizaciones generando, en los años 1990 y 2000, Constituciones más atentas a las herencias racistas de la colonización y que reconocían la necesidad de pensar la diversidad cultural y la interculturalidad en su diálogo y desafío a la noción moderna de identidad nacional. Se diseñaron nuevas generaciones de políticas públicas de cultura, de reconocimiento y recuperación de la memoria histórica de grupos marginados. Para citar apenas algunos casos, están el de Bolivia y Ecuador en que la interculturalidad y el Buen Vivir se han hecho políticas estatales, como bien explica Catherine Walsh (2009), llevando a la constitución de Estados Plurinacionales. También Brasil, donde se ha visto la transformación del escenario sociopolítico desde 2003 con políticas públicas de educación y cultura que intentaron afrontar la deuda histórica hacia la población afrodescendiente y en cuya creación tuvo fundamental papel el movimiento negro (Gomes, 2011).

Sin duda, nada de esto ocurrió sin conflicto. En cada uno de estos casos hubo y hay contradicciones, incoherencias, retos propios de cada Estado, sociedad y comunidad. De cualquier manera, su complejidad y diferencia presentan ideas-fuerza, potencialidades políticas para la transformación de los Estado *desde abajo*. Muy diferente es lo que ha sucedido en República Dominicana – país al que se dedica el presente trabajo – en que la movilización popular y el auge de identidades no-hegemónicas ha generado como reacción estatal la aprobación de leyes, procedimientos y hasta una nueva Constitución que configuran un “barniz de normatividad legal sobre una arquitectura preexistente de exclusiones étnicas y raciales” (Martínez y Wooding, 2017: 97).

Desde la Ley 285-04 de 2014, el gobierno dominicano había empezado a transformar en normas jurídicas el exclusionismo nacionalista que define a lo dominicano como no-haitiano, imponiendo trabas jurídicas y burocráticas para la obtención y manutención de documentos de identidad a los dominicanos de ascendencia haitiana. Esta situación se ha transformado en política de Estado con la Constitución del 2010, y ha ganado visibilidad internacional tras la Sentencia 168-13, documento que sirvió como

coronación de los nuevos principios constitucionales al establecer efectos retroactivos, que quitaron la nacionalidad a todas las personas nacidas después de 1929 de padres extranjeros. Consagró los objetivos buscados desde los 1980: la formalización jurídica del exclusionismo nacional, prohibiendo la obtención de la nacionalidad dominicana a los nacidos en el país de acuerdo a la situación migratoria de los progenitores (Bosch et al, 2016).

A pesar de los duros ataques sufridos por el Estado, la población dominicana de ascendencia haitiana no se ha quedado en silencio. Desde los años 1980, organizaciones como MUDHA – el Movimiento de las Mujeres Dominico-Haitianas – ya trabajaban por garantizar los derechos de esta población. A principios de 2007, un grupo de jóvenes dio origen al movimiento social Reconoci.do, que se empeña en “mejorar la convivencia intercultural y armónica de la sociedad dominicana, trabajando fundamentalmente para que los derechos de los dominicanos y dominicanas de ascendencia haitiana sean reconocidos, respetados y garantizados por todos” (Reconoci.do, 2018). Se propone aquí el estudio de este actor político como forma de ampliar el conocimiento histórico y contemporáneo sobre el Estado-nación y la democracia en República Dominicana.

En octubre de 2017, mientras el Estado dominicano abría por dos meses la segunda etapa del Plan de Regularización de Extranjeros Residentes no Autorizados, se realizaba en el Teatro Guloya, en Santo Domingo, el Festival de Cine de la Isla, que durante tres días presentó obras locales sobre los retos políticos y sociales de los dos países de La Hispaniola. La sesión del documental *Hasta la Raíz* fue seguida de un conversatorio con Ana María Belique, coordinadora de Reconoci.do, y Juan Carlos González Díaz, director de la película. Gracias a este encuentro, se empezaron a clarificar las cuestiones que dirigen el presente trabajo. *Hasta la Raíz* está construida a partir de la voz, la vida, la subjetividad y la memoria de tres mujeres dominico-haitianas afectadas por la Sentencia 168-13, entre ellas la propia Ana María. Más allá del contenido informativo y de denuncia social sobre la situación de la desnacionalización y apatridia ocasionada por las acciones arbitrarias del Estado dominicano, la obra muestra la génesis de Reconoci.do y sus reflexiones sobre la relación entre racismo y antihaitianismo plasmada por la dictadura trujillista.

Durante sus setenta minutos de duración, los presentes pudimos aprender versiones de la historia dominicana que no se encuentran registradas en libros didácticos ni en los carteles informativos de los museos históricos nacionales. Después, Ana María y Juan Carlos contaron un poco sobre el proceso de producción de la película, que había tardado cinco años, periodo en que él había participado activamente de las acciones de Reconoci.do, tanto por su carácter de funcionario del Centro Bonó¹, como por ser partícipe de su lucha. Reiteraron la importancia de la obra cinematográfica como herramienta de

¹ Centro Bonó es la sede en Santo Domingo de la obra social de la Compañía de Jesús. Desde principios de 2018, se han unificado todas las sedes bajo la denominación común de Centro Montalvo. Pese a ello, aquí utilizaremos la denominación Centro Bonó, por su importancia originaria en la historia de Reconoci.do y porque así suele referirse la gente, una vez que el centro también acoge el Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó.

sensibilización e información, sobre todo en lo tocante al trabajo de Reconoci.do en los *bateyes*, donde se concentra la mayor parte de la población dominico-haitiana.

Tomé esta experiencia como indicios de que el trabajo de Reconoci.do no terminaba en la reivindicación jurídica y que su repertorio de acciones no se limitaba a las protestas callejeras y comunicados en Facebook. El hecho de que este movimiento social utilizara a una película como herramienta de lucha parecía indicar su preocupación con cambios a largo plazo, en dimensiones socioculturales. Cabe subrayar que fue realizada en el seno del propio movimiento, y está protagonizada por tres mujeres negras, originarias del grupo social más discriminado por la sociedad dominicana y más afectado por la negación de derechos por parte del Estado. En ella, tres mujeres construidas como ausentes, excluidas del discurso estatal sobre quién compone la nación, se hacen presentes y proponen nuevas interpretaciones y sentidos sobre pertenencia, identidad y ciudadanía en la República Dominicana.

*

No faltan estudios estadísticos sobre los efectos de la Sentencia 168-13, análisis jurídicos que prueban la violación de las normas e instrumentos internacionales de Derechos Humanos firmados por el mismo Estado dominicano, tampoco acciones de ONGs y agencias internacionales activas en la obtención de Actas y Cédulas para los ciudadanos afectados por esta trama burocrático-jurídica. Asimismo, una diversidad de voces se ha levantado para denunciar el trasfondo racista de esta ofensiva jurídica, indicando la continuidad histórica de una construcción de nación y dominicanidad basada en la negación de sus raíces negras y un equivalente antihaitianismo. Por otro lado, no he encontrado trabajos que den cuenta de las transformaciones y emergencias identitarias que están ocurriendo en el propio tejido sociopolítico del país, y de la cual los dominicanos de ascendencia haitiana y, particularmente, las mujeres, son actores políticos fundamentales.

Como unidad aglutinadora de estas luchas, Reconoci.do es una referencia indispensable para comprender la realidad contemporánea de República Dominicana, al ofrecer discursos y prácticas alternativos al del Estado, desde la perspectiva de los propios afectados por sus acciones. El presente trabajo es un intento de disminuir la laguna sobre los procesos identitarios que están por debajo de la *juridicalización* asociada a la Sentencia 168-13, contribuyendo para una comprensión más plural del presente escenario político y sociocultural dominicano. Interesan sumamente los aportes críticos de Reconoci.do al discurso de identidad nacional emanado del Estado, en sus atravesamientos con las ideas de raza, cultura, historia y colonialidad, bien como prácticas de democratización que no se restrinjan al diálogo con las instituciones estatales y la política partidaria. En términos generales, se indaga la contribución de Reconoci.do a la decolonialidad o democratización radical de la República Dominicana.

1.2. Hipótesis, preguntas de investigación y objetivos

El cuestionamiento de la identidad ha sido una constante en América Latina y el Caribe (ALC) desde la llegada de los colonizadores. Se fortaleció con los movimientos de liberación nacional e independencia, cuando las élites locales quedaron divididas entre posiciones nacionalistas e internacionalistas. *Nuestra América* de Martí quedó en el plano de los proyectos utópicos que aún perseguimos, pues terminamos organizados en Estados-nación a la luz del modelo moderno europeo. En todos ellos, la retórica nacionalista supuso algún grado de apagamiento de la diversidad interna, a través de diversos mecanismos, como genocidios, marginalización social, aislamiento geográfico y discursos nacionales sobre el mestizaje o la democracia racial que esconden las exclusiones reales de las personas indígenas y afro. Por otro lado, esta diversidad siguió existiendo y resistiendo en las localidades, comunidades, familias y sujetos, que a lo largo de los siglos han desarrollado formas de mantener viva tradiciones ancestrales o, simplemente, cuestionar el discurso hegemónico de la identidad nacional con imaginarios y prácticas que extrapolan sus límites.

Desde finales del siglo XX, ALC es escenario de una (re)emergencia de movilizaciones populares de reivindicación identitaria, que denuncian las arbitrariedades racistas cometidas en nombre de la unidad nacional y reivindican la legitimidad de otras formas de entender la cultura y la pertenencia, los vínculos sociales y la organización sociopolítica. Para los debates realizados desde la teoría crítica latinoamericana, estos movimientos sociales se insertan en un contexto de crisis civilizatoria, que pone en evidencia los límites de las instituciones y epistemes de la modernidad y denuncian la colonialidad del poder que le acompaña desde 1492. Según la lectura decolonial, de autores como Dussel (1996b) y Quijano (2000), modernidad y colonialidad son las dos caras de un mismo proceso histórico, que consistió en la imposición de un sistema-mundo de dominación basado en la división racial del trabajo.

Desde el principio de la colonización, los europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, justificando la indignidad de estas prácticas a la supuesta inferioridad racial (Quijano, 2000), de modo que los indígenas quedaron sometidos a la servidumbre y los pueblos africanos a la esclavitud. Como se puede notar, la dimensión material y económica de la dominación vino acompañada de un complejo discurso de jerarquía social, que, además de tener la raza como principio básico, impuso otros criterios de discriminación como el sexual y el de género. Al establecer el patrón europeo blanco, cristiano, patriarcal y heterosexual como la norma, todos los individuos y colectividades que discrepaban de ello fueron asignados a un marco de inferioridad que pasó a condicionar marginaciones y exclusiones sociales.

La riqueza - y el desafío - de la perspectiva decolonial es asumir que las dimensiones simbólicas y materiales de la dominación colonial están entrelazadas. Otro presupuesto fundamental es que terminado el periodo político-administrativo de la colonización, pervivió en la constitución de las sociedades y

Estados-nación de América Latina la llamada colonialidad del poder (Quijano, 2000). Independencia y República fueron lideradas por una minoría blanca y mestiza – criolla - cuyos intereses eran antagónicos respecto de los siervos indios y los esclavos negros, dado que sus privilegios estuvieron garantizados justamente por la explotación de estas personas y a la manutención de lazos con la burguesía europea. Por así decir, construyeron Estados independientes sobre la persistencia de sociedades coloniales (Quijano, 2000), promoviendo identidades nacionales en que la presencia indígena y africana fue disminuida, negada o excluida, dándose prioridad a una identificación con la cultura del colonizador, y un esfuerzo constante de blanqueamiento y occidentalización.

Quedó por realizarse, por tanto, un largo proceso de descolonización de las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007) que aún organizan las sociedades latinoamericanas desde lo personal hasta lo nacional, desde la micro hasta la macropolítica. Tal trabajo de decolonialidad puede ser leído en términos de una doble democratización – del Estado y de la sociedad – o como la conquista de una democracia radical (Mouffe, 2017). Ésta entiende la ciudadanía como una forma superior de identidad política, que busca construir un “nosotros” no excluyente, no esencialista, en que las identificaciones individuales puedan ser múltiples y variables, sin perderse el sentido de una identidad colectiva articulada por la equivalencia democrática entre las diferentes luchas sociales (Mouffe, 2017). En otras palabras, para que la democracia exista, ningún agente social debería tener supremacía en la fundación y manutención de la sociedad; la tensión y elaboración constante entre las diversas posiciones colectivas y subjetivas debería ser mantenidas en lugar de una solución última que elimine los desacuerdos y homogeneice el espacio sociopolítico; sin dejar de asegurarse, al mismo tiempo, la protección contra la violencia y la dominación de unos sobre los otros (Mouffe: 204 - 205). Para los teóricos de la decolonialidad, este horizonte utópico sólo puede empezar a construirse a través del derrumbe de las jerarquías coloniales que mantienen a sujetos y grupos en condiciones de exclusión abismal o parcial, con ciudadanía negadas o restringidas en el escenario del Estado-nación.

Esta parece ser la tarea que algunos de los movimientos sociales latinoamericanos han asumido desde los años 1980. Surgen en el contexto de la crisis de la modernidad/colonialidad, al mismo tiempo en que contribuyen para su enfrentamiento. A través de reivindicaciones identitarias, los diversos actores políticos surgidos o reorganizados desde entonces - feministas, indígenas, afrodescendientes - no se limitan a dialogar con los partidos y el Estado en búsqueda de reconocimiento y de la garantía de derechos y necesidades básicas. Tienen, por su propia identidad contra-hegemónica, las claves para cuestionar la colonialidad del poder que sigue dirigiendo las prácticas y discursos de los Estados nacionales en América Latina y el Caribe. Análogamente al resto de los países de la región, en República Dominicana la categoría racial de raza legitimó relaciones de poder sobre las cuales se construyeron el Estado y la sociedad

moderna nacional (Walsh, 2009) y de las cuales los eventos asociados a la Sentencia 168-13 son apenas una de las manifestaciones contemporáneas.

Mientras la tendencia regional de los Estados ha sido la adopción de herramientas institucionales de reconocimiento a la diversidad cultural, en República Dominicana la reacción estatal ha sido de rechazo y exclusión renovados. El Estado dominicano se ha esforzado para mantener excluido de la ciudadanía un grupo social que, por sus orígenes haitianos, desafía los patrones estrechos de la dominicanidad contruidos desde el siglo XIX. Así, el surgimiento de Reconoci.do en 2010 no debe ser visto como sencillamente defensivo, sino como parte de la tensión dialéctica entre las transformaciones de la sociedad dominicana y el conservadurismo del Estado frente a estas. Así, la reivindicación del derecho a la nacionalidad de los ciudadanos organizados en Reconoci.do es sólo la dimensión jurídico-formal de un enfrentamiento más profundo, contra la matriz colonial del poder: desafía la jerarquía racial plasmada en la identidad nacional que el Estado dominicano se esfuerza en mantener vigente, a través de dispositivos variados como la represión y las leyes y procedimientos de registro civil. Se entiende que la lucha de Reconoci.do tiene un gran potencialidad decolonial, tal y como las desarrolladas en otros países latinoamericanos desde la década de 1980.

Dicho de otro modo, la **hipótesis** planteada es que las prácticas y discursos desarrollados por el movimiento social Reconoci.do, en alternativa a aquellos gestionados por el Estado, contribuyen al proceso de decolonialidad o democratización radical de la República Dominicana. Para averiguar este planteamiento se hace necesario, primero, realizar una revisión histórica sobre la formación del Estado-nación dominicano, identificando las principales prácticas y mecanismos utilizados por las autoridades estatales para mantener vigente la colonialidad del poder. En segundo lugar, avanzar hacia el análisis de Reconoci.do, evaluando su capacidad de contraponerse a la matriz colonial previamente descrita. Así, aparte de esta introducción, una conclusión y un capítulo destinado a la fundamentación teórica, el texto está estructurado en dos secciones nucleares, correspondientes a la consecución de dos objetivos generales y tres objetivos específicos.

Apartado 3/Objetivo general 1: Analizar la formación histórica singular que ha plasmado la colonialidad del poder en la ideología nacional de la República Dominicana. Se trata de investigar cómo se ha constituido y transformado la relación entre raza, cultura y poder desde la Independencia hasta nuestros días, buscando subrayar las principales dimensiones materiales y simbólicas que sustentan la idea de nación dominicana. Sin desconsiderar la división racial del trabajo en la República Dominicana, el énfasis está dado sobre la dimensión ideológica del Estado en lo tocante a la construcción de la identidad nacional, es decir, del discurso sobre qué es lo nacional y quién pertenece a la nación. Se entiende por discurso el conjunto múltiple de prácticas significantes inscritas en materialidades diversas (no sólo lingüísticas), que construye un campo de realización simbólica, material y comunicativa de una ideología, de una interpretación interesada sobre los datos de la realidad social, cultural y política (Richard, 2009).

Se utilizan los términos *ideología nacional, idea de nación, discurso sobre la nación, discurso sobre lo nacional e identidad nacional* como sinónimos para referirnos a todos aquellos discursos que el Estado y los ciudadanos alineados a él reiteran de manera hegemónica a fin de delimitar el ser, el pertenecer y el existir como dominicanos.

Apartado 4/Objetivo general 2: Analizar en qué medida y de qué formas el movimiento social Reconoci.do contribuye a la democratización radical de la República Dominicana, al oponerse a la colonialidad del poder expresa en los discursos y prácticas del Estado. Se investiga la labor de Reconoci.do con base en la propuesta crítica de Álvarez y Escobar (1992) para el estudio de la acción colectiva latinoamericana contemporánea. Según estos autores, los movimientos sociales tienen tres dimensiones interrelacionadas a través de las cuáles contribuyen al cambio: identidad, estrategias y democratización. Con base en estas dimensiones se organizan tres preguntas de investigación y sus correspondientes objetivos específicos, gracias a los cuales se debe concretar el objetivo general de evaluar el rol democratizador de Reconoci.do en la República Dominicana.

Pregunta de investigación 1: ¿Qué discursos identitarios construye como alternativas a las nociones oficialistas de identidad y cultural nacional mantenidas por el Estado?/**Objetivo específico 1:** Analizar el papel de Reconoci.do en la constitución y transformación de identidades colectivas, extendiendo el alcance de los derechos, la inclusión social y el reconocimiento mutuo entre los sujetos.

Pregunta de investigación 2: Si la lucha política de Reconoci.do no se limita al ámbito jurídico-institucional y a la reivindicación de la nacionalidad, ¿Qué otras estrategias utiliza para hacer frente al Estado y transformar la sociedad?/**Objetivo específico 2.** Evaluar sus prácticas y estrategias para la obtención de cambios culturales, socioeconómicos y políticos, en su contribución a la conciencia social sobre qué es y cómo hacer política. **Pregunta de investigación 3:** Si la lucha política de Reconoci.do no es sólo defensiva, sino que es parte de procesos anteriores, referidos a la tensión dialéctica entre las transformaciones de la sociedad dominicana y las reacciones del Estado e estas: ¿Cuál es su contenido propositivo con relación a la construcción y transformación política de la nación? /**Objetivo específico 3.** Analizar el proyecto o visión alternativa de democracia y desarrollo presentado por Reconoci.do, incluidas la democratización de las instituciones y de las relaciones sociales (Álvarez y Escobar, 1992).

Retomando, se diseñan tres ejes de análisis que son también tres objetivos específicos del trabajo. En cada uno de ellos, el estudio busca identificar contrapuntos a la identidad nacional, las estrategias de manutención y los límites del juego democrático construido y mantenido desde el Estado, en su condicionamiento por la matriz colonial del poder. Más allá de los objetivos generales y específicos, se espera que la tesis pueda contribuir a los siguientes frentes intelectuales y políticos: 1. La literatura teórica sobre acción colectiva. 2. El pensamiento crítico latinoamericano, en especial sobre la realidad caribeña. 3. La reflexión del propio movimiento Reconoci.do sobre el desarrollo de su lucha. 4. La visibilización del movimiento Reconoci.do y su lucha, favoreciendo el diálogo con otros actores políticos coetáneos.

1.3. Metodología

La postura epistemológica que fundamentó el acercamiento a la labor de Reconoci.do fue la Sociología de las Ausencias y de las Emergencias. La primera propone investigaciones que tengan por objetivo visibilizar lo que es activamente producido como ausente o inexistente y la segunda consiste en investigar las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas, “una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones” (de Sousa Santos, 2010: 41). En la República Dominicana del siglo XXI, los dominicanos de ascendencia haitiana son el grupo que el Estado pretende producir como ausente e inexistente, primero a través de la violencia y el aislamiento en *bateyes* y ahora a través de dispositivos jurídicos que les llevan a la muerte civil (Martínez y Wooding, 2017). La negación de sus derechos a la ciudadanía es parte de un proceso histórico de formación de lo nacional que excluye todo aquello relacionado con la africanidad y lo proyecta hacia fuera, como parte exclusiva de la identidad haitiana.

Desde 2010, los dominicanos de ascendencia haitiana están organizados en Reconoci.do, constituyéndose como actores políticos que proponen alternativas a las prácticas y discursos del Estado en dimensiones como identidad, nacionalidad, ciudadanía y democracia. Precisamente por esto, el acompañamiento de sus acciones, el estudio de sus debates e interlocuciones se realizó como una Sociología de las Ausencias y de las Emergencias, destinada a expandir la comprensión de los procesos históricos y en curso en la República Dominicana, sin desconsiderar sus relaciones con dinámicas análogas en el resto de América Latina y el Caribe.

Gracias a una estancia en la República Dominicana entre octubre de 2017 y febrero de 2018, se ha podido vislumbrar de cerca la agencia cultural y la *praxis* política de los propios sujetos que en las estadísticas y en el lenguaje jurídico son tratados como abstracciones. Debajo de la superficie de una confrontación legal, que pone en disputa la soberanía del Estado dominicano contra las normas y tratados internacionales de Derechos Humanos, hay un colectivo social organizado, entablado una lucha antirracista, con mecanismos de incidencia diversos que no se limitan a dialogar con las instituciones gubernamentales. Teniendo por base el método etnográfico, se ha realizado observación participante en actividades en que estaba presente u organizaba Reconoci.do, con la recolecta de grabaciones y notas. Predominaron actividades culturales y académicas en Santo Domingo, debido a las limitaciones geográficas de mi compromiso laboral en el país, así como el enfoque de la investigación en las acciones de incidencia que poseen una intencionalidad sociocultural, de transformación de las relaciones sociales.

Cuadro 1. Actividades con registro documental

Descripción de la actividad	Fecha	Tipo de registro
Sesión del documental <i>Hasta la Raíz</i> para la Tertulia Feminista Magaly Piñeda, Zen el Centro Cultural Banreservas, Santo Domingo, Zona Colonial.	16 de octubre de 2017	Audio
Presentación del documental <i>Hasta la Raíz</i> en el IDDI para promotores sociales involucrados con ACNUR.	10 de noviembre de 2017	Audio y fotografías
Diagnóstico participativo de ACNUR con comunidades bateyanas en el INFAS (Instituto Nacional de Formación Agraria y Sindical).	13 de noviembre de 2017	Notas personales y fichas de actividades de diagnóstico social participativo
Pasadía en la comunidad de Kalalú Danza – Los Mercedes con taller de cultura afroantillana y sesión del documental <i>Hasta la Raíz</i> .	3 de diciembre de 2017	Audio, fotografías y vídeo
Curso “Cobertura de las Migraciones con Enfoque de DDHH”, promovido por Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó.	11 de noviembre a 16 de diciembre de 2017	Notas personales y material didáctico
Lanzamiento del libro <i>Nos Cambió la Vida</i> en la Biblioteca Nacional Pedro Henríquez Ureña, Santo Domingo.	31 de enero de 2018	Fotografías y video

Fuente: elaboración propia

Como parte del trabajo etnográfico, también se realizaron entrevistas con personas clave para la historia y la movilización actual del movimiento Reconoci.do, conforme la posibilidad de haber entablado contacto con ellas en alguna de las actividades descritas previamente. El contenido de las entrevistas estuvo diseñado alrededor de tres ejes, en modo de conversación: la historia y la organización de Reconoci.do, el papel de la cultura y las acciones de incidencia cultural en su lucha; el rol del movimiento en el escenario contemporáneo de la República Dominicana. En el caso de Juan Carlos González Díaz, la conversación se centró en el proceso de creación de la película *Hasta la Raíz*, en tanto se relaciona con el propio surgimiento y desarrollo de las estrategias de lucha de Reconoci.do.

Cuadro 2. Entrevistas realizadas

Nombre del entrevistado	Cargo, función o relación con Reconoci.do	Fecha de realización
Ana María Belique Delba	Asesora	26 de enero de 2018
César B. Delma	Coordinador de Comunicación	29 de enero de 2018
Elena Lorac	Sub-coordinadora	5 de diciembre de 2017
Isidro Berique	Coordinador zonal de San Pedro de Macorís	26 de enero de 2018
Juan Carlos González Díaz	Exfuncionario del Centro Bonó y director de la película <i>Hasta la Raíz</i>	16 de enero de 2018

Fuente: elaboración propia

Concluida la etnografía, se desarrollaron los ejercicios analíticos y descriptivos que buscan responder a los objetivos generales y específicos del trabajo y para los cuales fueron fundamentales tres tipos de fuentes. En primer lugar, literatura teórica e histórica sobre América Latina y el Caribe, la Hispaniola y República Dominicana, las cuales sitúan el horizonte analítico en que se inserta la presente tesis, tanto desde el punto de vista epistemológico – alineada con los estudios críticos y la escuela decolonial latinoamericana –; como de su lógica diacrónica – al identificar los desafíos a la formación colonial del Estado-nación realizados a partir de los años ochenta. Estas fuentes son predominantes en los apartados 2 (Fundamentación Teórica) y 3 (Colonialidad del poder y formación de la ideología nacional en la República Dominicana), en que se pretende ubicar el caso dominicano dentro del panorama latinoamericano de la colonialidad del poder y atienden, entonces, al objetivo general del trabajo. En segundo lugar, documentos del Estado dominicano - entre los cuales la Ley 169-14, la Sentencia 168-13 y la Resolución 12-07; que traen luz a los discursos oficiales sobre cuestiones como nacionalidad, cultura y ciudadanía. Y en tercer lugar, los registros documentales y las entrevistas realizadas, los contenidos producidos por el propio movimiento en sus plataformas digitales, así como los estudios realizados por otros miembros de la Red Dominican@s por Derechos. A través del análisis de contenido, se buscaron identificar en tales materiales las principales claves discursivas y prácticas del movimiento social Reconocido en torno a los tres ejes de análisis y sus respectivos objetivos específicos: identidad, estrategias y democratización. Esto se desarrolla en el capítulo 4, al que sigue un breve apartado de consideraciones finales.

2. Fundamentación teórica

2.1. La colonialidad del poder en la formación del Estado nacional en América Latina y el Caribe: exclusiones abisales y ciudadanía parciales

El pilar teórico de esta tesis es el pensamiento del grupo Modernidad/Colonialidad, que aborda la especificidad histórica de la formación del Estado en América Latina y el Caribe, en su relación con la colonización europea y los procesos de independencia. Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Santiago-Castro-Gómez, Catherine Walsh y Boaventura de Sousa Santos, entre otros, vienen debatiendo, desde los ochenta, ideas que hoy conforman una nueva postura crítica desde los estudios latinoamericanos, en que son clave las aportaciones anteriores de los estudios poscoloniales anglosajones, la teoría del sistema-mundo y la teoría de la dependencia (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007).

Con estas últimas, la escuela decolonial comparte la crítica a la división del mundo en centro y periferia, a la validación del conocimiento y de las formas de desarrollo eurocéntricas y la manutención de jerarquías sociales de raza/etnia, género, y los demás mecanismos de subordinación que estructuran el capitalismo global (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007). Por un lado, las teorías poscoloniales pensadas en el ámbito anglosajón contribuyeron a la expansión de los debates críticos al subrayar la importancia del ámbito discursivo/simbólico del poder en las relaciones centro-periferia, estudiando las disputas por el control de los códigos semióticos que sostienen relaciones de poder. Por otro lado, tanto la teoría de la dependencia como la teoría del sistema-mundo han contribuido al desarrollo de la perspectiva tradicional marxista, afirmando la centralidad de las relaciones económicas a escala mundial en la definición de los destinos de cada país.

La riqueza de la perspectiva decolonial - y su desafío - es afirmar la estrecha imbricación entre cultura y capitalismo. Sin excluir ni las variables de la economía política, ni las de la cultura, el pensamiento decolonial parte del presupuesto de que la dimensión simbólica y la material están entrelazadas. El enunciado clave es que los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo. Para entenderlo, es necesario situarnos históricamente y percibir que a pesar de la descolonización jurídico-política de los países latinoamericanos, con sus particulares procesos de independencia, no ha habido una descolonización de las relaciones entre centro y periferia y entre las diversas categorías de jerarquización social plasmadas por el colonialismo (Quijano, 2000). Siendo así, cumplido el proceso de descolonización formal de los países, queda por hacer el trabajo de decolonialidad de las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que aún organizan nuestras sociedades (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007).

Según el canon europeo, la modernidad nace en la Ilustración, cuando el racionalismo, el método científico y el androcentrismo pasan a configurar los pilares epistemológicos sobre que se construye una

visión de mundo evolucionista, llena de optimismo sobre el futuro de la civilización. Los teóricos decoloniales no discuten la veracidad histórica de esta afirmación, sin embargo, denuncian aquello que queda obscurecido por su retórica progresista: el lado sombrío de la modernidad, que es nada menos que el colonialismo (Dussel, 1996b). No es posible entender la Europa moderna como una evolución lineal de la medievalidad feudal, sino como un proceso dialéctico que inicia con la conquista de América. Europa se inventa a sí misma como centro del sistema-mundo al mismo tiempo en que transforma al continente recién invadido en su periferia. A través de un proceso complejo de construcción simbólica e imposición político-económica, la modernidad y la colonialidad están intrínsecamente asociadas, condicionando un nuevo espacio-tiempo, con pilares materiales y epistemológicos que luego se expandirán a todo el mundo. (Quijano, 2000).

Europa se consideró a sí misma como el punto máximo de la evolución humana, y por tanto, el agente legítimo de la modernidad y la racionalidad, responsable por dominar e ilustrar al resto del mundo, considerado como inferior. El dispositivo epistemológico que dio base al colonialismo fue la construcción de discursos dicotómicos, de pares simbólicos - primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano, 2000) en que, evidentemente, lo europeo era el criterio superior a ser buscado por las demás colectividades. Según esta operación, las diferentes formas de organización social y comprensión del mundo fueron excluidas de su propia historicidad para ser reinterpretadas dentro del patrón lineal en que Europa era el estadio último de evolución. A esta operación se sumó una segunda, en que las diferencias de racionalidad, evolución, progreso, civilización fueron racializadas, es decir, entendidas en términos de una inferioridad intrínseca, ineludible, condicionada por atributos físicos, cuyo signo más evidente pasó a ser el color de la piel.

Desde la perspectiva material, la conquista de América sirvió para la consolidación del modo de producción capitalista a nivel global. Siendo sede del nuevo mercado mundial, y hasta la crisis mundial alrededor de 1870, Europa se convirtió en el locus de mercantilización de la fuerza de trabajo. En otras palabras, en el espacio del sistema-mundo en que el control del trabajo se organizaba bajo la forma específica de la relación capital-salario (Quijano, 2000). A su vez, en el resto de los continentes, las poblaciones colonizadas fueron sometidas al nuevo mercado mundial a través de las relaciones no-salariales de trabajo. Habiendo poblaciones blancas o criollas, era admisible que las regiones dominadas presentaran una proporción reducida de asalariados, pero la mayor parte de la riqueza era apropiada a través de la servidumbre y la esclavitud. Que quede claro que la colonización europea no ha inventado estas formas de relación laboral, existentes desde el principio de la historia humana. Lo que hizo fue asociar los criterios de supremacía racial a los tipos de relación laboral, organizando una división racial del trabajo a nivel mundial.

Inicialmente las poblaciones indígenas fueron esclavizadas, pero tras un complejo trabajo de jerarquización social, en que la Iglesia Católica tuvo papel fundamental, se decidió que los indígenas tenían

alma (Walsh, 2009) y, por tanto, podrían ser salvados - aculturados y catequizados. Por eso finalmente les quedó asignada la forma de trabajo de la servidumbre. A su vez, los diversos pueblos africanos fueron considerados, desde el primer contacto con los europeos, como menos que seres humanos: “para el colonialismo África era una guarida de salvajes, un país infestado de supersticiones y fanatismo, merecedor del desprecio, con el peso de la maldición de Dios” (Fanon, 1963: 104). En la lectura de Aimé Césaire (1978), la colonización es sinónimo de cosificación, y esto fue especialmente verdadero para el caso de los pueblos africanos, tratados como mercancías y adscritos al trabajo esclavo. En esta escala de clasificación racial, por tanto, los africanos y afrodescendientes fueron objetos de una doble subalternización, que incluía su deshumanización o cosificación, lo que conlleva desafíos específicos para su liberación (Fanon, 1963).

Otra manera de entender el complejo sistema de clasificación social del colonialismo es el concepto de línea abismal, propuesto por Boaventura de Sousa Santos (2014). Más que constatar el hecho de una división racial del trabajo a nivel global, este autor se interesa por los mecanismos que los Estados europeos utilizaron para perpetuar su dominación sobre los espacios colonizados, entre los cuales destaca los discursos científico y jurídico. Dentro del espacio europeo, la modernidad representó un paradigma sociopolítico de tensión entre la regulación y la emancipación social; mientras para los territorios colonizados significó la imposición de un paradigma de apropiación y violencia. Regulación/emancipación y apropiación/violencia son dos sistemas epistemológicos y políticos incompatibles y por esto no podrían coexistir. ¿Cómo justificar la violencia colonial en un contexto político regido cada vez más por el discurso de la razón y la expansión de los derechos? Fundando la realidad social sobre divisiones abisales entre el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea” (Sousa Santos, 2014). Utilizando la ciencia y la civilización como criterios de legitimidad, todo lo que escapara a sus molduras era producido como no existente. “El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido” (Dussel, 1996: 10).

De esta forma, la línea abismal del conocimiento científico constituye a la zona colonial como el lado de las creencias y comportamientos irracionales, de las prácticas y lenguajes incomprensibles - una extrañeza considerada señal de inhumanidad. La línea abismal del derecho divide el mundo entre la sociedad civil y el estado de naturaleza, transformando las diferentes formas de vida de los pueblos colonizados en versiones *retrasadas* del presente europeo. Para que la supuesta universalidad del pensamiento europeo y su forma de organización se mantenga, todo lo que no opere según sus reglas debe ser negado y sometido, hasta que se pueda conformar y, entonces, pasar a pertenecer a este lado de la línea.

En suma, la colonización significó al mismo tiempo la imposición de la cosmovisión eurocéntrica sobre los pueblos colonizados y su sometimiento a la lógica global del capitalismo – una dominación al

mismo tiempo material y simbólica, represiva e ideológica. La trascendencia de estos eventos históricos para el presente del siglo XXI fue su capacidad para expandirse globalmente y a todas las esferas de la vida. Conforme argumenta Quijano (2000), ningún otro imperio - ya sea el egipcio, el helénico-románico, el maya-azteca, el chino – había sido capaz de extender su lógica de dominación por sobre todo el mundo conocido. Es con la relación de dominación Europa-América que se inaugura la era del sistema-mundo capitalista, vigente hasta hoy².

Su persistencia en el tiempo y su extensión global no excluyen la heterogeneidad cultural, social, política de cada lugar y de sus formaciones históricas singulares. Al contrario, la capacidad de sobrevivencia y adaptación de este sistema de poder dependió y depende, justamente, de su imbricación en la formación singular de cada Estados nacional liberado del control político-administrativo de las metrópolis. Por esto se afirma que, terminado el periodo de colonización, pervivió en los Estados y sociedades nacionales de ALC la colonialidad del poder (Quijano, 2000), también denominada matriz colonial del poder (Walsh, 2009) y matriz de construcción de alteridad (Segato, 2017). Antes de seguir, cumple realizar una breve digresión para clarificar la acepción extendida de estos conceptos, a partir de la crítica realizada por los feminismos a las primeras elaboraciones teóricas de Aníbal Quijano, en su abordaje superficial de las dominaciones de género y sexualidad.

Según María Lugones (2008), las subalternizaciones de raza, género y sexualidad no pueden ser entendidas como elementos estructurantes de la colonialidad sin consideración por su *interseccionalidad* y las formas específicas de dominación que condicionan. Las mujeres de color³ no sufren la misma subalternización que las mujeres blancas, tampoco la misma que los hombres negros, porque ambos están en una escala superior de la clasificación social – ellas, por su raza; ellos, por su género. Siendo así, en la jerarquía colonial del poder, los últimos subalternos, el grupo más deshumanizado, no son los negros o afrodescendientes, sino *las* negras o afrodescendientes. Igualmente, hay que considerar la jerarquía sexual que toma la heterosexualidad como la norma y que, por tanto, menosprecia a todas las expresiones no binarias de sexualidad, condicionando un nivel más de subalternización para aquellos sujetos ya discriminados por raza y/o género. Por ende, cada vez que se utilicen los conceptos de *colonialidad del poder*, *matriz colonial del poder* o *matriz de construcción de la alteridad*, estará considerada la *interseccionalidad* de raza, género, sexualidad en la codificación de jerarquías sociales, aunque no sea este el enfoque del trabajo.

Dicho esto, el eje de la presente revisión teórica son las diferentes elaboraciones nacionales sobre la categoría colonial de raza, que condicionaron en ALC la formación de Estados independientes sobre sociedades coloniales (Quijano, 2000). En otras palabras, se trata de comprender que el racismo hacia los

² Primero Portugal y España, luego Inglaterra y después de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos: la estructura del sistema-mundo se mantiene, pero cambia su centro hegemónico y se complejizan las formas de dominación. Desde la teoría de las Relaciones Internacionales, se discute actualmente la emergencia de China y del Pacífico como desafíos a la manutención de la centralidad del eje Estados Unidos-Atlántico.

³ El término *mujeres de color* empezó a ser usado en Estados Unidos a finales de la década de 1970 como manifestación de solidaridad entre los diversos grupos de mujeres marginalizadas doblemente por el género y criterios étnico-raciales: negras, chicanas, asiáticas, latinas.

indígenas y afrodescendientes fue y es parte constitutiva de los procesos de construcción de las identidades nacionales en la región. A pesar de la análoga inserción en la lógica jerárquica del sistema-mundo, cada nación configura un horizonte de sentido propio, desde el cual deben ser entendidas las construcciones de diferencia y desigualdad internas. Su formación histórica singular establece el cuadro de formación idiosincrática de lo nacional (Segato, 2017: 52), que organiza las formas interiores de discriminación y exclusión, las fracturas peculiares de la sociedad civil y las marcas identitarias relevantes para el juego político.

Según Barry Hindess (2010), la constitución del Estado moderno promueve la discriminación legitimada entre nacionales y extranjeros: la idea de que es normal y aceptable discriminar entre los que pertenecen a la nación y los que no, condicionando la garantía de derechos a la nacionalidad. Hay una equivalencia entre ciudadanía y nacionalidad que permite a los Estados-nación ofrecer un tratamiento discriminatorio a los extranjeros, a pesar de la supuesta universalidad de los derechos. Esto es lo que Castro-Gómez (2012) llama la construcción de la alteridad *hacia afuera*. Los derechos son universales, pero su garantía y ejercicio está condicionada a la jurisdicción de un poder soberano que decide quiénes pertenecen a la nación.

En la formación de los Estados latinoamericanos la constitución de la nacionalidad en su dimensión *hacia afuera*, estuvo acompañada de la manutención de alteridad *hacia adentro* (Castro-Gómez, 2012). A pesar de estar ubicados dentro de las fronteras nacionales, indígenas y afrodescendientes no hicieron parte del proyecto de nación de las élites criollas de la independencia, y les fue negada cualquier participación en las decisiones sobre la organización social y política del nuevo país (Quijano, 2000). Así como los extranjeros eran los “otros” ubicados más allá de los límites soberanos del Estado, las poblaciones subalternizadas por la colonización siguieron existiendo como “otros” más acá de la nación y del acceso a la ciudadanía efectiva. Lo mismo se puede entender según la idea de que la línea abismal que separaba el espacio sociopolítico metropolitano del espacio de apropiación/violencia de las zonas coloniales fue internalizado, constituyendo divisiones abismales en el seno de la propia nación.

Por consiguiente, los Estados nacionales en América Latina y el Caribe se constituyeron sobre estructuras sociales que condicionan regímenes complejos de ciudadanía y posibilidades de democratización. Se entiende el ejercicio de la ciudadanía y de la participación político-democrática en sentido amplio: no basta la posibilidad de acceder a los aparatos de poder, tampoco a los mecanismos institucionales de participación en el sistema político, hace falta la posibilidad de participación como actores legítimos de la sociedad civil y como interlocutores válidos en los diversos ámbitos públicos de deliberación (Fraser, 1990). La democratización depende tanto de aspectos *de jure* como *de facto*: jurídico-institucionales y material-simbólicos.

En la dimensión jurídica, el criterio básico para el ejercicio de la ciudadanía es la pertenencia a un Estado nacional y, por tanto, la posibilidad de acceder a los aparatos del Estado y de sus mecanismos

legales de participación. El Derecho o las garantías jurídicas sirven como horizonte institucional del reconocimiento mutuo dentro de una misma sociedad. A través de la pertenencia garantizada por la ley, cada ciudadano reconoce al otro como co-responsable: atado al mismo conjunto de compromisos morales. Sin embargo, este reconocimiento legal y universal como personas de derechos no garantiza que el sujeto tenga su valor reconocido dentro de las normas culturales que condicionan la estima y pertenencia social (Honneth, 1994). Hace falta un reconocimiento de carácter simbólico y cognitivo, según el cual los ciudadanos se vean como mutuamente integrantes de la colectividad, formando entre sí un campo común de valores que sostiene la posibilidad de diálogo y colaboración. La manutención de la colonialidad del poder impide la realización de este reconocimiento a una gran parte de la población, al establecer los Estados nacionales sobre una estructura jerárquica que genera exclusiones abismales. Tales exclusiones conllevan aspectos materiales, manteniendo en condiciones de marginalidad y exclusión económica a las poblaciones pertenecientes a las formas más proletarizadas de la división racial del trabajo, y represivos, haciéndoles objeto constante de la violencia policial y militar.

Con relación al eje simbólico-discursivo, se visualizan dos dimensiones de exclusión. En primer término, la colonialidad del poder plasmada en las ideologías nacionales excluye de su comunidad imaginada (Anderson, 1993) a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Estos grupos no forman parte del discurso hegemónico sobre quién pertenece a la nación, lo que les impide ser reconocidos como pares legítimos por el grupo dominante y, por tanto, de tener voz y ser escuchados como actores relevantes. En segundo lugar, dada la interseccionalidad de las discriminaciones de raza, género, sexualidad, la colonialidad del poder también condiciona ejercicios de ciudadanía parciales, esto es: posibilidades de participación en el Estado y en la sociedad civil condicionadas o limitadas por categorizaciones sociales. Las mujeres, por ejemplo, no tuvieron derecho a votar hasta el siglo XX, de modo que eran reconocidas como parte de la nación (en el caso de no ser indígenas ni negras), pero no como ciudadanas plenas. Con el tiempo, fueron conquistando espacios de organización propios, presencia y agencia en otros espacios de la sociedad civil, estableciendo, por tanto, una ciudadanía sociocultural (Fraser, 1990) que no se limitaba al ejercicio del voto. Muy diferente era el caso de las poblaciones indígenas a quienes se les negaba la ciudadanía, a través de legislaciones nacionales que les ponía bajo el poder tutelar del Estado, al considerarlos relativamente incapaces como los menores de edad (Walsh, 2009). Para las poblaciones afrodescendientes, a su vez, el fin de la esclavitud y la consecuente inclusión como ciudadanos nacionales de derecho, no representó su inclusión *de facto*, dada la persistencia de la represión estatal, las discriminaciones raciales que negaban su pertenencia a la nación como comunidad imaginada y su falta de reconocimiento como interlocutores válidos en los espacios de la sociedad civil.

Otro modo de entender los mecanismos de reproducción y manutención de las exclusiones es la tipología de Althusser (1980) sobre los aparatos represivos e ideológicos del Estado. Los primeros forman

las fuerzas de ejecución represiva al servicio de las clases dominantes, como la policía, las prisiones y el ejército, y, por encima de este conjunto, el gobierno y la administración pública. Los aparatos ideológicos, a su vez, extienden el discurso de la clase político-económica dominante sobre los espacios de la sociedad civil, a través de instituciones como la escuela, la familia, la Iglesia, los partidos, la información (prensa, radio, T.V., etc.), la cultura (literatura, artes, deportes, etc.) (Althusser, 1980).

En la práctica no hay aparato puramente represivo ni puramente ideológico, y los órganos de justicia parecen ser los prototipos de esta mezcla, debido a estar basados en el derecho, que al mismo tiempo que promueve la inclusión ciudadana, establece reglas para prácticas de violencia como el encarcelamiento, la deportación y la guerra. Combinados con el concepto de colonialidad del poder, los aparatos definidos por Althusser (1980) ayudan a pensar cómo las jerarquías coloniales fueron mantenidas, por un lado a través de la represión, y, por otro, gracias a la reiteración y actualización de los discursos fundacionales de la nación. A pesar de este énfasis en el papel del Estado y la ideología nacional, no se olvide que, tanto en sus elementos materiales como en su dimensión simbólico-discursiva, la manutención de la colonialidad del poder se da en todos los niveles de las relaciones sociales – familiares, personales, laborales, de consumo, de convivencia en el espacio público, etc.- configuran una malla compleja de discursos y prácticas cotidianos, que siguen siendo reproducidos como normales, como automatismos, hasta que se enfrenten a discursos y prácticas contra-hegemónicos (Dussel, 1996).

Eric Hobsbawm (2010) ofrece una cronología histórica de la formación de los Estados en América Latina y el Caribe que sirve para iluminar cómo se dio el proceso de traducir la colonialidad en ideologías nacionales. La primera etapa coincide con la independencia y los años inmediatamente posteriores, en que los criollos – y mestizos - elaboraron una ideología nacional que no iba más allá de un pacto de poder que servía para reemplazar las fidelidades locales y regionales, sin interés ninguno por incluir las masas populares. De hecho, la preocupación de la élite era crear una nación homogénea que se pareciera lo más posible con los modelos europeos, pero esto se chocaba con la realidad de diversidad intrínseca a Latinoamérica. La solución fue encontrada en el discurso del mestizaje, concebido como un proceso de blanqueamiento en el cual no quedarán vestigios de las razas indígenas y negra y en que la clase dominante se autoasignó como conductora del pueblo hacia la civilización (Rojas, 2013). En esta época fueron establecidas las instituciones nacionales que deberían asegurar la unidad de los intereses pactados, principalmente el Ejército, la administración, los sistemas bancarios, fiscales y de educación (Escudero et al, 2005).

En la segunda fase, todavía en el siglo XIX, se consolidaron los llamados Estados nacionales oligárquicos, en que se articulan discursos nacionales asociados a la idea de progreso económico e inserción en el comercio internacional. Estados elitistas y patrimonialistas, sustentados el crecimiento económico del sector agroexportador en su dependencia del capital extranjero monopolístico, con actividades concentradas en el sector de agricultura, ganadería y minería (Escudero et al, 2005). Mientras

esta oligarquía monopolizaba los recursos económicos y políticos, velando por la acumulación privada capitalista, la participación política era prohibida a la mayor parte de la población o simplemente limitada por mecanismos de represión y manipulación. Empezaron a articularse medidas estatales de blanqueamiento racial y occidentalización cultural, como programas de atracción de la inmigración, acuerdos de liberalización comercial y la educación de los jóvenes oligarcas en Europa.

Es a partir de la tercera fase de la formación nacional que los procesos se singularizaron, respondiendo a dinámicas internas que ya no podían ser contenidas bajo el restricto abanico político-económico del Estado nacional oligárquico. El capital introducido a finales del siglo XIX había empezado a diversificar las economías, con una incipiente industrialización y la consecuente formación de clases urbanas, empresarias y trabajadoras. Estos grupos desequilibraron las relaciones de poder existentes y empezaron a presionar las oligarquías agroexportadoras hacia reformas político administrativas, anticipando cambios más profundos inaugurados por la Revolución Mexicana (Escudero et al, 2005: 22).

Este periodo, que ocupa las décadas de 1920 hacia 1970, se caracterizó por la creciente participación de movimientos populares en la política de cada país y por el reconocimiento de las élites sobre la necesidad de incluir al pueblo en el discurso constitutivo de la nación (Hobsbawm, 2010). El Estado oligárquico entró en crisis y en su lugar, se desarrollaron salidas variables conforme el juego de fuerzas entre las viejas élites agroexportadoras, una fortalecida burguesía urbano-industrial y trabajadores del campo y de la ciudad, organizados en formas diversas como sindicatos, partidos y movimientos guerrilleros y revolucionarios. Además del caso de México y Bolivia, no podemos olvidar de Cuba y Nicaragua como procesos de transformación social y política radicales, en el primer caso, socialista, en el segundo, populista (Knight, 2003).

Consideradas estas excepciones, en la mayor parte de los otros países se articuló una nueva forma de Estado interclasista, en que la retórica nacionalista se hizo al mismo tiempo antimperialista y populista, destinada a consolidar las fronteras simbólicas y políticas del Estado y apaciguar los conflictos internos. Desde los años 1930 se multiplicaron en la región gobiernos muy personalistas que se mantuvieron en el poder largos periodos a través de procesos poco democráticos y que, a la vez, fueron determinantes en la formación (e imposición) de un imaginario nacional. El varguismo, el cardenismo, el peronismo, y sus otras variaciones regionales representaron la personalización de nuevos proyectos nacionales en la figura del presidente. Así entendido, el populismo fue un proceso histórico estructural que formó una nueva coalición de intereses y propició la transición entre el Estado oligárquico y el desarrollista. A través de un líder carismático, se construyó una retórica progresista e inclusiva de corte económico que logró integrar verticalmente las masas populares en la política (Escudero et al, 2005). Es decir, cooptarlas a través de la concesión de derechos sociales y laborales, sin cambiar la dinámica interna del corporativismo estatal y del modelo de dominación racializado.

A la ideología populista del Estado correspondieron movimientos intelectuales y culturales responsables por forjar y renovar símbolos y narrativas nacionales. En Brasil, por ejemplo, la década de 1920 fue caracterizada por la influencia del Modernismo, que reivindicó lo indígena y lo negro como partes constitutivas de la nación desde la idea-fuerza de la antropofagia – una supuesta capacidad brasileña de agregar elementos culturales distintos y crear sincretismos y mezclas constitutivos de la brasilianidad. Al mismo tiempo, se gestaban las obras maestras de la sociología brasileña⁴, las cuales tienen en común la denuncia del racismo y la valorización de las diferencias indígenas y afrodescendientes como fundamentos constitutivos de la nación. En Ecuador, la misma época vio nacer el movimiento cultural de la Revolución Juliana, que intentó generar desde la literatura y el discurso ensayístico nuevos sentidos sobre la nacionalidad, que volvía a subrayar la importancia de lo indígena y del mestizaje. En toda la región se dieron procesos semejantes de recuperación y transformación histórica de lo nacional desde los discursos del Estado y de su *intelligensia*. Esta estaba formada por las clases media y alta urbana, desde los marcos ilustrados, cultos y civilizados de Europa (Walsh, 2009), y no contaba con la agencia de los propios indígenas y afrodescendientes, mantenidos en condiciones de ciudadanía parcial.

Esta atmosfera de los años 1930 abrió paso para el crecimiento de voces y movimientos populares, a lo que contribuyeron, adicionalmente, el aumento de la literacidad y la popularización de los medios de comunicación masivos, principalmente la radio (Hobsbawm, 2010). En periodicidades variadas entre 1930 y 1970, los países de América Latina y Caribe fueron tomados por gobiernos autoritarios, dictaduras con fuerte componente militar, que, aliadas a los intereses extranjeros y apoyadas por Estados Unidos, buscaron beneficiar el capital monopólico nacional y su forma de acumulación asociada a los circuitos internacionales, en detrimento de los pequeños y medios empresarios. En la misma época se organizaron grupos guerrilleros, movimientos subversivos y nuevos partidos de izquierda que han luchado incesantemente contra la imposición unilateral de un modelo de Estado-nación, en algunos casos llevando a conflictos armados, como el que se extendió por cincuenta años en Colombia.

Las dictaduras civil-militares no abandonaron la vertiente personalista de sus antecesores populistas, tampoco la retórica desarrollista y nacionalista (Escudero et al, 2005). De hecho, en muchos casos sirvieron para consolidar una percepción de unidad del Estado nacional, a través de la censura y la centralización de los discursos sobre la nación, bien como de una estructura institucional represiva reforzada, con prácticas de coacción, exterminio y tortura. En cada país, los gobiernos autoritarios pudieron reinventar la ideología nacional e imponerla con mayor alcance, al mismo tiempo en que utilizaban los aparatos represivos del Estado para callar y desmovilizar las voces y movimientos de reivindicación y denuncia. Por mejor decir, el incremento nacionalista configuró un agravamiento de la colonialidad del poder.

⁴ *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda; *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freire; *Formação Económica do Brasil*, de Caio Prado.

En Argentina, Chile y Uruguay, por ejemplo, la política de blanqueamiento quedó plasmada en la Historia oficial y fue reproducida en los sistemas escolares, los símbolos y celebraciones patrias, fundamentadas en el patrón europeo, constituyendo a los indígenas y afrodescendientes, sus identidades culturales y cosmovisiones, como inexistentes en la conformación de lo nacional. Mario Rufer (2016), al estudiar la imbricación entre nación y colonialidad en Argentina demuestra la continuidad de este proceso hasta el siglo XXI, utilizando como estudio de caso el Museo de Historia Nacional, en Buenos Aires. En la Historia argentina, los indígenas siguen más allá de la línea abismal, traducida a veces en una dimensión territorial – al sur de la Patagonia –; otras en una noción temporal – como parte de un pasado pre-republicano – y siempre en dimensiones culturales y raciales que sostienen su *otredad*.

Las revisiones históricas pos-dictadura realizadas en Chile y Brasil apuntaron un agravamiento de la represión sufrida por las poblaciones subalternizadas. En la sociedad chilena, los mapuche siguen siendo victimados por la violencia represiva heredada del régimen militar de Augusto Pinochet, a través de la Ley Antiterrorista, que criminaliza la protesta social (Aylwin, 2012). Denuncian la continuidad de la lógica colonial de explotación de su territorio, bajo los designios desarrollista de la dictadura y ahora en la lógica neoliberal extractivista (Aylwin, 2012). En Brasil, el movimiento negro manifiesta su rechazo a la violencia racializada de la Policía Militar, un cuerpo armado que tiene origen en la dictadura y continúa victimando – con muerte, tortura y amenaza - la población afro, sobre todo en las periferias de las grandes ciudades brasileñas (Gomes, 2011).

En otros países, como México, Ecuador, Perú, Bolivia la idea de lo nacional se plasmó a lo largo del siglo XX en versiones actualizadas de la ideología decimonónica del mestizaje. En la práctica esto significó un movimiento hacia lo occidental, un blanqueamiento físico y cultural en que lo indígena y lo negro deberían ser gradualmente eliminados. No se trató, por tanto, de un reconocimiento de los mestizajes cotidianos, de las hibridaciones culturales que se daban naturalmente entre las culturas africanas, indígenas y europeas (Walsh, 2009). En el caso de México y Perú, con poblaciones ampliamente marcadas por rasgos indígenas, la posibilidad de reconocimiento como parte de la nación dejó de valerse tanto por atributos físicos racializados, y pasó a justificarse cada vez más por criterios culturales – como la lengua y la adecuación a la vida urbana (Segato, 2017).

A lo largo del siglo XX, no cabe dudas de que la música, la lengua, los objetos, la comida, las danzas de las poblaciones subalternizadas fueron y siguen siendo apropiadas como folklore o como parte de los símbolos que dan prueba de la diversidad interna de las naciones (Martín-Barbero, 1998). Lo indígena, lo negro, lo originario pasaron a ser instrumentalizados como constitutivos de la nacionalidad ya que la imagen proyectadas por el país pasó a ser determinante para el reconocimiento en el sistema-mundo; sin contar el valor económico de todo lo relacionado a lo nacional, gracias al turismo y la industria cultural (Lipovetsky y Serroy, 2011). Pero esto no determinó un proceso de democratización y descolonización. El reconocimiento de la diversidad cultural pudo ocurrir sin que esto significara la

participación de los sujetos y comunidades, en su agencia histórica y su presencia viva como actores de la vida social y política del país (Rufer, 2016).

De este breve recorrido histórico y teórico, se extraen dos presupuestos que deben servir para estudiar a República Dominicana en su singularidad y, al mismo tiempo, como parte de un largo movimiento histórico regional y mundial. Primero, que se entienden los discursos o enunciados sobre la nación como ideología de la clase dominante de cada país. Asumiendo como ideológica toda “mediación significativa – o discurso - que sirve para ocultar y, por tanto, justificar la dominación práctica que el hombre ejerce sobre el hombre” (Dussel, 1996: 194). En cada Estado-nación latinoamericano, la dimensión racial de la colonialidad del poder se ha pretendido ocultar a través de la ideología nacional. El Estado como lugar de enunciación de la clase político-económica dominante reitera y actualiza el discurso sobre lo nacional (Rufer, 2016) conforme la necesidad de mantener ocultas y, por tanto, vigentes, las jerarquías raciales que sostienen sus privilegios y sus intereses. Si por un lado, los aparatos ideológicos sirven para el ejercicio de reiteración y reinención de lo nacional a través del tiempo; los aparatos represivos actúan sobre aquello que escapa al control discursivo: aquello que habla cuando debería silenciar y aparece cuando debería mantenerse invisible.

A pesar del pasado histórico común de dominación colonial y de la continuidad actualizada de la colonialidad del poder en el sistema-mundo, cada Estado presenta una formación histórica irrepetible, que se traduce en discursos nacionales y prácticas de dominación propios, en usos variables de los aparatos represivos e ideológicos, cuyos modos de operación y transformación deben ser entendidos desde cada contexto. En la formulación de Rita Laura Segato (2017: 52):

La importancia del marco nacional para comprender las configuraciones de alteridad que les son específicas se debe a que las estrategias de unificación implementadas por cada Estado nacional y las reacciones provocadas por esas estrategias resultaron en fracturas peculiares en las sociedades nacionales, y es de esas fracturas peculiares que partieron, para cada caso, culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos.

En segundo lugar, la independencia ha sido sucedida por gobiernos oligárquicos, después populistas y autoritarios en que la formación de la ideología nacional se ha impuesto gracias al poder centralizador de un Estado y no desde la democratización de la sociedad y su formación de una comunidad imaginada. Aunque haya habido intentos de democratización y redistribución económica desde los marcos institucionales, poco se ha alterado en la matriz colonial del poder. Sobreviven exclusiones abismales y formas de ciudadanía parcial; ideologías nacionales que se pretenden integradoras, pero esconden jerarquías raciales. Se mantiene, por tanto, una dialéctica compleja entre la inclusión abstracta y la exclusión concreta (Martín-Barbero, 1998). Fue en la década de 1980 que este panorama empezó a cambiar. Muchos silencios, invisibilizaciones y sometimientos se rompieron en América Latina y el Caribe. Movimientos históricos de resistencia y fuerzas políticas articuladas en la década de 1960

volvieron a ganar fuerza en los escenarios nacionales, al mismo tiempo en que formas de acción e identidad colectiva emergieron de manera novedosa.

2.2. Tensiones entre el Estado y los movimientos sociales: luchas reformistas y decoloniales

Los ochenta suelen verse como un marco de la historia mundial, debido al fin de la Guerra Fría y la derrota de la utopía socialista, constituyéndose, entonces, una nueva fase del sistema-mundo, con una hegemonía de Estados Unidos - cultural, económica, política, militar de preceptos neoliberales - extendida a todo el mundo y a la cual parece ya no haber salida. O por lo menos esta es la percepción que se ha pretendido plasmar desde la academia y los discursos políticos hegemónicos, como el famoso libro de Francis Fukuyama sobre el Fin de la Historia (Hoetmer, 2009). ALC fue incluida en esta narrativa hegemónica desde su adhesión al paradigma económico neoliberal y las llamadas transiciones democráticas. Desde 1978, con las elecciones en República Dominicana, hasta 1994, con las de El Salvador; la democracia formal representativa se consolidó en la región, tras un largo y sangriento ciclo de dictaduras (Alcántara Sáez, 2016). Simultáneamente, estos países adhirieron a los principios neoliberales del Consenso de Washington, con planes de ajuste macroeconómico coordinados por el FMI y el Banco Mundial, destinados a integrar sus economías al circuito internacional del gran capital. Tales medidas tenían por promesa el desarrollo, entendido como crecimiento económico, en un contexto de descrédito del modelo del Estado Nacional Popular (Alcántara Sáez, 2016).

En lugar de promover la reforma de las instituciones a partir de las demandas de las propias sociedades latinoamericanas y buscando su inserción efectiva en la nueva etapa de la economía mundializada, las organizaciones financieras consideraron todo lo relacionado con las funciones nacionales, sociales, populares y estratégicas como estatismo pernicioso y les exigieron menos regulación y más mercado (Escudero et al, 2005). Con algunas excepciones, los resultados fueron desastrosos, profundizando la desigualdad social y el desempleo, la dependencia económica y la deuda externa, sin ocasionar el prometido crecimiento económico; razones por que los 80 son conocidos como “la década perdida” para América Latina y el Caribe.

Para los teóricos y agentes críticos del capitalismo, por otro lado, los años 80 deben ser vistos como la década ganada en términos de movilización social (Álvarez y Escobar, 1992), porque al mismo tiempo en que emergió la hegemonía neoliberal, se han liberado y multiplicado propuestas críticas y contra-hegemónicas. Se ha agudizado la percepción social – en todos los rincones del planeta – de que la imbricación moderna entre capital y Estado conlleva retos complejizados por la globalización neoliberal y, de hecho, es parte causadora de los problemas a nivel local y transnacional. Se trata de una crisis civilizatoria, un cambio de época que nos exige ejercicios de imaginación política (de Sousa Santos, 2009). Estando en el ojo del huracán, el Estado es cuestionando desde diferentes frentes: los límites del Derecho

en su supuesta universalidad y la cooptación económica de la Justicia, la insuficiencia de los mecanismos de representación, la criminalización de la protesta social, el sometimiento de los recursos nacionales a los intereses del capital transnacional, etc. El ámbito que interesa aquí es el de las llamadas “políticas de la identidad” (Fraser, 2008), en tanto ponen en cuestión las prácticas y discursos racistas que han sostenido las ideologías nacionales desde las independencias.

Los años 1990 marcaron el auge de la movilización regional iniciada en la década anterior, teniendo como marcos los el Caracazo (1989), el levantamiento indígena en Ecuador (1990), la marcha por la dignidad y el territorio en Bolivia (1990) y el levantamiento zapatista en Chiapas (1994). Fue determinante para el contexto de esta época el Convenio 169 de la OIT, que constituyó el primer documento internacional dedicado especialmente a los derechos de los pueblos indígenas y tribales en Estados independientes. Así como la determinación desde la Asamblea General del Año Internacional de las Poblaciones Indígenas (1993) y del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1995-2004).

Conforme describe Laó-Montes (2017), el campo político negro también ganó fuerza en ALC a partir de los 1980, pero desde solidaridades ampliadas, en que tuvieron vital importancia dos fenómenos históricos extracontinentales: los procesos de liberación nacional y regional Africanos y la articulación del Movimiento por los derechos civiles y el Movimiento *Black Power* en Estados Unidos. En estos últimos, cumple decir que la Revolución Haitiana fue recuperada como momento icónico de la liberación negra en las Américas, contribuyendo para la ejemplaridad que tiene hoy Haití en las luchas afrodescendientes y afrodiaspóricas del continente (Torres-Saillant, 2012). Iniciando en 1977, en Cali (Colombia), el Congreso de la Cultura Negra de las Américas se repitió dos veces más, en 1982 (Brasil) y en 1987 (Panamá). En los años 1990, estos procesos dieron sus primeros resultados en términos de organización y pertinencia política, como la realización de la Campaña continental de 500 años de resistencia indígena, negra y popular y la creación de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas, ambos en 1992.

Los gobiernos respondieron a estos procesos a través de la promulgación de Constituciones atentas a la cuestión identitaria, que desarrollaban ideales de “nación multiétnica/ multicultural” y “Estado pluricultural”, como las de Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), Argentina (1994), Ecuador (1996, 1998) y Venezuela (1999) (Fajardo, 2011). A diferencia de las Constituciones multiculturales de Guatemala (1985), Nicaragua (1987) y Brasil (1988), que apenas reconocían el derecho a la diversidad cultural, las nuevas Constituciones de los 1990 presentaban pluralismo jurídico, en tanto reconocían “que las autoridades de las comunidades/pueblos indígenas/campesinos pueden ejercer funciones jurisdiccionales/ resolver conflictos de acuerdo al derecho consuetudinario propio” (Fajardo, 2011: 6).

Colombia se destacó en este contexto por la promulgación de la Ley 70, que otorgaba, entre otras cosas, el derecho de las comunidades negras de la Cuenca del Pacífico a la propiedad colectiva de las tierras, la manutención de sus prácticas tradicionales de producción y el acceso a un sistema educativo

etnocultural (Colombia, 1993). De manera análoga, la Carta brasileña del 1988 determinaba el reconocimiento de la titulación colectiva de la tierra y la protección de las culturas de Comunidades *Quilombolas*⁵, pero esto sólo fue reglamentado por un Decreto presidencial del 2003. Lo inquietante es que estos avances identitarios coincidieron con un nuevo salto neoliberal, plasmado en las mismas Constituciones, que fijaron reformas institucionales favorables a la flexibilización de mercados y la implantación de megaproyectos extractivistas multinacionales en zonas relativamente inexploradas, como el propio Pacífico colombiano (Laó-Montes, 2017).

Con el cambio de siglo, una serie de acontecimientos incrementaron la relevancia de las demandas populares de América Latina y el Caribe en el escenario internacional. En 2001, se organizó en Porto Alegre el primer Foro Social Mundial (FSM), una reunión de “intercambio transnacional entre movimientos sociales, ONG y sus prácticas y conocimientos sobre las luchas sociales locales, nacionales y globales” (de Sousa Santos, 2009: 378). Tras la fragmentación de la izquierda ocasionada por la derrota comunista y el avance neoliberal, el FSM - junto a los demás encuentros multilaterales de carácter social y popular que empezaron a surgir – representaba el intento de construir otro mundo posible (de Sousa Santos, 2009), desde el debate entre las diversas perspectivas y prácticas de reivindicación política.

Simultáneamente, llegaron al poder gobiernos progresistas, que caracterizan el segundo ciclo político del periodo post dictatorial, y cuya elección dependió en gran parte del apoyo de movimientos sociales y grupos populares que veían en ellos la posibilidad de plasmar sus demandas en reformas legislativas, institucionales y políticas públicas. El punto de inflexión fue la elección de Hugo Chávez en Venezuela (1999), seguida por la de Luis Inacio Lula da Silva, en Brasil (2003); Néstor Kirchner, en Argentina (2003); Tabaré Vázquez, en Uruguay (2004); Evo Morales, en Bolivia (2006); Daniel Ortega, en Nicaragua (2006), Rafael Correa, en Ecuador (2007); Fernando Lugo, en Paraguay (2008) (Alcántara Sáez, 2016). Dejando de lado las vastas diferencias de trayectorias y modelos políticos entre estos países, se puede decir que su proximidad ideológica configuró un periodo de cierta homogeneidad y concierto (Alcántara Sáez, 2016). Los aspectos clave de la estrategia fueron el rechazo al neoliberalismo, con la reforma macroeconómica en pro de una mayor participación del Estado y la formulación de políticas sociales.

Asimismo, estos avances han coincidido con un impulso de las políticas de identidad y de los derechos culturales en los organismos multilaterales. Desde UNESCO, se han aprobado la Declaración Universal Sobre la Diversidad Cultural (2001), la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (UNESCO, 2005); y desde La Asamblea General, el Segundo Decenio de los Pueblos Indígenas (2004 – 2015) y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Fueron

⁵ Este es el término usado en Brasil para referirse a las comunidades cimarronas que se organizaron desde el período colonial a lo largo de todo el país.

igualmente importantes los resultados de la Conferencia de las Américas sobre el Racismo, realizada en Santiago de Chile (2000), donde se plantearon los lineamientos de la región presentados en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, en Durban (2001). Estos encuentros definieron el término “afrodescendientes” como estrategia solidaria entre los diversos movimientos de la diáspora negra en América Latina y el Caribe, establecieron criterios de convergencia para su lucha en todo el mundo y consolidaron el protagonismo de los movimientos negros en el escenario multilateral, haciendo del Plan de Acción de Durban un documento de carácter decolonial, que define la esclavitud como crimen de lesa humanidad y defiende las afroreparaciones (Laó-Montes, 2009).

Se trató, por tanto, de un contexto de convergencia de diversos factores favorables a la consolidación de luchas que habían empezado a surgir desde los 1980. Los resultados y logros de las demandas suelen ser analizados desde dos grupos, en su relación con el Estado y las transformaciones ocasionadas en este. Boaventura de Sousa Santos (2010) habla de luchas ofensivas y defensivas, o de refundación y reforma. En el primer grupo están Bolivia y Ecuador, donde se han gestado procesos constituyentes desde abajo, desde la organización política histórica de grupos indígenas y campesinos, que han logrado realizar revoluciones de nuevo tipo: comunitarias o ciudadanas (de Sousa Santos, 2010). Las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) refundaron en el Estado, al concebirlo como un modelo intercultural, que mezcla elementos de la modernidad occidental – como el Derecho – y saberes indígenas – como el Bien-Vivir. Forman nuevas unidades políticas plurinacionales e interculturales, que más allá del reconocimiento y la inclusión pretenden realizar cambios profundos en todas las esferas de la organización social y política, aportando a un proyecto histórico alternativo, destinado a la democratización radical de todas las esferas de interacción (Walsh, 2009).

En el segundo conjunto están los movimientos que han logrado traducir sus reivindicaciones en leyes y políticas públicas, más cercanos, por tanto, a la idea de inclusión social. El caso emblemático es el brasileño, debido al énfasis dado por el gobierno de Lula da Silva (2003 – 2010) a la democratización sociocultural del país, más allá de las políticas sociales redistributivas. Como explica Gomes (2011), las demandas históricas del movimiento negro estuvieron centradas en tres ejes – la historia, la educación y la cultura. Desde la denuncia de la democracia racial como un mito, los diversos colectivos afrodescendientes del país coincidían en la necesidad de un revisionismo histórico que replantea el papel de la esclavitud y de las resistencias negras como parte fundamental de lo que es Brasil. Consideraban la educación como uno de los ejes para esta transformación, ya sea revisando los currículos, como ampliando la posibilidad de acceso de las poblaciones afrodescendientes a la enseñanza superior (Gomes, 2011). Visibilidad, representatividad y reconcomiendo fueron y son los conceptos clave de una lucha histórica que ha logrado traducirse en una serie de hitos, como las Acciones Afirmativas y la Ley n° 10.639/03, que tornó obligatoria la enseñanza de Historia y Cultura Afro-Brasileira en las escuelas.

La transformación o refundación institucional es, sin duda, la forma más medible de evaluar la capacidad de los movimientos sociales para transformar el escenario político contemporáneo. A pesar de ello, las teorías críticas enseñan que la democratización es un proceso que debe incluir la transformación sociocultural y, por tanto, piden análisis que no estén restringidos a resultados institucionales. En concordancia con las perspectivas latinoamericanas presentadas por Álvarez y Escobar (1992) y Hoetmer (2009), se entiende que la movilización social en ALC es parte de una crisis de larga escala, cuyos procesos son tan importantes como los resultados, conllevan novedades y potencialidades que cabe a todos construir y evaluar.

Los primeros intentos por calificar la novedad de estas luchas plasmó el término de Nuevos Movimientos Sociales, en una dimensión comparativa con los movimientos sociales tradicionales del siglo XX, organizados alrededor de estructuras de clase o de agrupaciones laborales, y, por tanto, en demandas redistributivas. Conforme se fue profundizando el debate, esta etiqueta cayó en desuso, porque dejaba oculta la riqueza de identidades colectivas y formas de organización que pasaron a conformar nuestros escenarios políticos. Son grupos ecologistas de ciudadanos que se reúnen por la defensa puntual de un territorio específico contra la acción del Estado y los que forman redes transnacionales en trabajo cercano con ONG; son movimientos de afrodescendientes trabajando de forma transnacional por el reconocimiento de las identidades diaspóricas y comunidades afrodescendientes buscando proteger su vida comunitaria en territorios ancestrales; son colectivos de mujeres campesinas y redes regionales de mujeres feministas; son grupos indígenas que luchan por la obtención de representación en el sistema político y los que luchan por la no-intervención y la autogestión; entre tantos otros. En lo tocante al objetivo de este trabajo, son priorizados los grupos que desafían la ideología nacional y la capacidad de los Estados para gestionar su diversidad intrínseca. Son actores colectivos que buscan oponerse a concepciones estrechas sobre qué significa lo nacional y quién conforma la nación. Entre ellos, se destacan los colectivos, comunidades y movimientos afrodescendientes, cuyas reivindicaciones identitarias o demandas de reconocimiento son, en sí mismas, decoloniales, al denunciar el racismo estructural sobre los cuales se construye y realimenta la ideología nacional.

Para Álvarez y Escobar (1992), los movimientos sociales tienen tres dimensiones interrelacionadas a través de las cuáles contribuyen al cambio. Uno, desde su papel en la constitución o transformación de identidades colectivas; dos, a través de la innovación de prácticas y estrategias políticas para la obtención de cambios culturales, socioeconómicos y políticos, que amplían la visión social sobre qué es cómo hacer política; tres, construyendo a visiones alternativas de democracia y desarrollo, incluidas la democratización de las instituciones y de las relaciones sociales (Álvarez y Escobar, 1992). En términos simplificados, se diseñan tres ejes de análisis: identidades, estrategias y democratización.

El primero es ya tradicional en los estudios de la acción colectiva, una vez que la identidad es el pilar básico que agrupa a las personas en torno a una determinada causa social. Pero la percepción de

agravios o injusticias sociales sufridas no basta para generar una colectividad dispuesta a luchar contra ellas, es necesario que estos sean movilizados como símbolos de pertenencia (Melucci, 1996). El discurso de movilización debe articular la injusticia social en una interpretación sobre sus causas y posibles soluciones, constituyendo una lectura de la realidad alternativa a la que mantiene el *statu quo*. La identidad es lo que da cohesión al movimiento social y que se va reconstruyendo y actualizando en el propio proceso de lucha. Pero la importancia de la identidad colectiva de movimientos no se restringe a la interioridad del “nosotros” activado por la lucha: ella cuestiona y moviliza otras identidades colectivas con las cuáles se confronta.

Por ejemplo, la identidad colectiva producida por el movimiento feminista en carácter transnacional pone en cuestión los roles de género y problematiza la identidad masculina. Al mismo tiempo, en el ámbito de un Estado nacional, el movimiento feminista puede promover cambios en percepciones sociales que hasta entonces eran constitutivas de la nacionalidad, como la estructura patriarcal y religiosa de la familia. En cada caso, los actores políticos colectivos activan símbolos y proponen narrativas que son formas alternativas de interpretar la realidad y desafían los discursos sociales dominantes (Álvarez y Escobar, 1992). Y en el caso específico de los movimientos afrodescendientes, sus narrativas identitarias y su propia eclosión en el escenario político conllevan una crítica frontal a la colonialidad del poder plasmada en la ideología nacional, pues desafían los mecanismos de represión y silenciamiento les ha mantenido históricamente más allá de la línea abismal, fuera de la comunidad imaginada.

Aparte de los relatos, otra dimensión formativa de la identidad son los repertorios de confrontación (Tilly, 2004), que configuran parte de la estrategia de cada movimiento y, por tanto, del segundo eje de análisis aquí propuesto. Dentro de un abanico cultural e histórico de reivindicación, cada movimiento repite formas consagradas de incidencia que les identifica como actores políticos, al mismo tiempo en que innovan estas prácticas conforme las posibilidades y oportunidades de su época (Tilly, 2004). Ahí se incluyen formas tan variables como encuentros públicos, vigilias, huelgas, peticiones, testimonios y cartas abiertas, distribución de material informativo, marchas, en suma, cualquier forma de performance colectiva que pretenda incidir en el ámbito público. Otra dimensión estratégica es la campaña programática, que consiste en el conjunto de su actividad a largo plazo, desde el planeamiento de actividades hacia el ejercicio de las demandas frente a los interlocutores de quién esperan soluciones o reacciones (Tilly, 2004).

Analizar las estrategias sirve, además, para entender cómo un movimiento social se inserta en el sistema político e interactúa con los demás actores, tanto aquellos con quien se confronta, como sus aliados y apoyadores. En el siglo XXI, es importante considerar la existencia de alianzas y redes que ultrapasan los actores políticos clave – como partidos y grupos parlamentarios – y se extienden a todas las dimensiones de la sociedad civil, como la universidad, las instituciones culturales, las ONG, las

organizaciones internacionales y otros movimientos sociales – tanto a nivel nacional como internacional. Por supuesto, Internet puede ayudar a identificar aspectos importantes del movimiento, cómo el desarrollo de su campaña y los repertorios de su acción virtual y presencial. Con relación a esto, Álvarez (2009), subraya la necesidad de mirar a la militancia transgresiva desde una pluralidad de espacios que no suelen considerarse *propriadamente políticos*. Para ella, el potencial transformador de los movimientos sociales no se limita a los momentos visibles de manifestación callejera o virtual. Más allá de las performances y campañas, con sus flujos y reflujos, hay formas de intervención político-cultural que inciden en la cotidianidad y lo micropolítico.

Fals Borda (1992) considera que la evolución de las estrategias da indicios sobre cambios en la sociedad y en el sistema político, informa sobre cómo el movimiento autoevalúa su acción y cómo responden sus interlocutores. Según su análisis, diversos movimientos latinoamericanos han evolucionado de una política de resistencia a una de reivindicación y protesta, complejizado sus demandas de cuestiones puntuales a un programa complejo de reivindicaciones políticas, socioculturales y económicas, y expandido su espacio geográfico de acción desde lo local hasta lo nacional y transnacional. Esto implica considerar las acciones del movimiento social no como performances puntuales, sino como parte de una historia, que es al mismo tiempo suya y del contexto político en que actúa.

En tercer lugar, los movimientos sociales importan en su capacidad para democratizar las instituciones políticas y las relaciones sociales. Desde el ámbito institucional y más tradicional de la política democrática, los movimientos pueden contribuir con una búsqueda creativa por nuevas formas de organización y acción. Aquí se trata de mirar si la forma de incidencia en lo público construye más que acciones puntuales y aporta un ejercicio político diferente del partidario y estatal, como serían prácticas de democracia directa y participativa. Cumple observar la naturaleza de sus acciones – si son cívicas, pacíficas, participativas, artísticas –; y su conformación interna – si es autónoma, descentralizada, pluralista, qué tipo de liderazgo propone, cómo divide tareas, entre otros aspectos organizativos. Para Fals Borda (1992), determinados movimientos sociales proponen un abordaje ético, que desafía la idea de la política como la competencia de grupos con intereses conflictivos. Y destaca en América Latina los grupos formados y liderados por jóvenes y mujeres como aquellos que potencian un nuevo ethos social de cooperación, creatividad y coexistencia de la diversidad.

Además, el potencial democratizador de los movimientos identitarios está muy anclado en una dimensión cultural o simbólica, que Álvarez (2009) denomina campos discursivos de acción o acciones políticas culturales⁶ (Álvarez y Escobar, 1992), una vez que buscan dar nuevas definiciones de conceptos que dirigen la vida social, como mujer, naturaleza, raza, economía, democracia o ciudadanía (Álvarez, 2009: 28). En el caso de los movimientos afrodescendientes es de fundamental importancia su

⁶ El término original utilizado por (Álvarez y Escobar, 1992) es *cultural politics*, pero se prefiere traducir como acciones políticas culturales y no políticas culturales para evitar la confusión con las políticas públicas de la cultura (*policies* en inglés).

reinterpretación de la nación, en todas las dimensiones discursivas que conlleva, tanto del pasado hacia el presente – reinterpretando la Historia, los símbolos patrios, el mestizaje o la democracia racial – como del presente hacia el futuro: contribuyendo a la composición de nuevos sentidos sobre quién es, quién pertenece y quién existe en la nación.

Su lucha es por un reconocimiento al mismo tiempo *de iure* y *de facto*, una ciudadanía al mismo tiempo política y sociocultural, según la cual no queden categorías de ciudadanos en una posición de subordinación (Held en Di Marco: 41). La lucha por esta doble democratización o democratización radical (Mouffe, 2017) adquiere en el contexto latinoamericano la forma de descolonización, porque como recuerda Quijano (2000: 241) “toda democratización posible de la sociedad en América Latina debe ocurrir en el mismo movimiento histórico como una descolonización de lo social, debido a que sus clases sociales tienen color”.

En la práctica, la doble democratización es mucho más que doble. “Se puede generar en todo tipo de instituciones —familias, municipios, escuelas, lugares de trabajo, instituciones públicas, servicios, etc.— y en todos los planos —político, social, cultural, tecnológico y económico— en los ámbitos privados y público” (Di Marco, 2009: 38). Por ende, una evaluación del potencial decolonial y democratizador de un movimiento social no debe reducirse a la transformación de sus demandas en leyes y políticas públicas, en cargos políticos y representaciones institucionales. El ejercicio cotidiano de su lucha puede ser, en sí mismo, democratizador, en la medida en que desestabiliza prácticas y discursos hegemónicos y propone nuevos horizontes para la imaginación política contemporánea. En los términos de Miguel Arroyo (2003), los movimientos sociales tienen una función pedagógica, dirigida tanto al Estado como a los demás ciudadanos sobre la necesidad de seguir democratizando las relaciones y ampliando la ciudadanía.

Decir esto no es ignorar que algunas de las cuestiones planteadas por los movimientos sociales demandan respuestas urgentes. Sobre todo las que se refieren a dimensiones materiales y ocasionan la desatención a necesidades básicas. Muchos movimientos surgen de condiciones extremas, en que están en juego la propia vida y la dignidad, por esto exigen acciones concretas en salud, educación, seguridad, protección contra la violencia, vivienda, movilidad, y nutrición (Arroyo, 2003). Pero no debe sorprender que estos mismos grupos sean capaces de articularse de manera propositiva, de representar fuerzas de cambio ampliado en el escenario político y social. Como afirma Rafael Hoetmer (2009), los movimientos sociales latinoamericanos contemporáneos son novedosos porque realizan esta doble dinámica entre la política de lo posible – los cambios urgentes de corto plazo, los derechos y necesidades básicas – y la política de la transformación real – de los cambios civilizatorios, cognitivos, de paradigma.

3. Colonialidad del poder y formación de la ideología nacional en la República Dominicana

3.1. Ser Caribe, ser frontera

En su elaboración teórica de la colonialidad del poder, Aníbal Quijano propone una tipología que ayuda a situar el desarrollo particular de cada país en el marco regional, según cuatro trayectorias históricas y líneas ideológicas acerca del problema del Estado-nación (Quijano, 2000: 237): 1. En México y Bolivia: revoluciones radicales capaces de llevar a la descolonización limitada pero real. 2. En el Cono Sur (Argentina, Chile y Uruguay): un proceso de homogeneización colonial (racial), por medio del genocidio de la población originaria. 3. En México, Perú, Ecuador, Guatemala-Centro América y Bolivia: un esfuerzo continuado y siempre frustrado de homogeneización cultural, realizado por la eliminación y aculturación de los indios, negros y mestizos. 4. En Brasil, Colombia y Venezuela: la *democracia racial* que enmascara la verdadera discriminación y la dominación colonial de los negros, impidiendo la realización de una verdadera ciudadanía de la población de origen africano en esos países.

De esta tipología, llama la atención la ausencia del Caribe. Haití es mencionado en dos ocasiones de su texto como el único país cuyo proceso de independencia fue al mismo tiempo una liberación nacional, social y racial. Una revolución decolonial sin precedentes en la historia mundial, derrotada a largo plazo por intervenciones de Estados Unidos. Nada es dicho sobre los demás Estados independientes de la región, entre ellos el que es objeto de este trabajo – la República Dominicana. Se trata de una omisión recurrente en la historiografía latinoamericana, que tiende a concentrarse sobre los países de América del Sur y relegar el conjunto caribeño a notas de pie de página y miradas desesperanzadas delante los poderes imperiales y las dictaduras que parecen imponerse indefinidamente sobre el destino de la región (Maríñez, 2009).

En el Caribe, la colonialidad del poder se reveló en las manifestaciones más crudas, como la eliminación total de las poblaciones indígenas originarias, la adopción de la *plantation* esclavista como modelo económico básico y las invasiones neocoloniales de Estados Unidos. Allí se desarrollaron guerras coloniales entre ingleses, holandeses, franceses, españoles y otros europeos a lo largo de cuatro siglos, y las formas más crueles de tortura y deshumanización sobre millares de personas tratadas como mercancías o menos que animales:

A los esclavos se les aplicaba el látigo con más certidumbre y regularidad que el alimento. Era el incentivo para trabajar y el custodio de la disciplina. Pero no había treta ingeniosa por el miedo o una imaginación depravada que no se pusiese en práctica para quebrar su ánimo y satisfacer las ambiciones y el resentimiento de sus propietarios y guardianes: hierros en las manos y los pies, bloques de madera que los esclavos debían arrastrar consigo, la máscara de latón para impedir que los esclavos comiesen la caña de azúcar, el collar de hierro (...) (James, 2003: 28).

A pesar de ello, en ningún otro sitio de América, la colonialidad del poder fue cuestionada desde tan temprano y de tan variadas formas. Del puerto de embarque hacia el de llegada, las rebeliones de

africanos apresados eran incesantes y sólo fueron interrumpidas cuando los colonizadores empezaron a encadenar los sujetos a barras de hierro (James, 2003: 24). Aunque no se hable de ello en la enseñanza pública de República Dominicana, fue en la parte oriental de Quisqueya⁷ que se dio la primera insurrección esclava del continente, en 1522, en la plantación de Nueva Isabela, propiedad de Diego Colón, hermano del conquistador (Torres-Saillant, 2005).

En la región Caribe se organizaron resistencias cimarronas, sociedades libres de ex-esclavos, denominadas manieles, palenques y quilombos⁸, y ocurrieron dos de las revoluciones más determinantes para la Historia continental: la Revolución Haitiana (1791 – 1804) y la Cubana (1953 – 1959). Desde el siglo XVII hay registro de mercados y redes de comercio movilizadas por esclavas en sus horas libres, donde establecían contacto con gente de otras plantaciones, juntaban dinero para comprar su libertad o la de sus hijos y rompían el patrón de contención racial, político y económico que hacía del espacio público lugar del hombre blanco (Shoaff, 2017). Allí el mestizaje real (y no la versión discursiva de las ideologías nacionales) se estableció desde los primeros momentos, constituyendo sociedades de complejas y ambiguas estratificaciones sociales, que desafiaban las propias jerarquías establecidas por los colonos. En el siglo XVIII, por ejemplo, la diversidad era tanta que se dividió la población de Saint-Domingue en 128 matices intermedios entre blancos y negros:

El verdadero mulato era el hijo de negro puro y blanco puro. El hijo del blanco y de la mujer mulata era un cuarterón, con 96 partes de blanco y 32 partes de negro. Pero el cuarterón podía descender del blanco y del marabú con una proporción de 88 a 40, o del blanco y el sacatra, en una proporción de 72 a 56, y así hasta llegar a 128 variedades. Mas el sang-mêlé o de sangre mezclada, con 127 partes de blanco y 1 de negro, seguía siendo un hombre de color (James, 2003: 51).

Así, las Antillas con el origen de América Latina, es dónde empieza la colonización y dónde se dibujan las fronteras abisales entre el europeo civilizado y sus *otros* retrasados. Pero aunque todo empiece allí, no se concluye: el Caribe no queda más acá ni más allá de la línea, se constituye en la propia raya, ancha y movediza, hecha de tierra y agua, paso de navíos y huracanes, zona de contacto (Pratt, 1991), lugar por excelencia de la poética de la relación (Glissant, 1990), donde los pueblos han *creolizado* las culturas activamente, a través de la resistencia, la convivencia y la creatividad. En lo tocante a los pueblos y sus cotidianidades, expresiones culturales y formas de vida, el Caribe es una frontera abierta, en constante movimiento y transformación. Sin embargo, le ha tocado ser espacio de disputa entre poderes coloniales dispuestos a imponer jerarquías raciales y culturales, a fijar límites y posibilidades, constituyéndole como frontera imperial (Bosch, 1981).

⁷ “Madre de las tierras”, en idioma taíno, era el nombre dado por estos indígenas a la isla Hispaniola.

⁸ Quilombo es la palabra brasileña para las comunidades autónomas y de resistencia formada por los esclavos huidos desde el siglo XVI. A pesar de ser parte de América del Sur, la región Nordeste de Brasil es entendida como parte de la zona geocultural caribeña. Y, además, desde la perspectiva del régimen de plantación y esclavitud, ha tenido procesos sociopolíticos y culturales en todo el territorio que dialogan con los de los países caribeños. Por ejemplo, Rio Grande do Sul, a pesar de ser conocido por su semejanza con los demás países del Cono Sur, es el estado federativo que cuenta con el mayor número de comunidades quilombolas remanecientes.

Estas dos concepciones de frontera son dos propuestas de mundo alternativas, que sitúan al Caribe como punto de origen de la colonialidad y de la decolonialidad al mismo tiempo. Por ello, en lugar de repetir con Dussel (1996) y Quijano (2000) que la modernidad/colonialidad empezó cuando Europa definió su identidad sobre la alteridad de América Latina; se podría adoptar el juego de Benítez Rojo (1998), asumiendo que la historia del occidente atlántico se divide en a.C y d.C: antes y después del Caribe. O aún más precisamente: antes y después de Quisqueya.

3.2. La isla que se repite y se divide

Se dice que Cristóbal Colón pisó la primera vez en una isleta del conjunto de las Lucayas, hoy conocidas como Bahamas, pero fue sólo en su segunda expedición que empezó la ocupación de los nuevos territorios, al desembarcar con otros mil hombres en la Hispaniola, el 27 de noviembre de 1493 (Bosch, 1981). En quince años, la población nativa había sido decimada pasando de cerca de medio millón a 60.000, lo que motivó Fray Bartolomé de las Casas a defender la abolición de la esclavitud indígena frente a la Corona española y sustituirla por hombres negros. Así, en la primera década del siglo XVI, también fue a Quisqueya que empezaron a desembarcar los primeros africanos esclavizados (Torres-Saillant, 2000).

Hasta el siglo XVII, las islas ocupadas por los españoles permanecieron poco pobladas, sin el envío de nuevas generaciones de colonos, porque la prioridad era explotar las minas descubiertas en México y Perú; lo que favoreció el mestizaje y el predominio de los afrodescendientes desde el principio. (Bosch, 1981). Gradualmente, el Caribe pasó a ser disputado por holandeses, ingleses y franceses; a veces como corsarios y aventureros autónomos, otras en asociación con las fuerzas oficiales de estos países. De modo que entre 1605 y 1606, el Rey Felipe III ordenó la evacuación de los poblados noroccidentales de La Hispaniola a fin de proteger la colonia de los contrabandistas, trasladando los habitantes hacia las regiones cercanas a la ciudad de Santo Domingo. Esto facilitó la entrada de filibusteros y bucaneros⁹ franceses, oriundos en su mayor parte de La Tortuga y de San Cristóbal, que establecieron allí la colonia de Grand Terre, en 1625, hasta que en 1631 un primer tratado entre las Coronas francesa y española fijó las fronteras norte-sur de la isla (Moya Pons, 1993).

En meados del siglo XVII, la economía azucarera del Santo Domingo español había perdido importancia debido a la competencia con Brasil y el trabajo esclavo fue dando lugar a formas alternativas de empleo como la de jornaleros (Silié, 1976), lo que otra vez favoreció el establecimiento de una sociedad con jerarquías raciales relativamente más fluidas (Howard, 2001). Mientras la colonia francesa de Saint-Domingue pasaba a ser el corazón de la producción colonial de azúcar y café, en la parte española crecía la economía hatera, concentrada en crear animales y proveer carne y cuero a los vecinos (Matibag, 2003).

⁹ Que se dedicaban a la caza de animales, para la venta de carne y cuero.

En toda isla generaciones de invasiones, crisis económicas, mestizajes, habían generado un sistema social complejo, en que mulatos libertos servían como administradores de las propiedades de sus antiguos amos, hijos de matrimonios interétnicos iban a estudiar a Francia, ex esclavos trabajaban como artesanos y pequeños comerciantes. Sin embargo, entre 1763 y 1789, Francia reversionó esta tendencia, determinando el traslado de nuevas generaciones de esclavos a Saint-Domingue, aumentando su población de 206.000 a 465.4289 (James, 2003: 12), y condicionando una situación límite en que una reducida élite metropolitana y criolla dominaba la colonia más rica de la tierra, mientras los millares de esclavos que generaban tal riqueza eran cada vez más explotados. En medio de una diferenciación política y una complementariedad económica cada vez mayores, Francia y España revisaron los límites territoriales de la isla y establecen lo que debería quedar como frontera definitiva en 1777, por el tratado de Aranjuez (Moya Pons, 1993).

Para asegurar la subordinación de la enorme población esclavizada, las autoridades coloniales francesas acentuaron el discurso y las prácticas de superioridad racial. (James, 2003). Su objetivo era desmantelar las posibles solidaridades entre las camadas sociales de afrodescendientes mestizos y las nuevas generaciones de esclavos, temiendo su sublevación conjunta. De hecho, a lo largo de los doce años de la Revolución Haitiana (1791- 1803), hubo mulatos que apoyaron las tropas francesas, negros de habla hispánica que se sumaron a las tropas de Toussaint Louverture, ex esclavos que huyeron al lado oriental de la isla y un sin número de atravesamientos que denotan los múltiples intereses e identificaciones en conflicto (James, 2003). En 1795, por medio del tratado de Basilea, España firmó la paz con Francia y cedió su porción del territorio, de modo que toda la isla quedó inmersa en el destino de la Revolución Haitiana.

A pesar de haber liderado la revuelta y la formación del ejército de liberación racial, social y nacional de Saint-Domingue, Louverture no ha podido ver su victoria y la creación de la primera República (autodeclarada) negra del mundo, definida en su Constitución a no permitir nunca más la propiedad de la tierra por parte de un hombre blanco (Matibag, 2003). Tras largos años de batalla, en que fueron vencidas la administración colonial local, la marina británica, las tropas españolas y el Ejército de Napoleón, los jacobinos negros tomaron la totalidad del territorio de La Hispaniola y la República de Haití fue proclamada el 1 de enero de 1804 por Jean Jacques Dessalines. En 1821, los dominicanos realizaron su primer intento de independencia nacional, proclamada por Núñez de Cáceres, y sustentada por la élite hatera apoyada por clérigos católicos y latifundistas. En aquél momento, una gran parte de la población afrodescendiente denunció la injusticia de un proceso de independencia sin abolición de la esclavitud, y veía como positiva la intervención del presidente haitiano Jean-Pierre Boyer (Martínez, 2003: 86). Así, la “Independencia Efímera” fue interrumpida por dos décadas de administración haitiana sobre la integralidad de la isla.

Entre 1795 y 1844, la colonia de Santo Domingo estuvo bajo cuatro soberanías distintas: fue ocupada por las tropas de Louverture en 1801, cuando por primera vez se abolió la esclavitud en el territorio; luego tomada por tropas francesas; retomada por la monarquía española en 1809 con regreso al régimen esclavista; hasta ser incluida en la administración de la República de Haití en 1822, cuando otra vez se liberaron los esclavos. Según Martínez (2003), a esta altura había por lo menos cuatro posiciones políticas en el escenario oriental de la isla: los que se mantenían leales a la Corona española; los que apoyaban la unificación con Haití e incluso componían su Ejército; los que envisionaban el proyecto panamericano y veían a Gran Colombia como la mejor salida; finalmente, los que querían la independencia de todas las dominaciones exteriores (Matibag, 2003: 92). Más allá de las distinciones, lo cierto es que la insurrección haitiana flexibilizó las jerarquías raciales y el sistema productivo del Santo Domingo español. Para Franklin Pichardo (1969), este fue un primer impulso de conciencia social entre los negros esclavos y mulatos libertos que formaban las masas populares de la futura República Dominicana.

De 1822 a 1844, Boyer tomó medidas que beneficiaban las poblaciones haitianas y dominicanas de ex esclavos, como la redistribución de tierras y de cargos en el Ejército y la administración; generó un proteccionismo comercial que fomentó el desarrollo de los centros urbanos, beneficiando la naciente burguesía en ciudades como Santo Domingo, Santiago y San Pedro de Macorís (Matibag, 2003). Por otro lado, la reforma agraria era desfavorable a la clase criolla latifundista y a una capa de población campesina que se organizaba en *terrenos comuneros*. Contra el intento boyerista de centralizar en el Estado la organización del trabajo y de la producción, muchos campesinos se sublevaron y diversos dueños de tierra se exiliaron en islas vecinas. El laicismo de la política jacobinista heredada de los franceses chocaba con los intereses de la élite criolla de latifundistas hateros y los clérigos. Un ejemplo de ello es la ley de servicio militar obligatorio entre los 16 y 25 años, que sacó de la Universidad Santo Tomás la mayoría de sus estudiantes, llevándola al cierre (Matibag, 2003). La desorganización del sistema educativo, el éxodo de familias criollas y la reforma agraria fueron las principales causas de descontento (Lora, 2014), de los quisqueyanos orientales, profundizado cuando Boyer creó un sistema de impuestos destinado a pagar a Francia la indemnización por la independencia, lo que mantuvo la isla entera atada a la ex metrópoli y los dominicanos obligados “a pagar una deuda que no habían contraído” (Lora, 2014: 175). En este punto, no había un sentido de dominicanidad unificado y predominante, pero las posiciones desencontradas empezarían a unificarse en torno a las ideas de soberanía y autodeterminación para establecer una “República Libre e independiente de toda dominación extranjera”¹⁰.

¹⁰ Fragmento del pacto de La Trinitaria, sociedad patriótica clandestina fundada por Juan Pablo Duarte, en 1838. Fuente: Balcácer et al. (2012). Duarte revisitado [1813 – 2013]. Colección del Banco Central de la República Dominicana, Vol. 181, Serie Ciencias Sociales No. 28. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana.

3.3. República Dominicana y los dilemas de lo nacional en el siglo XIX

Entre 1844 y 1879, República Dominicana todavía estaba inmersa en idas y vueltas de la soberanía política y territorial, en que una parte de la élite dudaba de la capacidad del pueblo para resistir a invasiones extranjeras y configurar un destino nacional propio. Al mismo tiempo, pese al creciente deseo de diferenciarse de la República vecina, los veintidós años de ocupación haitiana habían contribuido para procesos de colaboración política y constitución familiar entre ambas naciones en formación. Así, el Estado-nación dominicano surgía en un contexto de coexistencia y contraposición a la República de Haití, al mismo tiempo en que ambas luchaban para asegurar su soberanía en el sistema-mundo (Matibag, 2003).

El proceso de independencia fue liderado por La Trinitaria, una sociedad política que había surgido en carácter clandestino en 1838, teniendo por líderes Juan Pablo Duarte, Francisco Rosario Sánchez y Ramón Mella. Al realizar el juramento de adhesión a la organización, los trinitarios prometían fidelidad al proyecto político que se estaba gestando, bien como a los principios rectores y los símbolos patrios que proponía:

En nombre de la Santísima y Augustísima e Indivisible Trinidad de Dios omnipotente, juro y prometo, por mi honor mi conciencia, en manos de nuestro presidente Juan Pablo Duarte, cooperar con mi persona, vida y bienes a la separación definitiva del gobierno haitiano y a implantar una república libre y soberana e independiente de toda dominación extranjera, que se denominará República Dominicana, la cual tendrá su pabellón tricolor en cuartos encarnados y azules, atravesados por una cruz blanca (Checo, 2012: 65).

Dios, Patria y Libertad hacían el vínculo entre la civilización moderna y la fraternidad cristiana, así como los colores azul y rojo aludían a los modelos republicanos franceses y estadounidenses, bajo la protección de la cruz blanca de la Iglesia, que debería asegurar la paz interna (León Olivares, 2014). El 27 de febrero de 1844, los trinitarios, liderados por Ramón Mella dispararon un trabucazo en la Puerta de la Misericordia, y gritando ¡Viva la República Dominicana! se dirigieron a la puerta del Conde para alzar por primera vez la bandera del país. Duarte estaba exiliado en Curazao, debido a persecución por parte del gobierno haitiano (Checo, 2012), de modo que la Junta Central Gubernativa (JCG) quedó formada, entre otros, por Tomás Bobadilla y Manuel Jimenes. Según diversas fuentes patrióticas, los trinitarios veían a los dominicanos como una nación multirracial en que todos convivían en armonía y deberían protegerse contra la explotación extranjera (Torres-Saillant, 2000). Pero no se suele contar que el día siguiente a la independencia, la población negra y mulata del Monte Grande, región cercana a Santo Domingo, realizó una insurrección que exigía del gobierno negociar los términos de la nueva República (Torres-Saillant, 1999). La JCG se desplazó hacia el campamento de los insurrectos y el resultado del encuentro fue la declaración del 1 de marzo de 1844, que aseguraba el compromiso de nunca volver a aceptar la esclavitud en suelo dominicano (Torres-Saillant, 1999). La Constitución dominicana se regía por los principios del liberalismo clásico: la democracia representativa, los derechos civiles, las elecciones libres y la igualdad racial; aunque albergaba aspectos conservadores, como garantizar estatus oficial a la

Iglesia Católica. Mientras tanto, los latifundistas hateros y los comerciantes seguían dudando de la capacidad de la República en mantenerse libre de la ocupación haitiana y añoraban un regreso de la administración española. Representando sus intereses, el General Felipe Alfau fue mandado a Madrid en 1860, solicitar la reposición del territorio por la antigua metrópolis, a fin de asegurar la paz y la prosperidad de los dominicanos (Matibag, 2003). En 1861, Santo Domingo volvía a un régimen semejante a los de Cuba y Puerto Rico, como provincia ultramarina de España. Los herederos de Duarte no quedaron inmóviles, organizando un movimiento de Restauración que desde las primeras operaciones en 1863 llevaría dos años en desalojar definitivamente a los españoles y que recibiría nuevamente apoyo de los haitianos y respaldo de las clases populares, negras y mulatas contra la posibilidad de un retorno al régimen colonial de explotación. Se destacaba en el discurso de los restauradores un sentido de solidaridad con las demás colonias caribeñas, con contenido antiesclavista, anticolonial y americanista, según el cual las naciones de la región deberían unirse contra la explotación en torno a un proyecto común, es decir, antillanista (Michel, 1998).

El 11 de julio de 1865, República Dominicana volvió a ser un Estado formalmente soberano e independiente, pero no logró la estabilización y unificación bajo un sentido de nacionalidad. Entre 1865 y 1879, cerca de cincuenta rebeliones tuvieron lugar en el país y la administración fue ocupada por veintiún gobiernos diferentes (Martínez-Vergne, 2005). Ni Haití, ni Francia, ni España volverían a tener soberanía política sobre los dominicanos, pero se avecinaba el coloso del norte. Mientras liberales y conservadores disputaban el control del aparato estatal, historiadores y literatos ya se preocupaban en describir el sinuoso recorrido de los dominicanos hacia su Independencia, así como en fijar los arquetipos del hombre nacional (León Olivares, 2014).

Lo que eran obras singulares sólo se tornaría debate activo a finales del siglo, bajo la égida de sucesivos gobiernos del Partido Azul, de orientación liberal, y que se pueden considerar los auténticos herederos del proyecto duarteano, como los de Gregorio Luperón (1879 – 1880), Fernando A. Meriño (1880 – 82) y Francisco Gregorio Billini y Alejandro Woss (1884 – 1886) (Martínez-Vergne, 2005). A través de periódicos como el *Nuevo Régimen*, *Renacimiento*, *El Eco de la Opinión*, *Mireya* y el *Listín Diario* (que sobrevive hasta hoy), empezaron a difundirse los idearios de construcción de lo nacional (Martínez-Vergne, 2005). A pesar de la difusión pública, los intelectuales que realizaban los escritos y se reunían para debatirlos eran un grupo reducido de criollos y de la ascendiente pequeña burguesía educada, asociada al Estado, de quien dependía financieramente para ejercer su trabajo de *intelligensia* nacional.

El relativo optimismo del fin de siglo vino apoyado por el crecimiento económico, gracias principalmente a la reubicación de la industria azucarera de Cuba. Huyendo de la Guerra de los 10 Años (1868 – 1878), diversos empresarios cubanos instalaron sus ingenios en territorio dominicano. La pequeña población dominicana y la recusa de los trabajadores locales de someterse al régimen de la plantación condicionaron la atracción de mano de obra extranjera: los llamados *cocolos*, que venían de las

Antillas británicas – St. Martín, St. Kitts y las Islas Vírgenes. En estas décadas nació la moderna industria de azúcar en República Dominicana, lo que generó un cambio en la configuración de las élites políticas. Como en el resto de ALC, los gobiernos liberales definieron una agenda racional-positivista, con principios de progreso económico y social basados en el libre mercado, la propiedad privada, la modernización productiva. Así, la atracción de capital extranjero se concretizó rápidamente en la instalación de treinta refinarias de azúcar entre 1874 y 1882 (Matibag 2003: 128), la mayor parte con financiación de EEUU.

Simultáneamente se fortificaba en el mundo el discurso eugénico, el cual ponía en duda la posibilidad de realmente modernizar el país y civilizar el pueblo sin un mejoramiento de la raza. El siglo XIX fue cuando se dieron bases científicas a lo que hasta entonces había sido un constructo sociológico de raíces político-económicas: la jerarquía racial del colonialismo. La voluntad de progreso y civilización propios de aquella época asoció las jerarquías coloniales con elementos de la biología y de la antropología física, reiterando el patrón de poder colonial (Martínez-Vergne, 2005). Este ambiente epistemológico influyó directamente en la formación de las nascentes identidades nacionales latinoamericanas. Tal era la paradoja de las élites decimonónicas en Nuestra América: ¿cómo afirmarse como naciones soberanas, civilizadas, progresistas teniendo por constitución poblaciones intrínsecamente inferiores, retrasadas e irracionales? ¿Bastarían la educación, la modernización científico-tecnológica, el crecimiento económico?

En República Dominicana, dos soluciones se presentaron a estos dilemas en la formación de la identidad nacional: una que magnificaba el componente blanco europeo en la dominicanidad; otra que negaba la existencia de prejuicios y jerarquías raciales, apuntando el carácter mezclado y armónico de la nación (Torres-Saillant, 2000). El primero, defendido por los conservadores, tradicionalmente ligados a intereses de la economía hatera y criolla, pretendía subrayar la hispanidad de lo nacional, explícita en la lengua, las costumbres, la cristiandad y el amor a la Madre Patria (Martínez-Vergne, 2005). En su ideología, los indígenas aparecían como antecesores, como aquellos que ocupan el territorio *antes* de los castellanos, pero que habían sido derrotados por la violencia *inevitable* del proceso civilizatorio (León Olivares, 2014). Esta perspectiva quedó plasmada en el himno nacional, de fecha 1883, en que República Dominicana es Quisqueya y los dominicanos aparecen como “quisqueyanos valientes”, en alusión al origen taíno de la población isleña. No hablaban de los afrodescendientes, sino para referirse a la nación africana, negra o hasta *etíope* al oeste de la isla y subrayar su inferioridad (León Olivares, 2014).

Los antepasados indígenas y la herencia hispánica viva sirvieron de constructos de diferenciación frente a la nación vecina, en su alteridad afro. Los dominicanos intentaban asegurar su pertenencia al club occidental y a la posibilidad de desarrollarse debido a la herencia cultural hispánica. Se trataba de simplemente trasladar a la ideología nacional el discurso colonial, fijando la línea abisal más allá de la frontera, en donde empezaba Haití. Al hacerlo, este grupo excluía de la formación nacional todo lo relativo a su origen africano, creando una noción de raza, en la que el color de la piel – mulata, morena –

era resultado de la mezcla con lo indígena, pero lo realmente importante estaba en la comunidad de valores y prácticas culturales con los colonizadores. Torres-Saillant (2000) se refiere a ello como una autoconciencia *derasocializada*, que excluye la negritud del imaginario nacional.

No se puede desconsiderar en este grupo la influencia creciente de Estados Unidos y de la ideología racista colonial que imperaba en su sociedad, donde se alardeaba la superioridad blanca como justificación para la esclavitud (Shoaff, 2017). En 1844, aquél había sido el primer país a quien los dominicanos recurrieron en búsqueda de reconocimiento internacional, lo que fue concedido, una vez que en el esquema comparativo racial, se veía a República Dominicana como relativamente superior a sus vecinos y un aliado contra la expansión negra en el Caribe (Torres-Saillant, 2012). El propio conde Joseph Arthur de Gobineau, uno de los fundadores del pensamiento eugénico, había dedicado una parte de su obra a analizar las dos naciones de la Hispaniola, considerando que los dominicanos, predominantemente mulatos, eran capaces de imitar y aprovechar algunos avances de Occidente, mientras en la parte oeste de la isla la adopción de instituciones francesa habían sucumbido por la incapacidad de una población mayoritariamente negra (Torres-Saillant, 2012). Conducidos por esta forma de ver el mundo, desde 1844 los líderes estadounidenses habían tratado de reforzar el carácter racial de la pugna dominico-haitiana, y promover una narrativa nacional dominicana basada en la liberación del dominio negro (Shoaff, 2017; Torres-Saillant, 2012).

La segunda tendencia dio un color local a las ideas liberales, sentando las bases para la versión dominicana del mito de la democracia racial (Torres-Saillant, 2000). Propalaba el carácter cosmopolita y adaptable de la nación, en su capacidad de convivir y amalgamarse con todas las razas, culturas y tradiciones sin prejuicios ni odios (León Olivares, 2014). Se destacó en esta línea Pedro Francisco Bonó, considerado fundador de la sociología dominicana, quien exaltaba las virtudes de convivencia pacífica y armónica entre europeos y africanos como origen de la nación dominicana (León Olivares, 2014). Reconociendo el exterminio histórico de los indígenas y la composición de la colonia sobre los conquistadores castellanos y los pueblos africanos esclavizados, Bonó minimizaba las jerarquías coloniales que apartaban a ambas y apuntaba a la relativa igualdad que hizo posible su mezcla. En una especie de reivindicación de República Dominicana como una nación mulata, dejó asignada la responsabilidad del país en ser el núcleo y modelo de engrandecimiento de los afrodescendientes en el hemisferio (Despradel, 1974).

Otro pilar del pensamiento liberal fue la educación. Conforme establecido por Eugenio María de Hostos (1839 – 1903), la base de la sociedad debería ser la educación y el empleo. Por cierto, Hostos encabezó la formación de un sistema de enseñanza pública laica, intentando mitigar la situación de analfabetismo que afectaba el 90% de la población (Martínez-Vergne, 2005). Algunas mujeres de la clase dominante empezaron a organizarse desde finales del siglo XIX para exigir su educación en condición de igualdad frente a los hombres. Apoyada por el propio Hostos, Salomé Ureña creó en 1881 el Instituto de

Señoritas, destinado a la formación superior femenina y de donde salieron las primeras maestras formadas en el país (Martínez, 1999). Para ellas, la capa femenina de la élite, la educación debería ayudar a ser mejores madres y esposas, para dar solidez y estabilidad a la familia, considerada el sostén de la patria, tanto para los liberales positivistas como para los hispanistas conservadores (Martínez, 1999).

Educadas para mejor cuidar de los hijos y defender los valores morales del patriarcado, el espacio de la mujer seguía circunscrito al hogar y, por tanto, no coincidía con el ejercicio de la ciudadanía (Martínez, 1999). Con relación a las mujeres de las clases populares, para quienes no estaba disponible la opción de no trabajar, la moralidad burguesa servía como criterio extra de discriminación y diferenciación de clase. La circulación de las mujeres afrodescendientes por el espacio público, por las labores callejeras, era mal vista, asociada a vicios e inmoralidad, ya que la intención de la élite dominante era circunscribir la ciudadanía y el ámbito político a los hombres blancos ilustrados (Martínez-Vergne, 2005). Se crearon leyes de casamiento, procreación y sexualidad que agrupaba mujeres en categorías como esposa, prostituta y lesbiana, regulando su participación y pertenencia a la nación conforme su estatus matrimonial (Shoaff, 2017). Por mejores que fueran las intenciones de la *intelligensia* liberal decimonónica, había una clara distinción entre los ciudadanos y el pueblo y entre los ciudadanos y sus esposas. De este modo, aún en el periodo de los gobiernos azules, el Estado estuvo en manos de un grupo restringido, en términos de clase y género, que, apoyado por el sector ilustrado, debería guiar las masas populares y las mujeres hacia la civilización. Esto significaba mantenerlas fuera del juego político mientras no atingieran capacidades civiles, sociales y políticas (Martínez-Vergne, 2005).

El mismo grupo - con destaque para Bonó, Hostos y Gregorio Luperón – también desarrolló el pensamiento antillanista, especialmente en el periodo de la Restauración (Michel, 1998). Se sumaron a la tendencia latinoamericanista y antiimperialista que, desafiando las jerarquías raciales y culturales del colonialismo, veía en los pueblos de Nuestra América la potencialidad y el propósito de contribuir al mundo desde su capacidad para el mestizaje y la convivencia entre todos y todas. Para esto, deberían unirse más allá de las fronteras nacionales, en torno al propósito común de desarrollarse y resistir a la imposición de modelos culturales, políticos y económicos ajenos; manteniendo su autonomía y autodeterminación.

En lo concreto, latinoamericanismo y antillanismo perdieron la batalla contra las estrategias nacionales y la atención a los intereses inmediatos del Estado, que, en aquél momento, se reducían a la manutención de privilegios de los caudillos (Martínez-Vergne, 2005). Así, durante las administraciones liberales hasta 1879, terminó prevaleciendo en República Dominicana una noción funcional de nacionalidad, en que la voluntad de progreso era lo que debería unir a los ciudadanos. Este proyecto nacional, aunque basado en las ideas de modernización, educación y democracia, quedaba ofuscado por los intereses económicos de las élites hateras y comerciantes, y ahora azucareras, para quienes el capital

extranjero era cada vez más importante (Martínez-Vergne, 2005). Les interesaba, más que nada, demostrar que el país era estable y adecuado para las inversiones que mantenían sus privilegios de clase.

Cerrando el periodo liberal con una tiranía, Ulises Heureaux, conocido como Lilís, gobernó de 1879 a 1899, llevando el país a la bancarrota. Dando secuencia al discurso de la modernización y del progreso, el dictador embarcó las finanzas nacionales en proyectos de infraestructura, en el desarrollo de la industria azucarera y en desvíos de fondos hacia objetivos privados (Martínez-Vergne, 2005). El abuso de las cuentas gubernamentales le llevó a pedir un sinnúmero de préstamos, primero a los productores de tabaco del Cibao, luego a compañías crediticias europeas y estadounidenses. Incapaz de hacerse cargo de las deudas, Lilís imprimió irrestrictamente papel moneda, lo que sólo profundizó la crisis económica y la insatisfacción popular, culminando en su asesinato en 1899. Los sucesores de Heureaux heredaron un país endeudado y en transición hacia un modelo económico de ingenios azucareros necesitado de enormes capas proletarias. Su régimen había abierto espacio para una intervención cada vez mayor del capital extranjero y una condición de dependencia económica que luego ganaría contornos políticos (Pichardo, 1969). En 1893, entregó la administración de la deuda con los europeos a la *San Domingo Improvement Company*, un grupo de inversionistas estadounidenses. En 1907, la compañía fue substituida por la intervención del propio gobierno de Estados Unidos, que pasó a administrar todo el servicio aduanero dominicano (Martínez-Vergne, 2005).

Desde 1844, la identidad nacional dominicana no se había constituido en un discurso hegemónico emanado y reiterado desde el Estado. El largo y tortuoso proceso de independencia y consolidación de la nueva República fueron marcados por conflictos de múltiples dimensiones y con actores diversos. El discurso de la hispanidad, del elogio a la herencia occidental, convivía con el de la nación mulata, que negaba la existencia del racismo. Y ambos, desde la enunciación de los dueños del poder, convivían con la realidad social de una población formada 90% por afrodescendientes – mulatos y negros – (Torres-Saillant, 2000) cotidianamente creando discursos y prácticas de pertenencia. Como en el resto de ALC, el Estado ha sido disputado por una oligarquía autoritaria cuyo único interés era mantener sus privilegios de origen colonial y patriotas interesados en el progreso y la democratización, en la constitución de una ciudadanía universal, apoyada en la liberación e ilustración de las masas populares mulatas y negras. Estas últimas, aunque reconocidas en el más patriótico de los discursos liberales, no eran partícipes de la construcción del proyecto nacional, no tenían acceso al naciente aparato del Estado, porque aún no calificaban para tanto – así como las mujeres de todas las clases sociales. Pero aquellos liberales aún tenían esperanzas en el futuro de la patria, aun creían poder llegar a la civilización a través de la educación y el trabajo.

Por otro lado, entre 1899 y 1916, el fatalismo y el pesimismo pasaron a dar el tono de los debates políticos e intelectuales de las élites locales. República Dominicana ingresó en un ciclo vicioso de caudillismo: entre el desorden, la guerra civil y la tiranía, diecisiete gobernantes se alternaron en el poder,

bajo la presión creciente de los intereses económicos y políticos de Estados Unidos. En aquél entonces, el discurso de la democracia racial dio paso definitivo a la negrofobia y la exaltación de la herencia hispánica (Torres-Saillant, 2012). Comprobarse capaz de aculturación y blanqueamiento parecía la única garantía contra invasiones y ocupaciones por parte de potencias extranjeras; de tal forma que la soberanía nacional quedaba dependiente de la negación y apagamiento de la herencia africana (Martínez-Vergne, 2005) y el potencial de cooperación y “solidaridad con Haití intervenido por la necesidad de agradar a los Estados Unidos” (Torres-Saillant, 2012: 27). Por eso algunos de los proponentes del progreso empezaron a condenar la inmigración de *cocolos*, cubanos, puertorriqueños y haitianos y abogar por la inmigración de campesinos blancos, tanto para modernizar la producción agrícola con sus técnicas más avanzadas, como para mejorar la *raza criolla*, a través del mestizaje (Martínez-Vergne, 2005).

En 1912, RD abrió sus puertos a todas las personas civilizadas y en buena salud, pero sólo los pueblos no-caucásicos necesitaban tramitar un visado (Martínez-Vergne, 2005). Tras la ocupación de Haití en 1915, la emigración de trabajadores hacia los cañaverales del otro lado de la frontera pasó a ser motivada y coordinada por la administración estadounidense (Veras, 1993). El fenómeno ya venía ocurriendo desde finales del siglo XIX, cuando el crecimiento económico dominicano atrajo inmigrantes de toda la región, pero ahora hacía parte de un sistema de dominación y división del trabajo en que los destinos de haitianos y dominicanos se veían atados a los intereses de Estados Unidos. Conforme Veras (1993), los capitalistas de Wall Street querían convertir la Cuenca del Caribe en una gran plantación de caña y suministro de otros productos básicos, en un contexto en que la Primera Guerra Mundial llevaba la producción europea al debacle.

Fue a partir de la invasión de Estados Unidos, en 1916, que una ideología nacional hegemónica empezó a consolidarse, condicionada ya no por la esperanza liberal-patriótica, sino por el fatalismo y el pesimismo típicos de las crisis y por la supremacía del racismo estadounidense (Torres-Saillant, 2012; Shoaff, 2017). La balanza ambigua de las décadas anteriores tendió al lado hispanista, y se repetían argumentos coloniales: “desde los sectores dirigentes dominicanos (...) se va a señalar que los grupos dominados y marginales prevalecen la pereza, la indolencia, la violencia, la superstición y la falta de creatividad” (Záiter, 1991: 290). Se generalizaron ideas de contenido racial que lamentaban la herencia africana, la composición mulata de los dominicanos, y que quería superarla a todo coste, acercándose lo máximo posible a los ideales de la civilización de Europa (Záiter, 1991) y de Estados Unidos, una excolonia que, sin embargo, había podido llegar a la cúspide del sistema-mundo.

Este fenómeno no es exclusivo de República Dominicana. Este pesimismo fatalista y la sensación de impotencia típicos de las sociedades colonizadas fueron campos fértiles para la imposición de regímenes personalistas, centralizadores y autoritarios, en que una figura es elevada a la condición de salvador o padre de la patria. Recordando la cronología de Hobsbawm (2010), a partir de los años 1930, diversos líderes populistas emergieron en América Latina y el Caribe, y fueron el eje en torno del cual se

reinventó y amplió el sentido de colectividad y pertenencia nacional. En República Dominicana, el representante de tal momento fue el dictador Rafael Leónidas Trujillo, cuya ascensión al poder se apoyó en el aparato represivo, la estructura económica y los preceptos ideológicos racistas fortalecidos durante la ocupación estadounidense.

3.4. Fijando fronteras: la ideología nacional dominicana a partir de la dictadura trujillista

Durante los ocho años (1916 – 1924) en que mantuvo el control del territorio dominicano, la administración estadounidense consolidó la transición del modelo económico tradicional de hateros y comerciantes a una economía de enclave, basada en la producción de azúcar para exportación, entre otros productos como el café y el arroz. Este cambio de élites fue garantizado por la implantación y consolidación de los aparatos represivos del Estado, desde una estructura ejecutiva centralizadora y burocratizada. Según Brea (1983), la paradoja formativa de la República Dominicana y de muchos países caribeños es que se consolidaron como naciones, al mismo tiempo en que se confirmaban como Estados dependientes. La creación de las instituciones estatales, en tanto formas públicas, impersonales, basadas en la universalidad y abstracción de la ley es una etapa necesaria de la formación del Estado moderno; consiste en el momento en que esta entidad se particulariza y se separa de la sociedad civil, conquistando la supuesta autonomía de los intereses privados (Brea, 1983). En República Dominicana, la particularización y autonomía del aparato estatal vino subordinada a una potencia extranjera y sus intereses económicos. Hubo una tensión originaria entre la formación del Estado nacional dominicano y la internacionalización del capital, porque aquél se vio limitado en su soberanía y, por tanto, en su capacidad de plantear la unidad pueblo-nación como mito fundador, de alimentar los sentidos de pertenencia en clave nacional.

La forma que asumió este naciente Estado fue la de los procedimientos administrativos y reglamentos burocráticos y no la del proceso legislativo emanado de la voluntad del pueblo (Brea, 1983). El Parlamento dominicano fue disuelto y se pasó a gobernar por decretos y órdenes ejecutivos. Súmese a esto, la implantación de un nuevo aparato represivo, que quitó el monopolio de la fuerza de las manos de las viejas élites militares, substituyéndolas por la Guardia Nacional, entrenada por las propias fuerzas yanquis. Frente a la fragmentación de los intereses de las élites dominicanas “esta afirmación de la burocracia y de lo militar apuntó un modo de unificación autoritario de clase” (Brea, 1983: 66). Desde la perspectiva de la integración social y unificación territorial, la Ocupación estadounidense construyó sistemas de carreteras, correos y telégrafos; implantó un modelo educacional centralizado y creó la Oficina de Mensura Catastrales y Deslindes y el Tribunal de Tierras. La capitalización de la industria azucarera fue acompañada por la proletarización de los campesinos dominicanos, desapropiando sus terrenos comuneros (Brea, 1983). Hubo una recusa sistemática en aceptar los bajos sueldos ofrecidos por

los ingenios y se desarrolló una forma de resistencia en que los llamados *gavilleros* – pequeños comerciantes, campesinos, profesionales liberales – se reunían en grupos para atacar las centrales azucareras, matar marines o simplemente impedir la concreción de ordenes administrativas (Bosch, 2009). El objetivo último de la Ocupación era estabilizar el escenario político de aquellos países situados en los escalones más bajos de la división racial del trabajo y de cuyo sometimiento dependía, por tanto, la manutención de la supremacía yanqui. De hecho, la intervención casi simultánea en Haití (1915 – 1924) y República Dominicana (1916 – 1924) fue providencial, en tanto permitió a las fuerzas estadounidenses obtener tierras baratas en el oriente y mano de obra barata en el occidente (Henríquez y Carvajal, 1931: 264).

Es verdad que la consolidación administrativa del Estado indujo cierto grado de integración del espacio y de la sociedad (Brea, 1983). Pero esta integración fue dominación, sin participación popular e imponiendo un sistema económico que concentraba la riqueza en la burguesía agroexportadora y mantenía la clase trabajadora en condición de subordinación. Y lo que es peor, intervino de manera agresiva y jerárquica en las relaciones de Haití y República Dominicana, atando su destino a la reproducción de una clase proletaria de inmigrantes. No tardó mucho para que esta división del trabajo hiciera explícito su contenido racial y fuera aprovechada como prueba material de la inferioridad haitiana, fundamento de la ideología nacional impuesta por la dictadura trujillista.

Rafael Leónidas Trujillo estuvo frente al poder de República Dominicana entre 1930 y 1961, cuando fue asesinado. En estas largas y sangrientas décadas, sacó provecho de los aparatos de Estado instalados por los yanquis y amplió su poder autoritario, esforzándose por consolidar las fronteras físicas, económicas y simbólicas de la nación. Su régimen representó la culminación del ciclo de formación burguesa que había empezado bajo ocupación norteamericana, y, por tanto, la consolidación de un patrón de poder capitalista concentrado en la agroexportación y dependiente del capital externo (Mateo, 1993; Lozano, 1976). Se hizo dueño del capital, del gobierno y de las armas: controló las plazas gubernamentales, las fuerzas armadas, los empleados públicos, el sistema bancario, eléctrico, hotelero; y el 80% de la cartera de empleo del país (Mateo, 1993: 332). Para 1950, la riqueza de Trujillo era inseparable de la política económica nacional, porque desde los primeros años de régimen había establecido monopolios personales en industrias clave como las del arroz, aceite, cemento y cerveza (Hintzen, 2017).

Lo que le daba sustento era una poderosa estructura ideológica, construida por historiadores e intelectuales, reiterada en cada discurso público, y mantenida por el uso intensivo de la mano represiva del Estado. Haciendo eco a los liberales decimonónicos, Trujillo aprovechó el discurso del progreso, la modernización y civilización, representada materialmente en la construcción de carreteras asfaltadas, ferrocarriles, barcos, líneas eléctricas, automóviles y en la ampliación del servicio de salud pública y del sistema educativo. Los signos del progreso servían como justificativa a la dictadura, al demostrar que “las ventajas que propicia el régimen fuerte eran incomparables al caos histórico del liberalismo” (Mateo,

2003: 345). El Jefe¹¹ surgía como la figura casi divina que había logrado unificar la nación - pacificando los conflictos internos después de un siglo de desacuerdos y fragmentación (Mateo, 2003) - sacarla de la ocupación yanqui y salvarla de los efectos devastadores más recientes de la crisis de 1929 y del huracán San Zenón en 1930 (Hernández, 1986). Había un tono mesiánico en las manifestaciones públicas del dictador y sus ideólogos, que apelaban a motivos bíblicos, y asociaban su figura a un acontecimiento milagroso en la historia del país. Hispanidad y catolicismo fueron los dos pilares afirmativos de la ideología nacional que tenía como principal articulador intelectual a Manuel Arturo Peña Batlle, que ya venía elaborando y divulgando sus ideas antes de la instalación del régimen (Mateo, 2003).

Se orquestó una adulteración de la historia y de la realidad, a través de la imposición de un nuevo sistema educativo, un sistema de comunicaciones plegado de propaganda oficial, la celebración exuberante de celebraciones patrias, la censura y eliminación de voces opositoras. Fueron construidas miles de escuelas y se implementó una reforma curricular que imponía la cartilla oficialista en todos los niveles de enseñanza (Hernández, 1986). Entre las obras de lectura obligatoria, estaban las más representativas del hispanismo conservador del siglo XIX, como el *Enriquillo*, de Manuel de Jesús Galván y el *Resumen de la Historia Patria* (1930), de Bernardo Pichardo, que no era más que una versión didáctica del *Compendio de la Historia de Santo Domingo* (1867) de José Gabriel García. La educación fue la gran reproductora de la ideología del trujillato, habiendo servido no sólo para enaltecer el dictador y formar ciudadanos obedientes, sino para fijar los contenidos históricos y simbólicos del imaginario nacional (Hernández, 1986). Los procesos históricos antes interpretados por los liberales como entreguismo y traición nacional – como el sometimiento a España en 1861 – ahora significaban devoción y reconocimiento a la Madre Patria (Torres-Saillant, 1999). Se reivindicó la hispanidad como criterio absoluto de constitución de la nación dominicana, expreso en la lengua, la cultura, la religión y los valores, como si fueran substancias metafísicas, que se mantenían vivas más allá de las vicisitudes históricas en una línea de continuidad ininterrumpida desde la llegada de los colonizadores (Mateo, 1993). En esta época se revitalizó el ideario de las primogenituras, que celebraba haber sido República Dominicana lugar de la primera misa católica, la primera universidad y el primer asentamiento castellano en las Américas (Pinto, 2018).

Hispanismo también era sinónimo de catolicismo y patriarcado. La exaltación de las madres y esposas era común en discursos de carácter moralizante, que reiteraban su papel la estabilidad del hogar y de la familia, núcleos de la patria cristiana. Ellas tenían un papel crucial en la manutención de la dominicanidad, en tanto sus reproductoras, de modo que en 1940, Trujillo instituyó el Premio Julia Molina de la Maternidad, para aquella que demostrara tener el mayor número de hijos vivos (Hernández, 1986) – eran las madres de la Patria dominicana y por ello deberían mostrar las mismas virtudes que la

¹¹ El Benefactor y El Jefe eran las principales formas de referirse al dictador Rafael Leónidas Trujillo en el lenguaje oficialista

Madre Hispánica. Al dictador le encantaba organizar bailes y celebraciones en que las señoritas de clase alta deberían presentar sus dones de feminidad a la sociedad.

Desde principios del siglo, las mujeres de la élite político-económica e intelectual venían organizándose en un naciente movimiento feminista, que se oponía a la reducción de la mujer al rol de madres y esposas y demandaban educación y trabajo en condición de igualdad frente a los hombres (Martínez, 1999). Voces como las de Abigail Mejía y Delia Weber expandieron los ideales del sistema educativo hostosiano y exigieron el derecho a ser ciudadanas, a participar de la política a través del voto y de la acción directa (Martínez, 1999). La creación de la Acción Feminista Dominicana en 1931 tenía por base los conceptos liberales y las motivaciones sufragistas del feminismo del siglo XIX, pero incluían nociones del pensamiento socialista, traducidos, por ejemplo, en la oferta de escuelas nocturnas para obreras y la acción social a mujeres encarceladas (Hernández, 1986). En apenas un año, la AFD había reunido 1005 asociadas - organizadas en juntas provinciales, comunales y barriales en todo el país -, realizado 33 conferencias (Hernández, 1986) y establecido contacto con organizaciones de mujeres de distintos países del continente, incluido Haití (Martínez, 1999).

Trujillo se dio cuenta de la potencialidad de este movimiento y logró cooptarlo, ignorando sus aspectos más revolucionarios y centrándose en prometer el derecho al sufragio; por esto realizó en 1934 y 1938 los ensayos de votación que consistían, más bien, en probar la adhesión de las mujeres al régimen (Hernández, 1986). El voto femenino fue concedido en 1940 y ejercido por primera vez en las elecciones de 1942, mismo año en que la AFD fue incluida en la sección femenina del Partido Trujillista. Gradualmente, el papel público de las antiguas feministas quedó reducido a actividades de filantropía y asistencia social, a las cuales el dictador se refería como extensiones de las funciones maternas y religiosas (Hernández, 1986). Una vez más, el discurso moralizante servía para desmovilizar la participación política de las mujeres de la élite económica, al mismo tiempo en que menospreciaba las mujeres de la clase trabajadora, las cuales habían siempre circulado más allá de las fronteras del hogar, ocupando muchas veces el rol de cabeza de familia (Shoaff, 2017).

Paralela a la absolutización de lo hispánico estaba la negación del aporte africano y el deseo de fundar una distinción insuperable frente a la nación haitiana. El negro y el mulato se esfumaron de la vida nacional, a pesar de ser su mayoría, pasando la República Dominicana a ser un país de blancos hispánicos e *indios* – y siendo esta la categoría que los dominicanos de color tenían como opción asignarse en las Cédulas nacionales de Identidad (Torres-Saillant, 2000). Así, el elemento complementario del hispanismo era al antihaitianismo, de modo que todos los calificativos positivos de la cultura heredada de los colonos castellanos contrastaban con las maldiciones del ser haitiano. Se implementó un racismo institucional, cuyos argumentos eran diferencias culturales insuperables entre las dos naciones isleñas, como la lengua, las costumbres, la religiosidad; pero iba más allá, al asociar la negritud a la inferioridad intrínseca, colmada en la esclavitud. El trujillato se esforzó en transformar la frontera geográfica en una línea abisal: del otro

lado estaban las taras ancestrales, el primitivismo, el hombre peor alimentado y peor vestido de la raza netamente africana (Mateo, 2003).

La identificación del negro haitiano como la clase más baja en la jerarquía social servía para disipar conflictos de clase, en tanto permitía incluso a los segmentos dominicanos afrodescendientes más subalternizados tener a alguien en un escalón inferior al suyo (Pichardo, 1969). Conforme explica Torres-Saillant (2000: 423), la socialización bajo la matriz colonial del poder enseña a “identificarnos con los conquistadores, los amos, los de arriba, aunque descendiéramos de los vencidos, los esclavos, los de abajo”. De la misma manera, subrayó las distinciones de clase entre las mujeres burguesas y las trabajadoras, creando condiciones de ciudadanía parcial y tutelada para las primeras, y una exclusión de las segundas por raza y condición social, sobre la imagen de una femineidad ideal, con criterios de belleza, respetabilidad y obediencia ajenos a su realidad (Shoaff, 2017).

Por así decir, la ideología nacional trujillista se construyó como eco perfecto del discurso colonizador (Torres-Saillant, 2012) y de la vertiente más conservadora del pensamiento decimonónico. La estrategia político-estatal de unificación fue situar al enemigo fuera de la frontera nacional, como otredad amenazante, y controlar adentro todo lo que se pareciera a él. Recuperando los eventos históricos de invasión y ocupación haitiana como los mayores desafíos a la integridad de la nación dominicana, la dictadura estableció a la vecina república como el reflejo de todo aquello que *no es* dominicano y que, por tanto, debía mantenerse apartado de la nación. Sobre aprovechamientos y torsiones discursivas, el dictador convirtió en el héroe capaz de proteger el país contra la amenaza de invasiones militares e intrusiones culturales que había sido una constante en la historia del país: hizo surgir la solidaridad alrededor de la tiranía, brotando de la complicidad nacional de las conciencias (Mateo, 1993: 342) y logró revertir, aunque de manera perversa, el pesimismo y fatalismo que dominaban los debates nacionales hasta los años 1920.

La fijación discursiva vino acompañada de una campaña de impedimento de las relaciones espontáneas entre dominicanos y haitianos y de la consolidación de las fronteras. Desde 1867, República Dominicana y Haití habían empezado a utilizar la vía diplomática para resolver sus disputas territoriales, lo que incluía un tratado en 1874, cinco convenciones entre 1880 y 1900, un arbitraje por el Papa León XIII en 1896 y el Tratado Fronterizo firmado en 1929, cuando Haití todavía estaba ocupado por Estados Unidos (Moya Pons, 1993). No obstante estos esfuerzos, ninguno puso fin a la presencia haitiana en territorios que la República Dominicana reclamaba como suyos, y que se extendían por el litoral sur hacia Barahona, y los pueblos y aldeas fronterizos en las inmediaciones de Dajabón, Mao, Hincha, San Juan de la Managua, Jimaní y Azua (Moya Pons, 1993). El régimen de Trujillo asumió la responsabilidad de poner fin a lo que consideraba la invasión haitiana (Moya Pons, 1993), expulsando y asesinando los haitianos que encontrasen en la provincia de Dajabón en 1937. En aquella ocasión, las fuerzas dominicanas mataron entre 10 y 20 mil ciudadanos (Hintzen, 2017) en una evidente intención de limpieza racial,

comprobada por la técnica que los militares utilizaban para diferenciar si una persona era dominicana o haitiana. Les pedían que pronunciaran la palabra *perejil*, porque para los hablantes de *creole* el fonema “r” queda muy difícil de pronunciar (Pinto, 2018). La paradoja llamativa de este mecanismo es que evidentemente el fenotipo de los sujetos no bastaba para determinar si eran nacionales de un país o de otro.

El resultado inmediato del terror genocida fue una desarticulación de comunidades dominico-haitianas que convivían y tenían más lazos entre sí que de los respectivos centros administrativos de sus países (Hintzen, 2017). Durante siglos, el libre tránsito había sido mecanismo de resistencia a las arbitrariedades de las fuerzas del Estado, región de refugio para grupos rebeldes y espacio de florecimiento de comunidades interculturales; por ello, delante intentos del gobierno como apresar haitianos indocumentados y forzarlos a trabajar en carreteras, los dominicanos de la frontera se recusaban a cooperar (Hintzen, 2017). Con base en documentos históricos, la investigación de Amelia Hintzen (2017) indica que el principal objetivo del acto cruento de 1937 no era asustar a los haitianos, sino poner fin a estas solidaridades dominico-haitianas que se oponían al proyecto centralizador y unitario del régimen.

Tras la masacre, la desarticulación de los lazos binacionales se materializó en la militarización de la frontera, con la instalación de cuarteles y destacamentos en todos los pueblos colindantes, de modo que el paso de un país a otro ya no dependiera de autoridades aduaneras, sino de la autorización discrecional del oficial de turno (Girault, 1993). Desde entonces, la actividad fronteriza ocurre bajo clima de tensión e incertidumbre, siendo el control del paso una fuente de corrupción para los soldados y de explotación de las comunidades ya empobrecidas de la raya. Trujillo intentó *dominicanizar* la frontera, promocionando la instalación de pobladores en colonias agrícolas que no pervivieron (Girault, 1993), de modo que el aislamiento, el empobrecimiento y la militarización siguieron siendo los mecanismos típicos de manejo de esta región en el escenario político del país. Como consecuencia profunda, la Masacre del 37 arraigó el contenido de guerra racial entre las dos naciones y consolidó el miedo en aquellos que se atrevieran a expresar solidaridad o semejanza con los haitianos (Silié, 1993; Hintzen, 2017).

Trujillo quiso cerrar y fijar las fronteras geográficas y culturales del país con base en la violencia, la represión y la ideología nacional racista. Pero como todo en su régimen, había un desencuentro entre las palabras y la realidad, un juego a doble nivel, que escondía los verdaderos intereses y acciones del gobierno (Silié, 1993). Al mismo tiempo en que la frontera era militarizada y hostilizada, el tránsito de braceros haitianos para trabajar en la industria azucarera no sólo se permitía, como pasaría a ser coordinado por el Estado. En 1952, Trujillo instaló su primer ingenio en las cercanías de San Cristóbal, su ciudad natal y lo nombró Río Haina (Hintzen, 2017). A partir de entonces, pasó a emitir discursos antiimperialistas que denunciaban la dominación extranjera de la industria azucarera y legitimaban la nacionalización de esta que era la principal fuente de ingresos en exportación. Con la connivencia de los

EEUU, que veía a su régimen como un apoyo anticomunista en la región, logró comprar las empresas a precios módicos, y en 1960 ya era dueño de doce de los dieciséis ingenios del país (Hintzen, 2017). Trujillo podría haber puesto fin a la contratación de jornaleros haitianos en la industria dominicana, pero no lo hizo; dio continuidad a la práctica inaugurada por los capitalistas estadounidenses, utilizando mano de obra inmigrante, porque en economía, lo que realmente importaba era mantener los costos bajos y la competitividad del sector en el mercado internacional (Silié, 1993). Para conciliar este doble nivel contradictorio entre el antihaitianismo y la dependencia de la mano de obra del país vecino, Trujillo tergiversaba los motivos verdaderos de la inmigración, atribuyéndola a presiones demográficas de Haití y no a la manutención de un proletariado sobreexplotado (Silié, 1993).

Consecuentemente, estableció un régimen paralegal de inmigración tutelada por ambos países. En 1952, Trujillo y el presidente haitiano Paul Magloire firman el primer Acuerdo sobre la Contratación en Haití y la Entrada a la República Dominicana de Jornaleros Temporeros Haitianos. Los trabajadores deberían ser reclutados a cada año y repatriados al final de la zafra; el documento tenía validez de cinco años, pero fue renovado en 1959. Los Acuerdos incluían un contrato de trabajo que autorizaba la residencia legal de los jornaleros en el país, dejaban a cada ingenio la responsabilidad de obtener y pagar los documentos migratorios y las cédulas de identidad de sus trabajadores (Hintzen, 2017). Así, los braceros quedaban atados a la discrecionalidad de las empresas y tenían su libertad de movimiento y negociación laboral limitada; cuando un nacional haitiano era encontrado por las fuerzas dominicanas, era mandado a la plantación más cerca o simplemente deportado.

Mientras en la región de frontera quiso eliminar y expulsar la presencia haitiana, en las zonas azucareras utilizó una estrategia de contención, pero su objetivo era el mismo: “circunscribir el papel de los haitianos en la nación dominicana y su ubicación física” (Hintzen, 2017: 38), limitando estrechamente su identidad a su posición en la división racial del trabajo. Por una operación de tipo colonial, el trabajo de los cañaverales fue racializado. La vociferada inferioridad de los haitianos fue usada como ideología para justificar su empleo y permanencia en los puestos más bajos de la estructura laboral (Silié, 1993). De este proceso de limitación territorial surgieron las comunidades llamadas *bateyes* en las inmediaciones de los cañaverales, gestando en el seno de la patria dominicana zonas geográficas de predominio haitiano y dominico-haitiano, que se mantendrían ausentes de los debates políticos nacionales hasta la década de 1980. En este sentido, Trujillo no sólo fijó las fronteras de la nación, como levantó fronteras internas en forma de líneas abisales: dentro del *batey* no valían los derechos y garantías constitucionales y, con la excepción de los aparatos represivos, no llegaba el Estado a instalar bienes servicios públicos; porque su población no estaba hecha de ciudadanos. Aunque los braceros haitianos obtuviesen alguna forma de reconocimiento legal, el ejercicio de su ciudadanía estaba restringido por la geografía, la represión y el racismo. Cabe recordar que el dictador no inventó el racismo y el antihaitianismo. Simplemente radicalizó imaginarios pre-existentes en la sociedad dominicana y los instrumentalizó como ideología hegemónica

sobre lo nacional. Hizo uso de las jerarquías inauguradas por el colonialismo y discutidas ampliamente por las élites decimonónicas (Despradel, 1974; Torres-Saillant, 2012):

Si miramos el asunto con detenimiento, entenderemos con facilidad el antihaitianismo como un recurso ideológico de la imaginación racial que acompañó al surgimiento y desarrollo del capitalismo, sobre todo a partir del siglo dieciocho. Los dominicanos apenas operan como herederos de un cuerpo de saberes y prejuicios acumulados por siglos. (Torres-Saillant, 2012: 18)

Se fijó una imagen de los *braceros* haitianos como cortadores de caña, reiterando así el fatalismo implícito en la jerarquía colonial que designó a los pueblos africanos el eslabón más bajo en la división racial del trabajo. Adicionalmente, el discurso dictatorial redujo la complejidad de las relaciones entre República Dominicana y Haití a una noción de choque de civilizaciones o de conflicto inevitable (Martínez, 2003), que identificó a los haitianos como la principal amenaza a la integridad y sobrevivencia nacional. A pesar de haber sido el propio régimen el realizador de actos genocidas que atentaron contra la sobrevivencia de la nación haitiana en la Masacre de 1937, esta había servido de demostración de la fuerza del régimen y de su intolerancia hacia la convivencia entre dominicanos y haitianos, conquistando adeptos al antihaitianismo a través del horror y del miedo.

La imbricación entre racismo y antihaitianismo sirvió para eludir las desigualdades sociales y raciales internas, negar la negritud constitutiva de la nación dominicana y proyectarla como alteridad en la vecina República (Lister, 2014). Además, interrumpió la cadena de solidaridades transfronterizas y binacionales que en diversas ocasiones había condicionado la lucha hermanada de mulato y negros de toda la isla, sobre todo en las batallas contra la esclavitud (Torres-Saillant, 2012). El trujillismo puede ser leído como una versión retorcida del populismo latinoamericano coetáneo, acercándose más a las formulaciones y prácticas racistas del fascismo. En la formulación de Panizza (2009), el líder populista crea un modo de identificación a partir de una relación de antagonismo. El propio proceso de nominación del *pueblo* establece la división entre *nosotros* y *los otros* que está en el origen del funcionamiento de su actividad política. Nótese que el significado de *pueblo* se constituye en el propio proceso de nominación conducido por un contexto político populista. Esto es, las apelaciones al pueblo adoptan y dejan de lado formas de identificación ya existentes - como pueden ser las de clase, región, ocupación laboral - ofreciendo a todos ellos una identidad común transversal. Los líderes políticos populistas son, por tanto, perfectamente conscientes de la importancia de las identidades colectivas. Diferentemente de sus regímenes contemporáneos, el trujillato no construyó la idea de *pueblo* en contrapunto a las capas socioeconómicas dominantes, porque quiso situarse en un más allá de la lucha de clases, utilizando el poder para ampliar sus privilegios personales y enmudecer los conflictos de intereses entre los diversos grupos sociales (Despradel, 1974). Su régimen se erigió, de todas las maneras, sobre la misma retórica de antagonismo y polarización. En su versión, el *nosotros* instrumentalizado y reinventado es el de la nación dominicana en oposición a los *otros* haitianos. La repetición de esta visión maniquea de la nacionalidad a lo largo de tres décadas tuvo efectos muy duraderos sobre el tejido social dominicano. Desde el exilio en

Cuba, Juan Bosch, fundador del Partido Revolucionario Dominicano (PRD) y uno de los articuladores de la resistencia antitrujillista, lamentaba:

La tragedia de mi país ha calado mucho más allá de donde era posible concebir: La dictadura ha llegado a conformar una base ideológica que ya parece natural en el aire dominicano y que costará enormemente vencer; si es que puede vencerse alguna vez. (...) Hablo de una transformación de la mentalidad nacional que es en realidad incompatible con aquellos principios de convivencia humana en los cuales los hombres y los pueblos han creído con firme fe durante las épocas mejores del mundo, por los que los guías del género humano han padecido y muerto, han sufrido y se han sacrificado. Me refiero a la actitud mental y moral de Uds. –y por tanto de la mejor parte de mi pueblo– frente a un caso que a todos nos toca: el haitiano (Bosch, 1943).

Por “la mejor parte de mi pueblo”, Bosch se refería a tres amigos que le habían visitado en el exilio y que eran miembros de la élite intelectual dominicana. Su decepción y desesperanza se explica por el cambio percibido en la mentalidad de estos, que hasta entonces, habían sido de las voces más críticas y progresistas del país. Bosch entiende que si ha sido posible cooptarlos como multiplicadores del antihaitianismo, el destino de la masa popular y analfabeta no puede ser otro. Conforme explica Jusino (2014), el miedo había tocado a todas las capas de la población y tenía por consecuencia el odio: como no podían admitir que estaban siendo coaccionados – lo que era sentido como una actitud suicida - aquellos intelectuales necesitaban justificar y legitimar su adhesión al régimen. Desafortunadamente, Bosch tenía razón. A pesar de contar desde el siglo XVII con una mayoría mestiza – que podría llamarse mulata – y una reducida élite de rasgos caucásicos, la población dominicana internalizó la postura antagonista que entiende a la negritud haitiana como antítesis de su hispanidad (Howard, 2001).

La muerte de Trujillo en 1961 no representó transformaciones en la tradición represiva de los aparatos del Estado y sus burócratas, tampoco en el predominio de la postura antihaitiana. Las voces alternativas siguieron siendo perseguidas y excluidas, en un contexto de exacerbado anticomunismo tras la victoria de la Revolución Cubana. El gobierno de Juan Bosch (PRD), electo en 1962, duró apenas nueve meses, derrumbado por un golpe orquestado por la clase latifundista, los militares y sectores conservadores de la Iglesia (Artiles, 2010). Se desató una guerra civil, conocida como Revolución de Abril en 1965, en que un sector rebelde del ejército, partidos de izquierda y las clases populares se sublevaron para exigir la restitución de la presidencia y el respeto a los principios democráticos establecidos por la Constitución de 1963 (Artiles, 2010). El movimiento fue interrumpido por nueva intervención militar yanqui y una ocupación que duraría hasta el año siguiente, bajo auspicios de la OEA (Matibag, 2003).

En 1966, fue llevado a la presidencia Joaquín Balaguer, heredero del *trujillismo* y continuador de la ideología nacional fijada sobre las bases estrechas de la hispanidad y del antihaitianismo. Los primeros doce años balagueristas se sustentaron por la concentración de poderes en el Ejecutivo, la criminalización de huelgas y protestas sociales y la persecución, exterminio y expatriación de la oposición. Esto explica en parte por qué durante su gobierno empezaron los flujos masivos de emigración dominicana hacia los Estados Unidos, constituida principalmente de una clase media trabajadora y estudiantil (Howard, 2001). Al mismo tiempo, condujo una política desarrollista, en que el Estado asumió el papel de promotor

directo de la industrialización, y la transferencia de las ganancias del sector agroexportador hacia la financiación de la industria nacional. Se hicieron inversiones voluminosas en obras públicas, que favorecieron la ampliación de una burguesía asociada a la instalación de industrias de la construcción y la banca. A esto contribuyó la participación del país en el sistema de cuotas azucareras de Estados Unidos, de modo que la industrialización del país no dejó de depender de exportaciones y estar sujeta a los precios internacionales de las *commodities*, ya no sólo el azúcar, también el cacao, el tabaco y el café. Cassá (1983) se refiere a esto como una industrialización parasitaria, porque dependiente de la expansión de los sectores exportadores tradicionales y del apoyo estatal.

Así, al final de los 1970, el país se encontraba entre dos tendencias contradictorias, un crecimiento económico sin precedentes - que en 1974 presentaba las mayores tasas de América Latina (Cassá, 1983) - y al aumento del desempleo provocado por la modernización, que condicionaba el éxodo rural, la urbanización y el incremento en las emigraciones hacia EEUU (Hernández, 2002). En las elecciones de 1978, el descontento popular fue asumido como eje de campaña por el PRD, que logró elegir y mantener en el poder su candidato, Antonio Guzmán Fernández – tras un intrincado proceso judicial y político. Se suele considerar este momento como la consolidación de la democracia electoral en la República Dominicana (Alcántara Sáez, 2016), no sólo por derrota del balaguerismo y la consolidación de un sistema de partidos, sino porque la transición fue sostenida por una nueva fracción de clase dominante, las élites burguesas capitalistas, que lograron dar relativa atención a las manifestaciones y demandas de una clase trabajadora, de estudiantes e intelectuales aplastados por los regímenes anteriores (Cassá, 1983).

En la década de 1980 la crisis económica, política y social se agudizó: las contradicciones del modelo de desarrollo basado en las exportaciones azucareras dejaron ver su trasfondo colonial - la explotación de la mano de obra barata de inmigrantes haitianos – al mismo tiempo en que se transitaba hacia el modelo neoliberal y nuevos desequilibrios sociales surgían. El discurso hispanista y antihaitiano volvió con renovada fuerza, pasó a ser usado como factor de cohesión social y chivo expiatorio (Pierre, 2008; Lister, 2014). La movilidad de los trabajadores de origen haitiano hacia otras áreas de la economía, como la construcción civil, el turismo y el comercio, reactivaron los discursos sobre la amenaza de una “invasión pacífica” y de una “haitianización” del país (Shoaff, 2017). La clase política partidaria tradicional y los medios de comunicación asociados se llenaron de posiciones maniqueas que acusaban de antinacional o antipatriótica cualquier postura que se alejara del antihaitianismo (Silié, 1993). Emergía una sociedad civil cada vez más compleja, plegada de cuestionamientos identitarios, crecía la influencia de las ONGs y de las organizaciones internacionales, y empezaron a hacerse oír debates y se organizaron prácticas políticas alternativas desde colectivos como la comunidad transnacional de dominicanos en Estados Unidos, las mujeres afro, los campesinos y trabajadores urbanos y, cómo no, los dominicanos de ascendencia haitiana.

4. Reconoci.do y su rol democratizador en la República Dominicana

4.1. El contexto dominicano desde los 1980: antecedentes y surgimiento de Reconoci.do

Tras un primer gobierno de carácter populista con políticas públicas redistributivas, entre 1978-1982, el PRD vuelve a gobernar con Salvador Jorge Blanco en 1982, adhiriendo al avance de las políticas económicas neoliberales en el continente (Ianni, 1990). El objetivo inmediato era producir ingresos para disminuir la deuda exterior y la inestabilidad generada por la caída de los precios de las materias-primas en el mercado internacional, que había atacado directamente el sector azucarero dominicano del cual el país todavía era dependiente. Pero las recetas del Fondo Monetario Internacional conllevaban cambios estructurales, como la privatización, la disminución del rol del Estado en la redistribución de la riqueza (Cassá, 1995) y una forma de gobierno tecnocrática, vertical, que determinó la pérdida de la legitimidad popular del PRD.

Como resultado de la crisis azucarera, los trabajadores de origen haitiano empezaron a migrar hacia otros cultivos, como el arroz, la piña y el cacao; en que ocupaban puestos a salarios más bajos que los ofrecidos hasta entonces (Silié, 1999; Lozano, 1999). A pesar de la crisis, a finales de los ochenta, el sector agrícola había logrado aumentar su rentabilidad y la explicación es la manutención de formas tradicionales de cultivo, con baja intensidad tecnológica y amplio empleo de mano de obra barata (Lozano, 1999). Los bajos salarios y la competencia con el gran capital favorecieron el éxodo rural y la urbanización del país, sumando habitantes a los cinturones de miseria y expandiendo la economía informal. Las crecientes tasas de desempleo, subempleo, inflación y pobreza dan cuenta del deterioro de las condiciones de vida en aquel momento (Ianni, 1990). Rompiendo la restricción geográfica de los bateyes, los trabajadores haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana pasaron a ocupar puestos de trabajo en la construcción civil, el servicio doméstico, la hostelería y el comercio (Cassá, 1995). De hecho, el modelo económico transitó rápidamente de la dependencia azucarera hacia otro en que las zonas francas y el turismo son sectores igualmente importantes para el sustento nacional (Ianni, 1990).

La combinación de transición política con crisis económica propició el surgimiento de un ciclo de protestas, que tiene como marco los eventos que llevaron al país a una parálisis en 1984. La movilización social había empezado como una huelga en dos barrios pobres del distrito de Santo Domingo, convocada por la Coordinadora de Lucha Popular del barrio de Capotillo. Sin embargo, la conmoción por el alza de los precios de artículos de subsistencia era nacional y la huelga se transformó en un motín que movilizó poblaciones rurales y urbanas de todo el país, con barricadas y la ocupación de las carreteras durante tres días (Cassá, 1995).

Ninguna protesta llegó a alcanzar el mismo nivel de movilización nacional a lo largo de la década, pero 1984 inauguró un repertorio de acciones que se repetiría en todo el país, desde llamados de sindicatos

u organizaciones de base territorial, para demandas puntuales, asociadas a necesidades cotidianas como la instalación de servicios de agua, electricidad, educación y transporte, en otros casos para manifestar descontento con la inflación y la disminución de los salarios reales y resistir a un deterioro aún más grave en sus condiciones de vida (Cassá, 1995). Leopoldo Artiles (2010) establece los ochenta como semillero de organizaciones de carácter popular, desvinculadas de partidos y sindicatos, cuyas principales demandas eran la profundización de la democracia, la ampliación de la ciudadanía social y política en el marco nacional. Como ejemplos, cita los paros nacionales convocados por Virtudes Álvarez, lideresa comunitaria y Nélsida Marmolejos, dirigente de la Central General de Trabajadores-Mayoritaria (Artiles, 2010: 180). Para Roberto Cassá (1995) había una asociación directa entre los efectos de las políticas neoliberales y las manifestaciones populares, de modo que no buscaban el apoyo de partidos, sino la interlocución directa con el Estado. En la zona rural, emergieron nuevas actividades organizativas entre los jornaleros azucareros, apoyados por las presiones internacionales sobre la República Dominicana, debido a la denuncia de sus condiciones de trabajo por parte de agencias como *Human Rights Watch* e investigaciones llevadas a cabo por la OIT (Veras, 1993).

Paralelamente a sindicatos, organizaciones locales y territoriales y colectivos de trabajadores, se multiplicaron los grupos de mujeres, los comités de lucha popular (CLP), las Comunidades Eclesiales de Base y organizaciones ecologistas (Ianni, 1999; Artiles, 2010). De la diversidad de posiciones políticas, formas de organización y demandas, se destaca la emergencia de dos colectivos fundamentales para apreciar con profundidad los cambios en el tejido social dominicano a finales de siglo: la diáspora dominicana de Estados Unidos y las mujeres afrodescendientes, en especial, las domínico-haitianas. Al mismo tiempo, se desarrolló un importante movimiento intelectual, literario y académico, realizador de un revisionismo histórico de la ideología hispanista y antihaitiana y sus mitos sobre la memoria nacional. Los principales temas trabajados por este grupo fueron las causas y los hechos de la Masacre de 1937, la introducción de memorias y narrativas orales como fuentes alternativas a los archivos y la historia oficial y la búsqueda y valorización de la presencia africana en República Dominicana (Pinto, 2018).

Con relación a la importancia de la diáspora y los migrantes regresados de Estados Unidos, en aquella década, la tasa de retorno de los dominicanos que habían salido del país entre 1960 y 1970 llegaba a los 39% (Howard, 2001). Eran de una clase media urbana, que escapaba de la represión y de la crisis económica y buscaba en Estados Unidos oportunidades de trabajo y formación académica. Mientras en República Dominicana, la UASD (Universidad Autónoma de Santo Domingo) había generado desde principios de los 1970 una nueva generación de historiadores críticos al régimen trujillista (Torres-Saillant, 2000; 2012), simultáneamente en los EEUU, estudiantes, trabajadores, artistas, intelectuales e investigadores empezaban a cuestionar la construcción ideológica de su identidad. Mientras el debate local quedó restringido a una capa académica hasta la democratización de 1978, en la diáspora el activismo de izquierda desarrolló desde 1960 redes de acción capaces de traspasar fronteras nacionales, no sólo a

través de los flujos de ida y regreso de inmigrantes, también por la influencia de producciones culturales e intelectuales en sus países de origen. El historiador Moya Pons (1981) aseveraba a principios de los ochenta que los dominicanos habían descubierto sus raíces negras en Estados Unidos, y años más tarde Chiquí Vicioso reiteraba en su famosa frase que “hasta llegar en Nueva York no sabía que era negro” (Torres-Saillant, 2000; de la Fuente; 2016). En la sociedad estadounidense, sujetos que no se considerarían afrodescendientes en República Dominicana pasaron a ser identificados como negros hispánicos, afrolatinos o afroamericanos (Howard, 2001), de la misma forma que ciudadanos haitianos. Por ende, las jerarquías raciales utilizadas en la Hispaniola quedaban desmontadas y se abría un espacio para la construcción de solidaridades antillanistas y afro que luego se reflejarían en los cuestionamientos identitarios de República Dominicana (Torres-Saillant, 2000).

Los migrantes regresados partir de esta época se tornan importantes actores de un movimiento por la emancipación racial, así como artistas de alcance transnacional que se transformaron en referencias simbólicas de autorreconocimiento, pertenencia y auto-estima para jóvenes que descubrían su propia negritud (Torres-Saillant, 2000). Una de la señales de ello en República Dominicana es el uso del pelo afro entre las mujeres, históricamente estigmatizado y oculto bajo técnicas de alisamiento y pelucas (García, 2016). Asimismo, desde la diáspora, emigrados dominicanos, de manera autónoma o como parte de organizaciones afrolatinas, empezaron a realizar un activismo transfronterizo que se solidificaría gracias a Internet en el siglo XXI. Sus acciones iban dirigidas al gobierno, presionando por medidas de derrumbe de las jerarquías raciales; y a la sociedad civil, local y transnacional, a fin de generar consciencia y legitimidad de la negritud, sobre todo en términos de autorreconocimiento por parte de poblaciones históricamente enajenadas de su propia raíz africana (Modestin y Paschel, 2016). Las mujeres han tenido y siguen teniendo papel destacado en esta forma de activismo, dado que el desplazamiento geográfico ha sacado a la luz los elementos machistas y patriarcales de las sociedad dominicana (Howard, 2001).

En territorio dominicano, Sonia Pierre, creó MUDHA - Movimiento de las Mujeres Domínicano-Haitianas – en 1983, una organización destinada a combatir el machismo y al antihaitianismo en República Dominicana, con un enfoque inicial en programas educacionales y servicios de salud y planeamiento familiar para las mujeres residentes en bateyes (Shoaff, 2017). Ella misma nacida en uno, hija de padres haitianos cortadores de caña de azúcar, Pierre sabía por experiencia que el prejuicio racial era sentido en múltiples dimensiones por las mujeres haitianas y dominicanas de ascendencia haitiana: por la nacionalidad, la raza, el género, la condición social. Por esto desarrolló una perspectiva interseccional de lucha por los derechos que sería fundamental a partir de finales de los 1980, cuando se profundizaron las medidas legislativas del gobierno contra la nacionalidad y ciudadanía de los dominicanos hijos de migrantes. Desde entonces, Pierre y MUDHA pasaron a brindar acompañamiento y asistencia jurídica a los migrantes y sus descendientes, buscando regularizar su situación y obtener documentos de identidad (MUDHA, 2017). Tras más de quince años trabajando en la interioridad de los bateyes, en 1990, la

organización lanzó la primera Campaña por el *Derecho a un Nombre y una Nacionalidad para los Dominicanos de Ascendencia Haitiana*, nombrada conforme la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño (1989) (Shoaff, 2017) y repetida anualmente desde entonces. El creciente activismo de MUDHA a partir de los 1990 ha coincidido con la visibilidad y fortalecimiento del movimiento feminista negro dominicano, cuyas pautas iniciales estuvieron destinadas a la recuperación y valoración de las raíces africanas y a la reflexión sobre las conexiones entre opresión racial y de género (Wooding, 2004).

En 1992, el gobierno de Joaquín Balaguer organizó una enorme celebración nacional por los “500 años del Descubrimiento y Evangelización de América”, que contó con la visita del Papa Juan Pablo II y la inauguración del Faro a Colón, monumental edificio en forma de cruz, que pasó a albergar los restos mortales del conquistador, antes ubicados en la Catedral Primada (Torres-Saillant, 1999). Mientras tanto, diversos grupos de la sociedad civil y, en particular las organizaciones de mujeres, se manifestaron en contra la orientación hispanista de la élite, denunciando el racismo y la discriminación contra las mujeres negras y defendiendo una comprensión ampliada de la identidad nacional, que reconociera el legado africano (Wooding, 2004). Aquél año, República Dominicana fue sede del encuentro histórico entre mujeres afrodescendientes de treinta y dos países latinoamericanos que dieron luz a la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas y definieron al 25 de Julio como Día Internacional de la Mujer Afrodescendiente (Laó-Montes, 2017).

Joaquín Balaguer había vuelto al poder en 1986 para quedarse otros diez años, durante los cuales trabajó en pro “del empoderamiento de sectores nacionalistas que enarbolaron el antihaitianismo como proyecto” en los años 1990 (Lister, 2014: 255). Su respuesta a las crisis económicas y a los levantamientos sociales del país fue un nuevo impulso autoritario, traducido en el predominio del Ejecutivo, el uso de las fuerzas represivas del Estado (Ianni, 1990), la renovación del discurso nacionalista basado en el hispanismo y el antihaitianismo y el establecimiento de las primeras estrategias jurídicas de exclusión de los haitianos y sus descendientes que serían desarrolladas por los gobiernos siguientes (Hintzen, 2017). En 1991, Jean-Bertrand Aristide llegaba a la presidencia en Haití como el primer líder democráticamente electo tras tres décadas de dictadura. Venía apoyado por sectores populares y albergando un fuerte discurso de renovación nacional y defensa de los derechos humanos. Aristide asumió como política oficial del Estado proteger a los trabajadores emigrados de su país y colaboró proficuamente con los organismos internacionales (Lister, 2014), sumando a la presión sobre la vecina república.

La administración Balaguer reaccionó ordenando la deportación en masa de todos los ciudadanos haitianos menores de 15 y mayores de 60 años a partir de 11 de junio de 1991. Esta medida drástica y violenta evidentemente no pudo eliminar la presencia cada vez más visible de ciudadanos haitianos y sus descendientes en la sociedad nacional, tampoco la atención de las organizaciones nacionales e internacionales involucradas en la lucha por sus derechos. Pero anunció el principio de una nueva etapa de definición y control de las fronteras nacionales, en que el antihaitianismo sería gradualmente

institucionalizado (Martínez y Wooding, 2017). Cambió las políticas de documentación de los braceros, impidiendo su acceso a cédulas de identidad y dotándoles de una *ficha*, con números de serie que servía para el cobro del salario, pero no tenía validez legal fuera de la relación laboral (Hintzen, 2017; Shoaff, 2016). Su objetivo era evitar que las fronteras del batey se disolvieran del todo, así como impedir el acceso a la ciudadanía dominicana a los hijos e hijas de los inmigrantes haitianos nacidos en territorio nacional. Desde entonces, la definición de la nacionalidad dominicana como no-haitiana empezó a sostenerse, adicionalmente, en procedimientos burocráticos y jurídicos (Martínez y Wooding 2017).

En las elecciones de 1994, Balaguer (PRSC) concurre con Juan Bosch (PLD)¹² y José Francisco Peña Gómez (PRD), en un proceso que dejaría claro el desafío representado por la sociedad civil a las viejas nociones trujillistas de lo nacional. Durante las campañas electorales, Balaguer había cuestionado de manera virulenta la lealtad nacional del candidato peerredista, aludiendo a su origen haitiano y sus propuestas antipatrióticas (Torres Saillant, 2000). La estrategia electoral del PRSC llegó a proclamar el lema “su voto hace fronteras” y diseminar videos en programas de televisión oficialistas, que mostraban a Peña Gómez como un sujeto irracional, dado a las pasiones, con comportamientos incivilizados que eran asociados a la posible práctica de vudú (Howard, 2001). No obstante estos esfuerzos en movilizar el racismo y antihaitianismo de los ciudadanos, encuestas y manifestaciones populares mostraban la amplia aprobación de Peña Gómez. Acusado de fraude, Balaguer llegó al poder con tan sólo 22,281 votos sobre el PRD, y se siguieron meses de protestas sociales, acusaciones y negociaciones que terminaron en el Pacto de Civilidad, que ignoró la voluntad soberana del pueblo y mantuvo al *caudillo* en el poder para un mandato reducido de dos años (Howard, 2001).

Los eventos de 1994 revelan el enfrentamiento del Estado y la sociedad civil, los cuales indican un nuevo ciclo democrático en la historia del país, más aún que la transición de 1978 (Hidalgo, 2012). Por un lado, se reforzaba el descrédito del sistema partidario, plegado de prácticas corruptas y de una clase política conservadora que no quería abrir la mano del poder. Por otro, voces opositoras desde partidos, movimientos sociales y la sociedad civil en general parecían capaces de imponer un límite a sus designios. La aprobación popular de Peña Gómez parecía indicar que el maniqueísmo y antagonismo de los portavoces de la herencia trujillista no tenían la misma ascendencia sobre la masa popular dominicana que entre las élites. En 1996, Joaquín Balaguer saldría del gobierno por última vez, pero los debates y acciones políticos no dejarían de centrarse sobre la manutención de las fronteras físicas, jurídicas y simbólicas de lo nacional. Mientras la economía dominicana fue crecientemente abierta a la inversión extranjera, a través de una política neoliberal marcada por privatizaciones, las condiciones de ciudadanía y pertenencia fueron circunscribiéndose a partir de leyes de nacionalidad y migración.

Martínez y Wooding (2017) aseveran que esto no fue casual: cuando los inmigrantes haitianos y sus descendientes pasaron a tener mayor movilidad dentro del territorio dominicano y más libertad para

¹² El PLD había sido creado por Bosch en 1973, tras su rompimiento con el PRD.

expresarse y reivindicar derechos, el Estado vio la necesidad de ampliar sus mecanismos de control. Las deportaciones y la militarización de la frontera siguieron vigentes, pero se multiplicaron mecanismos burocráticos, forenses y tecnológicos, que favorecieron el manejo interno de la población. Trabajadores haitianos y sus descendientes ahora pueden ser mantenidos dentro del país, desde que se garantice su exclusión de la ciudadanía plena, y, por tanto, su manutención como clase proletaria disponible para la explotación, empleada de manera informal en el trabajo doméstico, agrícola, la excavación de cimientos y la construcción civil (Martínez y Wooding: 116).

En 1997, las madres de Dilcia Yean, de diez meses y Violeta Bosico, de 12 años, las llevaron hacia la oficina del Registro Civil, en Sabana Grande de Boyá, para obtener sus actas de nacimiento. Iban acompañadas por una abogada de MUDHA, y tenían en manos los documentos (certificados de nacimiento) que confirmaban el nacimiento de las niñas en la República Dominicana (CEJIL, 2018). A pesar de ello, el funcionario de turno les rechazó emitir las actas, lo que dejó a las niñas en un limbo jurídico que les impedía acceder a servicios básicos como la salud y la educación. MUDHA apeló ante el Procurador Fiscal del Distrito Judicial de Monte Plata, y nuevamente les fue negado a Yean y Bosico el derecho a la nacionalidad, por lo que la organización decidió presentar una demanda a la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH) en octubre de 1998 (CEJIL, 2018). Las niñas recibieron sus documentos en 2001, pero el gobierno dominicano no se manifestó públicamente sobre el caso, ni explicó los procedimientos necesarios para que otros ciudadanos pudieran acceder a documentos negados. Por ello, la Comisión decide someter el caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CorteIDH), que evalúa la demanda entre 2003 y 2005.

El 15 de agosto de 2004 fue promulgada por el presidente Hipólito Mejía la Ley de Migración 285-04, que cambió la interpretación histórica del artículo constitucional referente a las personas “en tránsito”. Hasta entonces y desde la Constitución de 1929, la nacionalidad estuvo basada en el principio de *ius solis*, definido por el artículo 11, de modo que todo nacido en territorio nacional sería considerado dominicano, a la excepción de los hijos de extranjeros en representación diplomática y los que se encuentran en tránsito. Rodríguez y Pujas (2014), en un trabajo de revisión histórico-jurídico revelan que en la exposición de motivos de la constitucional de 1929, los legisladores escribían “Esta Comisión ha estimado más conveniente para este país la adopción del sistema *ius solis* en su Constitución, teniendo en cuenta que nuestra República es pequeña y escasa de población. (...) La adopción de *ius solis* se aumenta más el número de dominicanos que con la del *ius sanguinis*” (2014: 307).

Ignorando este valor históricamente determinado y consagrado en la jurisprudencia, la Ley 285-04 determinó que “Los no residentes son considerados personas en tránsito, para los fines de la aplicación del Artículo 11 de la constitución de la República” (República Dominicana, 2004: 26). Así, realizó la meta buscada desde los 1980: la consagración jurídica del exclusionismo nacional de los haitianos y sus descendientes, prohibiendo la obtención de nacionalidad dominicana a los nacidos en el país de acuerdo

a la situación migratoria de los progenitores (Bosch et al, 2016). Cualquier persona en el país sin la posibilidad de comprobar su situación de regularidad pasaba a ser considerada “extranjero en tránsito” y, por tanto, estaba impedida de registrar a sus hijos. La Ley venía con un marcado carácter sexista, al establecer que a partir de entonces, todo niño nacido de madre extranjera debería ser registrado en un nuevo Libro de Extranjería, en lugar de los libros de registro civil corrientes (Shoaff, 2017). Adicionalmente, los hospitales y centros de salud deberían adoptar un certificado de nacimiento color rosa para los hijos nacido de madres no-residentes. Estas constancias de nacido vivo extranjero no sirven para la obtención de Actas de Nacimiento en la JCE, por tanto, bajo estas medidas, el Estado extendía su control sobre la nacionalidad hacia las maternidades, garantizando desde el primer momento de vida que los niños y niñas de madres extranjeras no pudieran acceder a la nacionalidad dominicana (Shoaff, 2016; 2017).

Mientras la comunidad dominico-haitiana y MUDHA se organizaban para resistir a la nueva Ley (Mazzaglia, 2013), en septiembre de 2005, salió a la luz el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso de las Niñas Jean y Bosico. El documento concluía que República Dominicana había violado los derechos a la nacionalidad, la igualdad ante la ley, al nombre, al reconocimiento de la personalidad jurídica y a la integridad personal (CorteIDH, 2005: 89). Determinaba que el Estado debería hacer circular nacionalmente las decisiones de la Corte en el Diario Oficial y otro periódico de circulación nacional; realizar un acto público de reconocimiento y responsabilidad internacional, así como de pedido de disculpas a las víctimas, y pagarles una indemnización; y adoptar en su derecho interno las medidas necesarias para regular el procedimiento y los requisitos conducentes a adquirir la nacionalidad dominicana, mediante la declaración tardía de nacimiento (CorteIDH, 2005: 90).

El gobierno dominicano ha criticado rotundamente el fallo de la Corte, alegando que intervenía en la soberanía nacional, en la capacidad inalienable del Estado de decidir quién puede residir en su territorio y pertenecer a la nación. El Ministro de Relaciones Exteriores declaró que el país estaba en estado de sitio por parte de las organizaciones internacionales, que querían descalificar a República Dominicana frente al resto del mundo (Shoaff, 2017). Así, a pesar de ser signataria de las convenciones de la CIDH y miembro de la OEA, República Dominicana ha incumplido con las decisiones de la Corte y ha agudizado las medidas de exclusión de ciudadanos y de control de las fronteras – físicas, administrativas y simbólicas – de la nación.

El 10 de diciembre de 2007, la Junta Central Electoral (JCE) aprobó la Resolución 12, por medio de la cual se auto-otorgaba la capacidad de suspender provisionalmente las Actas de Nacimiento afectadas por graves irregularidades. Según la ley, los principales casos susceptibles de suspensión eran: “actas contenidas en folios insertados, actas con escrituras en tintas diferentes, actas inscritas después de la clausura de los libros, actas modificadas de manera ilegal, con datos suplantados tales como nombre del inscrito, fechas, nombre de los padres o del declarante, etc., duplicidades de declaración de nacimiento,

omisión de formalidades sustanciales, entre otros” (República Dominicana, 2007: 3). Sin embargo, y teniendo por argumento la Ley de Migración del 2004 los demás mecanismos legales desarrollados desde los años 1980, la JCE empezó a suspender intensivamente Actas de Nacimiento de dominicanos de ascendencia haitiana, alegando la ilegalidad migratoria de sus padres en el momento de su registro (Martínez y Wooding, 2007). Durante décadas, los trabajadores haitianos habían usado sus cédulas y fichas – asociadas al trabajo en lo cañaverales – para registrar a sus hijos; pero ahora estos documentos eran considerados retroactivamente inválidos (Belique Delba, 2018).

Habiendo cumplido dieciocho años, los jóvenes dominicanos suelen acercarse a la Junta para obtener su cédula de identidad y poder cumplir con sus obligaciones electorales e ingresar a la universidad (Lorac, 2017; Belique Delba; 2018). Pero desde el 2007, decenas de dominicanos de ascendencia haitiana empezaron a salir de las Oficinas de la JCE no sólo sin la cédula, sino con el Acta de Nacimiento suspendida temporalmente. Tenían su ciudadanía interrumpida y para reanudarla deberían “dirigirse a la Dirección Nacional de Registro Civil de la Junta Central Electoral y presentar los documentos justificativos que les sean requeridos según el caso” (República Dominicana, 2007: 4). En otras palabras, estaban obligados a probar la validez de documentos que el propio Estado dominicano había emitido y utilizado legalmente hasta entonces. La gravedad y extensión de estas medidas provocaron nuevas reacciones de la sociedad civil, como fueron demandas por parte de MUDHA y la campaña de apoyo jurídico y social convocada por el Centro Bonó, en Santo Domingo. Los jóvenes dominicanos de ascendencia haitiana reunidos en el Centro iniciaron el proceso de formación sociopolítico y articulación que les llevaría a crear el movimiento social Reconoci.do en 2010 (Reconoci.do, 2014).

Este año es clave en la historia del movimiento y de toda Hispaniola, debido a dos eventos fundamentales: el terremoto que devastó Haití en enero y la promulgación de la nueva Constitución de la República Dominicana. La administración de Leonel Fernández y la sociedad civil dominicana se han movilizado rápida y efectivamente para prestar apoyo y socorrer las víctimas, activando por algunas semanas los lazos de solidaridad entre ambas mitades de la isla (Shoaff, 2017; Torres-Saillant, 2012). Sin embargo, semanas después del cataclismo, el mismo gobierno aprobaba el texto constitucional que tornaba oficialmente política de Estado el exclusionismo antihaitiano, cambiando el artículo referido a la nacionalidad por *ius solis*, al agregar que no tenían derecho a ella los que “residan ilegalmente en territorio dominicano”(República Dominicana, 2010). Este texto iba en contra el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la jurisprudencia internacional, que consideran que el estatus migratorio de los padres no puede ser transmitido a los hijos (CORTEIDH, 2005; Bosch et al, 2016) y que no se puede negar a un niño la nacionalidad en caso de riesgo de apatridia (UNDEF et al, 2017; Bosch eta al, 2016). Pero el Estado dominicano aún no estaba satisfecho.

En 2008, la ciudadana Juliana Deguis Pierre, nacida en 1984 de padres haitianos, se había dirigido a una oficina de registro civil para solicitar su Cédula de Identidad y Electoral y tuvo este documento

negado y su Acta de Nacimiento incautada. Habiendo apelado al Tribunal Constitucional creado por la Carta del 2010, Juliana obtuvo como respuesta la Sentencia 168-13, que no sólo confirmaba la negación de su derecho a la nacionalidad, como extendía esta medida a todos los ciudadanos dominicanos de ascendencia extranjera nacidos en el país desde 1929 (República Dominicana, 2013). El texto del fallo recomendaba la creación de un complejo sistema de revisión de Actas de Nacimiento expedidas desde esta fecha hasta 2007, involucrando al Ministerio de Interior, la Policía Nacional, las oficinas de extranjería y Migración, la Junta Central Electoral y el Congreso Dominicano (República Dominicana, 2013). Todos aquellos registros civiles considerados como inauténticamente nacionales deberían ser transferidos al Libro de Extranjería, llamado por Ana María Belique Delba (2018: 182) de “libro del apartheid”, por oficializar la segregación en el país. El resultado fue la violación del derecho a la nacionalidad de cerca de 250 mil personas, en cuatro generaciones de ciudadanos, desnacionalizando aquellas que habían sido registradas formalmente por sus padres en condición de migrantes y arrojando a la situación de apatridia otro grupo de descendientes de haitianos que nunca había accedido al registro civil (Bosch et al, 2016; Hintzen, 2017; Shoaff, 2017).

Conforme apuntan Rodríguez y Pujas (2014: 303), “la Sentencia del Tribunal Constitucional vino a ser la cereza del postre, pues con ello cerró de forma casi absoluta el proceso de desnacionalización iniciado en 2004”. Presionado por la comunidad internacional y la sociedad civil, en especial por MUDHA y Reconoci.do, el Presidente Danilo Medina prometió dar salida a la cuestión, decretando el Plan Nacional de Regularización de Extranjeros Residentes no Autorizados, cuyas actividades iniciaron en 2014 (Belique Delba, 2018).

La Ley 169/14 dividió a los hijos de inmigrantes en dos categorías: el grupo A, integrado por aquellos que sí habían sido registrados y que contaban con acta de nacimiento o cédula, y el grupo B, conformado por aquellos que, aun habiendo nacido en el país, no contaban con ningún tipo de registro, víctimas de la inoperancia del Estado en derechos esenciales como el acceso a la identidad. A las personas catalogadas en el grupo A les sería reconocida la declaración y se les devolvería el acta de nacimiento, la cédula o cualquier otro documento. Sin embargo, los del grupo B tendrían que emprender un proceso de “regularización”, en que eran asumidos como inmigrantes extranjeros y, luego de dos años, podrían optar por la naturalización” (Belique Delba, 2018: 184)

En lenguaje no burocrático: ciudadanos que se habían considerado toda la vida dominicanos, ahora necesitaban asumirse extranjeros para luego volver a ser *dominicanizados* (Shoaff, 2017). El efecto de estas medidas sobre la opinión pública fue la percepción de que los ciudadanos dominicanos de ascendencia haitiana habían recibido la nacionalidad por error y no por derecho (Belique Delba, 2018). Se reiteró la idea de que este contingente poblacional dominicano que nunca ha vivido en otro país, eran y son en verdad, extranjeros, es decir, haitianos. En lugar de resolver irregularidades migratorias y la situación de desnacionalización y apatridia en el país, las medidas jurídicas del gobierno Medina han consolidado la diferenciación de los dominicanos de ascendencia haitiana del resto de la población, conforme explican Elena Lorac (2017) e Isidro Berique (2017):

La Ley 169-14, que creíamos que iba a restituir nuestros derechos, ha complejizado la situación. El gobierno ha tratado de fragmentarnos, de fragmentar nuestra lucha. Dividirnos en Grupo A y Grupo B es una barbaridad, es una segregación. Pero no sólo esto. La Ley no ha resuelto nada. Si bien es cierto, no hay que quitarle mérito, de que yo he podido conseguir mi cédula, el pasaporte, el seguro, también estamos ante la vulnerabilidad de que esta cédula, este seguro que me dieron no fue con mi registro original.

La ley 169-14 también es manipulada. La tenemos, cumplimos, pero no la aceptamos del todo. Porque de la forma como la emplearon fue incorrecta, ilegal. Nos sacaron del registro original y nos metieron en nuevo registro que se llama libro de transcripción. Para nosotros obtener la cédula, nos sacan del registro original, eso quiere decir que crean un libro especial para nosotros, para los hijos de extranjeros. Donde se genera una segregación. (...) Mi número de acta de nacimiento cambia, folio, todo cambió, mi momento de nacimiento. Para el Estado, yo nací, me declararon, en 2014.

Para los ultranacionalistas de herencia trujillista que se manifiestan en las redes sociales y medios de comunicación, no hay diferencia entre los hijos de inmigrantes haitianos nacidos y crecidos en el país y trabajadores haitianos adultos que llegan ahora para buscar trabajo en República Dominicana. Lo importante en su discurso es excluir de la nación todos los que tengan cualquier rasgo, origen, relación de sangre con Haití (Lister 2017). A su vez, el Estado, aunque reconozca el derecho a la nacionalidad a los hijos de haitianos, lo hace a través de un proceso discriminatorio, que les identifica como una población a parte, que debe ser registrada en libros de extranjería y no como ciudadanos con derechos iguales a cualquier otro. Lorac (2017) explica que esto les mantiene en una situación de vulnerabilidad e inseguridad, porque cualquier momento una ley, sentencia o resolución administrativa puede alterar su estatus legal una vez más.

Investigadores como Mazzaglia (2014) y Martínez y Wooding (2017) consideran este avance jurídico como un giro biopolítico, en la definición dada por Foucault. Se trata de hacer con que el antihaitianismo ya no funcione predominantemente a través de la dominación violenta, la expulsión territorial y el confinamiento físico, sino más por la clasificación biométrica, la gestión administrativa de la población, los mecanismos burocráticos de concesión y negación de derechos (Martínez y Wooding, 2017). Estas medidas son convenientes a la economía neoliberal, como forma de mantener a los individuos dominicanos de ascendencia haitiana confinados socioeconómicamente, como seres humanos de segunda categoría, cuyas vidas son gastables, reemplazables (Shoaff, 2017), pasibles, por tanto, de hiperexplotación laboral. En otras palabras, los migrantes haitianos y sus descendientes siguen siendo necesarios, aunque indeseables dentro de la nación dominicana (Wooding, 2005).

Vencidos los límites de los bateyes, los mecanismos jurídicos sirven como un nuevo tipo de interiorización de la frontera con Haití (Shoaff, 2017). Así como los controles de paso, las operaciones de las autoridades migratorias en los bateyes, los chequeos militares y las diferentes formas de control y represión policial en el espacio público, la Junta Central Electoral también actúa como un aparato de tipo fronterizo (Shoaff, 2017), con oficinas esparcidas por todo el país, decidiendo quién pertenece y quién no pertenece a la nación, quién tiene derecho pleno a la ciudadanía y quién debe mantenerse como ser humano de segunda categoría (Belique Delba, 2018; Mazzaglia, 2014; Martínez y Wooding, 2017).

Desde 2004, se puede decir que la colonialidad del poder en República Dominicana presenta nuevos mecanismos de acción: un “barniz de normatividad legal sobre una arquitectura preexistente de exclusiones étnicas y raciales” (Martínez y Wooding, 2017: 97). La supuesta legalidad de estos mecanismos y su discurso de defensa a la soberanía y autodeterminación no cambian en nada la idea de nación construida en consonancia con la matriz colonial del poder y sus líneas abisales. Al contrario, amplían la capacidad represiva y administrativa del Estado en lo tocante a la consolidación de las fronteras físicas y simbólicas de una idea exclusionista de nación (Martínez y Wooding, 2017). Como bien explica Boaventura de Sousa Santos (2014), la apariencia de legalidad de las medidas jurídicas sirve para esconder la parcialidad ideológica que está en su origen. En el caso dominicano, la definición colonial de identidad nacional, asociada a la exaltación de la herencia hispánica y al racismo, se actualizó en el siglo XXI hasta ganar la forma de una biopolítica.

Así, aunque el antihaitianismo ya no esté presente en los discursos oficiales del gobierno, y que tanto Leonel Fernández (2004 - 2012) como Danilo Medina¹³ (2012 -) sean representantes de visiones políticas más progresistas que sus antecesores, ambos han sido responsables por la institucionalización de una nacionalidad restrictiva, cuyos moldes son la histórica negación de la negritud y su personificación en los inmigrantes haitianos y sus descendientes. Tampoco han realizado reformas educativas, capaces de cambiar la formación curricular que reproduce mitos y prejuicios de la era Trujillista (Lister, 2014). Como se ha intentado demostrar, el antihaitianismo es el resultado y la manifestación actual de una discriminación racial de larga data, una interpretación selectiva de hechos históricos y la creación de una falsa conciencia nacional dominicana, fruto del trabajo ideológico de los grupos socioeconómicos dominantes, realizado desde el siglo XIX, y destinado a mantener subyugados a los sectores más subalternizados de la población (Cassá, 1993).

Con relación a la falsa conciencia nacional, se observa que la identificación entre raza, cultura y nación se ha extendido más allá de las articulaciones oficialistas del Estado y logrado impregnar la mentalidad de la población (Cassá, 1993; Torres-Saillant, 2000; Lister, 2017), conforme predecía Juan Bosch en 1943. Actualmente, la mayor parte de la población dominicana no se identifica con la africanidad, adoptando el comportamiento del tipo “piel negra, máscaras blancas” definido por Frantz Fanon como una autoimagen distorsionada, en que los sujetos se avergüenzan de su negritud y la niegan, buscando identificarse con la supuesta superioridad del blanco colonizador (Pinto, 2018). Esta actitud es realimentada por medios de comunicación conservadores, plagados de viejos intelectuales trujillistas y una nueva generación de voces racistas, que insisten en eludir los problemas sociales, políticos y económicos del país atribuyéndolos todos a la “cuestión haitiana” (Torres-Saillant, 2012). Jennifer Shoaff (2017) revela la continuidad de la construcción de estereotipos que asocian, por ejemplo, las

¹³ Nótese, por ejemplo, que la Vicepresidencia del gobierno Medina es ocupada por Margarita Cedeño, que lleva políticas sociales atentas a las desigualdades de género.

mujeres haitianas y de origen haitiano a problemáticas sociales como la explotación infantil y la prostitución. Elisa Lister (2015) apunta al tratamiento deshumanizado por parte de los medios de comunicación dominicanos frente a crímenes de contenido racista, como el asesinato y colgamiento público de Claude Jean Harri, un joven haitiano de veinte años, en la secuencia de un acto de odio en que 10 o 12 manifestantes quemaron la bandera de Haití con sus rostros ocultos por máscaras. Crímenes como estos, repetidos sobre todo en las regiones fronterizas, son respondidos con indiferencia e ineficacia por parte del gobierno, reiterando una atmósfera de impunidad e invisibilidad para los perpetradores de actos racistas y xenofóbicos (Lister, 2014).

En resumen, el antihaitianismo recibe actualmente un tratamiento jurídico que no excluye el control militar de las fronteras y del territorio y la connivencia con la violencia y discriminación racista que permea los medios de comunicación y los conflictos sociales y el imaginario de parte de la población. Al mismo tiempo, la propia conciencia nacional dominicana está constituida por un sentido común enajenado, que proyecta la negritud en la patria vecina y se agarra a los contenidos ideológicos del hispanismo (Torres-Saillant, 2000). Este *status quo* simbólico-discursivo sirve para mantener vigentes las estructuras económicas de dominación de las clases populares afrodescendientes, constituidas por dominicanos, migrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana y que actualmente sirve de mano de obra explotable para el modelo neoliberal. Adicionalmente, sirve para generar cohesión social y eludir la lucha de clases, sometiendo a los dominicanos vía la alienación (Lister, 2017), al identificar un *enemigo* como elemento extrínseco, invasivo, que amenaza la sobrevivencia nacional, ya que la nación viene definida por sobre una concepción estrecha de raza y cultura (Despradel, 1974). Queda patente la elaboración histórica de un complejo patrón de poder, en que las jerarquías raciales de origen colonial se mantienen vigentes desde nuevas articulaciones represivas e ideológicas.

Por todo ello, los jóvenes dominicanos de ascendencia haitiana que fundaron Reconoci.do en 2010 sabían que su lucha no era apenas jurídica, que se dirigía a una estructura de exclusiones raciales mucho más profunda, con dimensiones económicas, simbólicas, culturales e ideológicas. Surgen como actor político colectivo acorde con el contexto de revisiones históricas y reivindicaciones democratizadoras inaugurado en los años 1980 y, por tanto, como parte de un conjunto de voces y propuestas alternativas al racismo y antihaitianismo que han logrado establecerse como ideologías hegemónicas del Estado y de la conciencia nacional. En las próximas sesiones, se procura identificar de qué formas Reconoci.do contribuye para dismantelar el edificio colonial, en sus raíces históricas y sus mecanismos contemporáneos, desde tres ejes de análisis interrelacionados, propuestos por Álvarez y Escobar (1992): identidad, estrategias y democratización. Los aspectos identificados en los tres ejes buscan responder a la pregunta de investigación sobre el papel de Reconoci.do en la democratización radical de la República Dominicana.

4.2. Análisis del movimiento social Reconoci.do

4.2.1. Identidad

En su mayor parte jóvenes oriundos de comunidades bateyanas, los miembros de Reconoci.do desafían la paradoja de la (in)visibilidad (Shoaff, 2017), que hacía de los migrantes haitianos y sus descendientes extremadamente presentes en el discurso estatal y los medios de comunicación, pero ausentes, invisibles en los espacios públicos de la nación. “Un primer paso fue dado al salir del batey, ir hasta la ciudad, los centros de poder, la Junta, el Palacio Nacional, el Congreso” (Ana Belique en *Hasta la Raíz*, 2017) y hacerse ver, escuchar, participar en la construcción de los debates políticos del país. Se hicieron actores políticos por necesidad:

Jóvenes de bateyes con una vida por así decir, pasiva, pasaron a ser contestatarios, a participar, reclamar un derecho que nos corresponde. A través de esta situación nos organizamos, nos movilizamos y creamos Reconoci.do “por un registro civil libre de discriminación” (...). Luchamos para que no haya discriminación por nuestro origen o por la nacionalidad de nuestros padres. (Lorac, 2017).

Así, desde el punto de vista de la acción colectiva, lo que motivó la formación del movimiento fueron las violaciones del derecho a la nacionalidad y la ciudadanía de hijos e hijas de migrantes haitianos habitantes de bateyes. Pero esto no les bastaba para agruparse y motivarse a reivindicar lo que les correspondía. César B. Delma (2018) dice: “nosotros surgimos por la necesidad de conseguir una identidad social, pero con el tiempo nos dimos cuenta que este nos es el único motivo que nos lleva a movilizarnos, sino también conocer nuestra cultura, nuestras raíces”. Elena Lorac (2017) agrega que:

Para estar en el movimiento hay que reconocerse, reconocer tus valores, tus orígenes. Si yo no reconozco a mis padres, no voy a reclamar mi derecho. Y esto ha sido uno de los problemas para integrar a la gente. Ni todos quieren decir “mira, yo soy dominicano de ascendencia haitiana”, porque temen el rechazo, el “que van a decir de mí”.

Por esto desde el principio, cuando Reconoci.do aún no existía y los jóvenes se reunieron por la campaña de movilización del Centro Bonó, las dos líneas de acción eran el asesoramiento a los procesos administrativos, burocráticos y legales y un conjunto de actividades formativas, de carácter psicosocial y político. Como explica Ana María Belique, el movimiento sigue teniendo estos ejes como base:

Nosotros realmente nos enfocamos más en el tema del acompañamiento, que es la generación de espacios de reflexión, donde las personas pueden formarse y discutir un poco sobre lo que nos está pasando, por qué nos está pasando y a quienes nos está pasando. También el acompañamiento legal, que tiene que ver con acompañar hasta las instancias legales, la Junta Central Electoral, a la oficialía y a los tribunales. Y en ese sentido, tenemos muchísimas sentencias que se han logrado, de muchísimos procesos que se han llevado ante los tribunales (Belique Delba, 2018b).

A partir de estos espacios de encuentro, formación y debate es que se fue construyendo la identidad de los dominicanos de ascendencia haitiana organizados en Reconoci.do como más que un actor político de defensa y reivindicación de derechos: como un actor propositivo, cuya identidad

colectiva denuncia los límites estrechos de la nacionalidad dominicana en su negación de las raíces negras, su mentalidad colonial, reivindicando un sentido de dominicanidad ampliado. En todas las entrevistas que realicé y los actos que pude acompañar, el significativo raíces y la referencia a los ancestros o antepasados fue una constante. En línea con los planteamiento de movimientos afrolatinoamericanos, Reconoci.do hace una crítica explícita a la colonialidad del poder y su traducción en el racismo del Estado y la sociedad, trabajando por una recuperación histórica de la acción política y el valor cultural de las poblaciones afrodescendientes, así como el reconocimiento de la negritud como parte constitutiva de la nación dominicana hoy y siempre. Sobre la manutención de la matriz colonial del poder desde las élites, dice Elena Lorac (2017):

Los gobernantes están allí por conveniencia. Ha predominado en el poder la blanquitud, el colonialismo y se obvia un poco esta parte de la identidad, ese amor por cultivar lo que es nuestro. Normalmente tú vas a encontrar más cosas desagradables de lo que fue el encuentro entre Haití y la República Dominicana. (...) Mientras todas estas situaciones e invasiones de colonizadores que hubo aquí son reconocidas, son las personas que hoy son reconocidas, que tienen los nombres de las grandes avenidas, su faro, su monumento, personas que de una forma o de otra crearon toda esta situación que estamos viviendo desde entonces. Se marginaliza, se castiga el pueblo. Esta generación quiere vivir del pasado, que se mantiene en el poder para hacer eso, revivir el pasado, no avanzar. Hace 170 y pico de años que hemos tenido la independencia y hoy día hay gente que sigue trabajando para mantener las cosas como antes.

César B. Delma (2018) apunta, además, la manutención de la colonialidad del poder desde la educación y su imbricación con la estructura económica:

Según la historia ha ido avanzado, las escuelas nos han ido educando con el sentir de querer negar nuestra raíz, nuestra ascendencia. Nuestra cultura y de nuestros padres, nuestros ancestros. Y dentro de Reconoci.do hemos tomado esto como parte de nuestro aporte, de querer abrazar más nuestros ancestros, nuestra cultura, porque esto es lo que nos enriquece. Y realmente no podemos esconderlo, nos identifica en cierta manera. Somos dominicanos, nacimos aquí, recibimos, tenemos toda la cultura de acá, la educación de acá, pero hay algo tenemos algo más, que tenemos parte también de la cultura haitiana, parte de la educación haitiana. Esto nos enriquece mucho más, reconocer que tenemos esta diversidad cultural en nuestro interior es una grande empresa, es un reto para nosotros.

El trabajo de los haitianos en los ingenios es un tema político que no conviene a algunas elites de poder llevar a la población. No les interese demostrar que hay convivencia, sino diferencia, porque si hay diferencia hay más beneficios económicos y ellos no quieren perder estos beneficios económicos.

Para hacer contrapunto a esto, Reconoci.do entiende que se debe empezar con romper el racismo inherente al antihaitianismo, atacando el reduccionismo de la idea de nación dominicana que excluye la negritud. Isidro Berique (2018) indica que esta perspectiva está insertada en el propio símbolo del movimiento:

Nos identificamos como un movimiento con un color negro, pero dentro del mismo color negro, utilizamos los colores patrios, patrióticos, que son el rojo, el azul, y el blanco. Es que somos de esta sociedad, que nuestros padres sean extranjeros, sean migrantes (...) no lo podemos olvidar, porque no puedo olvidar mis raíces.

En otro momento de la entrevista, recuerda y critica la herencia trujillista de la autoidentificación dominicana como “indios”, reiterando su función de alienación y enajenamiento que la movilización de los dominicanos de ascendencia haitiana intenta romper:

Esto ha llegado más allá, que nuestro documento de identidad, que antes una persona como tú te ponían el color de piel: indio, mestizo. Esto ha cambiado, pero todavía el país se define como un país mestizo. (...) Quieren buscar una palabra para obviar que somos negros, que somos una nación negra.

Para Reconoci.do, como en muchos planteamientos de la tradición de estudios afro – teniendo a “Piel Negra, Máscaras Blancas”, de Frantz Fanon como referencia seminal - este es un trabajo al mismo tiempo personal y colectivo. Empieza con romper la enajenación, la vergüenza, las máscaras blancas, asumirse como sujeto y colectivo afrodescendiente, para entonces poder luchar por una nación que les reconozca y se reconozca en su diversidad. Elena Lorac (2017) comenta que su proceso de empoderamiento y autorreconocimiento llevó a una transformación de su relación familiar, de su relación con el propio cuerpo, su propio nombre, su propia percepción de sí misma y, al mismo, tiempo a una comprensión ampliada de su trayectoria personal como parte de un contexto histórico y contemporáneo de colonialidad:

¿Sabes cuándo yo me di cuenta que existía el problema? Cuando me suspendieron mi documento. Hay cosas que tienen que pasar para que valores lo que tienes. Hoy valoro más mis orígenes, valoro más a mi madre, hoy exalto más a estas grandes mujeres que tienen que venir pasar por tantas dificultades para establecerse en un lugar y ver a sus hijos crecer y luego ver que estos muchachos no pueden desarrollarse, esto duele muchísimo. Después que me pasó todo esto, yo a mi mamá la valoro muchísimo. Antes yo me quejaba mucho con ella “mamá tú llegaste aquí sin hablar el español bien, nunca te saliste del batey”. Y ella mantuvo sus orígenes porque no puede cambiar, tiene que ser ella. Y hoy veo su afro, ella suelta su cabello y esto también me lleva a querer ser natural, a cuidarme a mí misma, no querer vivir de una apariencia que las otras personas quieren ver, la cultura europea de tener el pelo lacio, que muchas veces lo que hace es reprime las personas, como la propaganda y el consumismo que ha venido inculcando esto en las vidas vida de las personas, sobre todo las mujeres (Lorac, 2017).

De lo personal a lo político, el autorreconocimiento de la negritud es un proceso que implica todas las esferas de la vida, desde la intimidad de la relación con el propio cuerpo hasta las definiciones legales de quién es parte o no de la nación dominicana. Por esto, el planteamiento de Reconoci.do no se limita a aceptar las respuestas legales del Estado como la Ley 169-14, sigue trabajando por la decolonialidad o la doble democratización desde la transformación de la conciencia de cada uno de sus miembros, buscando influir en la consciencia nacional dominicana: “Primero tenemos que trabajar con nosotros, los que estamos más de cerca, para luego reconocer esta riqueza y poder trabajar con los demás y luego con la sociedad y así sucesivamente” (Delma, 2018).

Conforme subraya Cumes (2014), muchos movimientos identitarios surgidos en los 1980 terminaron cayendo en un llamado esencialismo estratégico, que absolutiza los valores y los signos de identificación de su grupo al ponerse en enfrentamiento con el Estado. Así, en lugar de proponer una transformación estructural de la matriz colonial del poder, terminan sumándose a su perspectiva binaria

y polarizadora. En el caso de los jóvenes de Reconoci.do este peligro es apuntado por investigadores como la antropóloga Tahira Vargas, que habla en la película *Hasta la Raíz* (2017) y Jennifer Shoaff (2017), al referirse al peligro de que para obtener su cédula de identidad, los dominicanos de ascendencia haitiana sean condicionados a seguir negando su origen, su ancestralidad, y cualquier lazo de solidaridad o arraigo con Haití. Es decir que, en vías de ser reconocidos como parte de la nación, afirmen su conformación, amalgama y aculturación a la dominicanidad definida por el antihaitianismo. De hecho, no faltan momentos en que voceros de Reconoci.do indican el hecho de nunca haber pisado suelo haitiano, de haber sido criados y educados en República Dominicana y no tener ningún lazo con el territorio vecino. Sin embargo, este no es el planteamiento que se destaca. Se trata de una postura defensiva frente a las acusaciones del Estado, pero que no se queda allí. Reconoci.do ofrece un proyecto de nacionalidad y ciudadanía no-esencialistas, que no sólo reivindican la negritud y la haitianidad sino que apuestan por el diálogo, la convivencia en clave de diversidad. En la metáfora de Shoaff (2017), se trata del derecho a tener un apellido haitiano y una nacionalidad dominicana, o, conforme explica César B. Delma (2017):

Somos dominicanos, nacimos aquí, recibimos, tenemos toda la cultura de acá, la educación de acá, pero hay algo tenemos algo más, que tenemos parte también de la cultura haitiana, parte de la educación haitiana. Esto nos enriquece mucho más, reconocer que tenemos esta diversidad cultural en nuestro interior es una grande empresa, es un reto para nosotros. (...) Entonces en nuestros encuentros traemos a los elementos que identifican al batey, los elementos que son propios de nuestra cultura, los elementos que identifican al batey son parte de la riqueza cultural dominicana mezclada con la haitiana. Es una forma de nosotros reconocer a nosotros mismos, de dónde venimos. No es querer arrastrar una sobre la otra, sino de reconocer que hay una diversidad. En cada uno de nuestros talleres, encuentros, tratamos de hacer que siempre haya este espacio en que nosotros nos identifiquemos, nos encontremos con esta diversidad cultural.

Con base en esto, podemos ver que el reconocimiento de las raíces es una apuesta por los frutos que pueden generar. En otras palabras, la reconstrucción de la memoria histórica y colectiva en su recuperación de la negritud, el antillanismo y las relaciones de solidaridad entre República Dominicana y Haití inciden también sobre el presente y el futuro del país. En la página web de Reconoci.do (2018) se lee un planteamiento de interculturalidad decolonial alineado con el que define Catherine Walsh (2009). La visión del movimiento entiende que República Dominicana ya es un país multicultural, formado por diversos pueblos y culturas, como explica Isidro Berique (2018)

Si nos vamos al momento en que llegó a América Cristóbal Colon, estaban aquí los taínos. Vinieron los españoles, cuando descubrieron que esta tierra estaba enriquecida, fueron a África y trajeron esclavos africanos. Esto fue una mezcla de culturas, entonces yo no entiendo por qué este racismo con los haitianos. Yo creo que la República Dominicana no se puede definir como una nación blanca, oíste, porque nosotros no somos blancos. Entonces, queremos apostar a lo más grande.

Apostar a lo más grande es saber que no basta aclamar discursivamente la diversidad cultural mientras esta sigue regulada por jerarquías de origen colonial. Es agregar a esta multiculturalidad *de facto* una interculturalidad como proyecto, como misión del movimiento en el sentido de “mejorar la

convivencia intercultural y armónica de la sociedad dominicana” (Reconoci.do, 2018). En otros términos, Reconoci.do entiende ser necesario trabajar por la consecución y la práctica cotidiana de relaciones sociales y políticas en condición de igualdad, en que todos puedan participar en las cuestiones públicas y, por tanto, no queden grandes categorías de ciudadanos en una posición de subordinación (Di Marco, 2009).

Si la episteme colonial se esfuerza por fijar categorías jerárquicas, transformando las diferencias en desigualdades, los planeamientos decoloniales deben negarse a caer en dogmatismos, reconociendo que las culturas, los grupos sociales, los sujetos no están hechos de la repetición del pasado o de la repetición de sus posiciones en el escenario del poder, sino de “la deliberación constante de lo que quieren ser, a partir de un diálogo que logre trenzar su historia de una manera diferente a lo que ha sido” (Cumes, 2014: 83). Sin negar el pasado y el presente coloniales, la acción política decolonial de Reconoci.do gesta un proyecto de dominicanidad intercultural, no-esencialista:

Apostamos por la interculturalidad. Si el pueblo o el país es intercultural estas cosas no pasan, porque se entiende que todas las personas tenemos derecho a amarnos, cuidarnos, respetarnos, a respetar todos los colores. Así como a una persona que viene de España, de Estados Unidos (es respetada). No es lo mismo con los dominicanos de ascendencia haitiana. Hay que saber integrar todo esto, no ser positivo apenas con una parte y odiar la otra, porque es la diversidad que nos enriquece más.

Este proyecto no se limita a la integración de los dominicanos de ascendencia haitiana como partes de la nación, promueve un repensar los discursos y prácticas de manutención de la nacionalidad y la ciudadanía en sus orígenes coloniales y promover su transformación. Así, la identidad colectiva constituida por Reconoci.do no se reduce a sus aspectos étnicos, culturales, lingüísticos, geográficos, históricos, se establece alrededor de un proyecto político en clave decolonial, que autoidentifica al movimiento como un actor social y político esencial para la construcción de una nación pluralista:

Nosotros somos uno de los sectores más poderosos de país y uno de los sectores con que el Estado menos se preocupa. Porque tú imaginas, todos los dominicanos de ascendencia haitiana unidos, como sector, cualquier decisión de derecho de nacionalidad, si no hay una aprobación de nosotros, si de hecho nos organizamos, y estamos caminando para esto, para organizarnos como un sector, no político, pero que puede tener aspiración política, pero un sector social, de defensa de derechos humanos, de nacionalidad dominicana, de entidades sociales, sin importar tu origen. Ahora mismo la nacionalidad más afectada es la de los descendientes de haitianos, pero aquí hay muchos chinos, hay muchos árabes, hay y puertorriqueños, cubanos, ahora muchos venezolanos, brasileños también. Esto es parte de nosotros. (Isidro Berique, 2018).

Reconoci.do es y desea ser un agente de cambio no sólo para sus miembros y los dominicanos de ascendencia haitiana afectados por las acciones de desnacionalización y racismo del Estado, sino para todos los sujetos que componen la nación dominicana y la región caribeña:

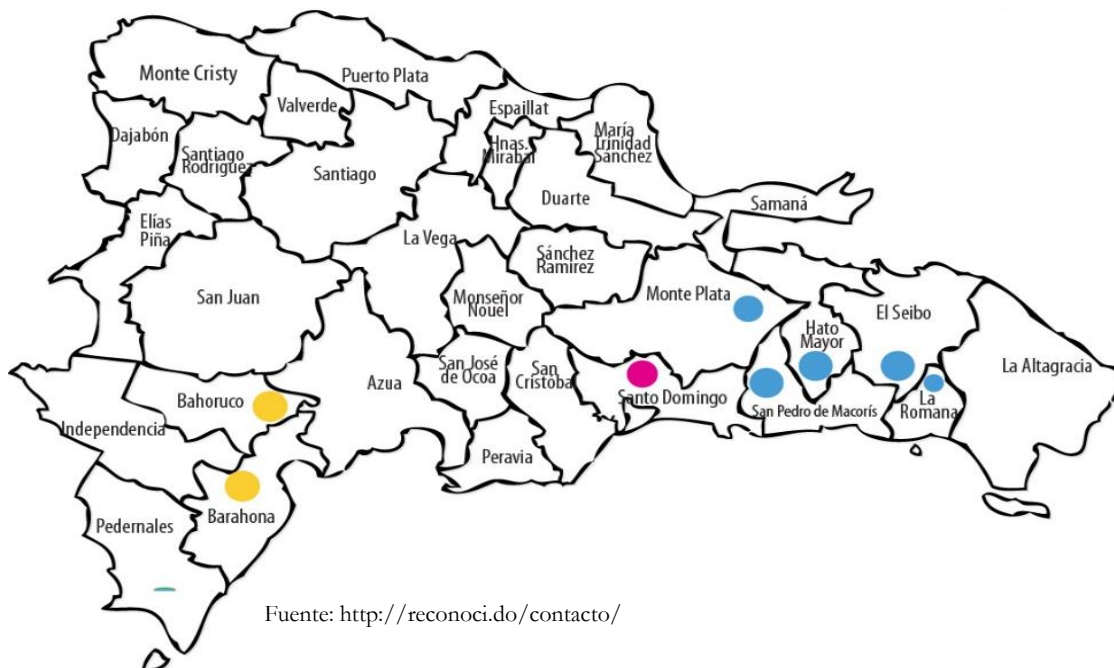
Es parte de nuestra misión que la República Dominicana sea un país intercultural, donde se respeten los derechos de las personas sin importar origen, bandera, raza o color. Para esto también trabajamos, no sólo para tener documentos, sino para ser agentes de cambio. Y además aquí en esta región, donde somos lo más intercultural, el Caribe, una riqueza que muchas veces no se aprovecha (Lorac, 2017).

En suma, Reconoci.do surgió como actor colectivo reunido en torno a la necesidad defensiva de luchar contra una violación de derechos por parte del Estado. Su identidad originaria era la de jóvenes hijos e hijas de migrantes haitianos de comunidades bateyanas. Pero esto se desarrolló, se amplificó desde el minuto uno, generando una consciencia personal y colectiva de autorreconocimiento como afrodescendientes, caribeños, sujetos de una nación multicultural que se niega a sí misma y promueve una enajenación de sus raíces bajo la blanquitud y la hispanidad de matriz colonial. A partir de esto, el movimiento tiene una acción propositiva, una identidad política sólida, que no se reduce a reivindicar la integración o inclusión en el conjunto de la *dominicanidad*, sino proponer su transformación, hacia una identidad nacional intercultural.

4.2.2. Estrategias

Desde la interioridad del movimiento, se ha visto que el trabajo se divide en dos ejes interrelacionados – el acompañamiento y asesoría jurídica para obtención de los documentos nacionales y la formación psicosocial, política, de autorreconocimiento y cohesión identitaria del grupo. Estas acciones no son realizadas apenas en el Centro Bonó, donde la coordinación nacional del movimiento tiene su sede. Sus principales locus de acción son las propias comunidades bateyanas, de seis regiones del país: Bahoruco-Barahona (sur), Monte Plata, Santo Domingo, El Seibo, San Pedro de Macorís y La Romana (Guaymate), con un marcado énfasis en la zona este del país, donde se ha históricamente concentrado la producción azucarera.

Figura 1. Reconoci.do: Zonas de Intervención



Conforme explica Isidro Berique (2018), aparte de la coordinación general, están las coordinaciones zonales y de núcleos – es decir, una estructura organizacional que va desde lo comunitario hasta lo nacional. En los bateyes, están los núcleos constituidos de 10 a 20 personas, mayormente formados por jóvenes entre 15 y 30 años y que se reúnen por lo menos una vez al mes. De cada núcleo se define un grupo de 4 a 5 personas que se suman a la coordinación zonal, y de cada coordinación zonal se saca una representación para la coordinación nacional. Todas las coordinaciones se reúnen por lo menos una vez al mes y en lo tocante a los núcleos, los coordinadores se responsabilizan de realizar actividades formativas, reuniones, visitas, en una periodicidad que suele ser semanal o quincenal. Isidro comentó, por ejemplo, que como coordinador de siete núcleos en la zona de San Pedro de Macorís elige un día del mes para visitar a cada uno.

A estas estrategias políticas *casa adentro* se suman las acciones *casa afuera* (Laó-Montes, 2009, 2017), o acciones de incidencia. Elena Lorac (2017) comenta que la lucha de Reconoci.do es “muy dinámica (...) [que incluye] tanto lo de la caminata desde San Pedro, como vigiliyas, ayunos, vía crucis. Todas estas actividades son formas de incidir en la restitución de nuestros derechos, y de buscar una forma que el gobierno nos escuche”. A través de sus palabras queda evidenciada la importancia de repertorios de origen religioso, lo que no es de extrañar si consideramos que Reconoci.do surgió desde la campaña de un centro jesuita. Pero eso no limita la diversidad interna del grupo y de sus formas de incidir en la realidad social, al contrario. Para Lorac (2017):

Nuestro movimiento se ha fortalecido por los rasgos espirituales. Y hay una gran diversidad de religiones en nuestro movimiento. Hay muchos jóvenes que son cristianos, católicos y otros que tienen otras creencias. Y eso nos hace diversos, sin embargo compartimos cosas, somos multiculturales, disfrutamos juntos nuestros momentos, nuestras tamboras, de nuestros cantos, las risas, de la alegría, a pesar de todas las dificultades que pasamos. Esto nos mantiene vivos, a pesar de una lucha que es muy hostil, desgarradora, cansona. A raíz de esto, de la conexión entre cada uno, es que podemos seguir luchando.

A este tipo de acción, se fueron sumando una serie de actos públicos, paradas cívicas, caminatas y protestas, en que la expresividad cultural y artística es un elemento constante. En septiembre de 2011, por ejemplo, el movimiento organizó un acto performativo en el Parque Enriquillo, en Santo Domingo, en que los activistas llevaban enormes placas colgadas del cuello, que representaban Actas de Nacimiento (*Hasta la Raíz*, 2017). Circulaban por el parque en silencio hasta que llegaban otros miembros vestidos como si fueran funcionarios de la Junta Central Electoral y les aplicaban una pegatina con el escrito “Suspendida temporalmente”, en alusión a los efectos de la Resolución 12-07.

En la película *Hasta la Raíz* (2017) tenemos un precioso recuento de las manifestaciones realizadas desde 2011, y que pueden ser definidas, de manera general, como acciones civilizadas de no-violencia, que demuestran ser posible confrontar el poder desde una perspectiva pacífica (Ana María Belique en *Hasta la Raíz*, 2017). De todas ellas, cumple destacar los eventos de marzo de 2013, frente a la sede nacional de la Junta Central Electoral en Santo Domingo, en que una manifestación alegre, hecha de

cantos propios del movimiento, acompañados de tambores, culminó con el aprisionamiento de los activistas y actitudes de represión como el decomiso de teléfonos y cámaras (*Hasta la Raíz*, 2017). Merece especial mención la caminata de abril de 2013, en que los miembros de Reconoci.do recorrieron 72k km desde la catedral de San Pedro de Macorís hasta el Palacio Nacional en Santo Domingo, cargando una cruz y una bandera de República Dominicana. Antes de iniciar el trayecto, Juan Telemín lee el manifiesto que expresa las motivaciones de la acción:

Hemos decidido realizar esta peregrinación cansados de los abusos de la Junta Central Electoral, de su silencio reiterado, de su negativa a acatar las sentencias de los tribunales que le ordenan devolvernos nuestros documentos. Solicitaremos el pronunciamiento del presidente Danilo Medina, como primer mandatario de la república y quién en la campaña previa a su elección expresó que la problemática de nosotros y nosotras, dominicanos y dominicanas de ascendencias haitiana, sería tema de agenda a resolver (en *Hasta la Raíz*, 2017).

En una conversación con Juan Carlos González Díaz, he podido conocer más detalles de esta manifestación, y su capacidad de incidir no sólo en las autoridades del Estado – ya que los voceros del movimiento pudieron hablar directamente con el presidente Medina – sino en la sociedad como un todo, mientras cantaban, bailaban y emitían gritos de lucha durante los dos días de peregrinación – desde el contacto directo con la gente y desde su emisión por los medios de comunicación del país. Según Díaz (2018), “ahí fue cuando se dieron cuenta de que había muchísima gente que les apoyaba. Gente que les saludaba, se les quedaba viendo: los negros con una cruz y una bandera caminando, porque incluso salió en las noticias”.

Juan Carlos, que es director de la película *Hasta la Raíz* y fue funcionario del Centro Bonó por varios años, acompañó el movimiento desde sus primeros actos, contribuyendo activamente para su fortalecimiento. Como afirma Ana María Belique (Tertulia, 2017): “él fue parte del proceso de ayudarnos a empoderarnos, a trabajar con nosotros todo el tema del manejo de la vocería, el manejo de los medios de comunicación, de aprender a hablar con la prensa”. En la peregrinación de abril de 2013, fue él quien se dio cuenta de la necesidad de impregnar la manifestación con obras musicales que reiteraron el valor cultural y político del acto, lo que me ha contado cuando hablábamos sobre el proceso de construcción de la película:

El primer día, voy, grabo, y me doy cuenta que el segundo día ellos van a necesitar fuerza extra, porque bueno, era una manifestación de 72km, y aquí no se camina. (...) Me puse a hacer un playlist en Spotify – ojo al dato, ¡mira cómo se mezclan los mundos! – y empiezo a buscar música que les motive a caminar y les ponga a bailar, a gozarse la caminata. Consigo unas canciones chulísimas (...), un tambor venezolano que es una belleza de pieza, y consigo estas de Kinito¹⁴, una se llama Pura Geografía, y la otra se llama A Palo Limpio. (...) Ellos se veían súper cansados, el otro día había gente que se había desmayado. Les pongo las canciones, primero la del tambor venezolano (...), es una mujer que se queja y dice “dónde están, dónde están, las raíces de mi raza negra” y luego entra un coro – ¡es lindísima la canción! Entonces, cuando ellos van escuchando la letra, con el ritmo del tambor, que es muy contagios (...) y que, además, valoriza la raza negra, y habla de un yo, de una producción orgullosa, y yo digo esto es: va por aquí la cosa.

¹⁴ Kinito Méndez

En el documental esta es una de las secuencias más emocionales, porque realmente se nota el entusiasmo de los activistas y de la gente que les veía pasar, bailando y cantando temas como el que dice “Negro te ves, negro tú estás, negro, negrito, *quemáito*, que bien te va. Blanco te ves, blanco tú estás, blanco blanquito, *lavaíto*, que bien te va. (...) Aunque el color de tu piel sea de noche o sea de día, no le des al racismo que esto pura geografía”¹⁵. Quedó evidenciado allí, un sentido de solidaridad, de reconocimiento mutuo y de conciencia cultural compartida a través de los ritmos de origen africano, la fuerte presencia de los tambores en el merengue, la música de palos, la salve, y la propia bachata, conforme referido por Isidro Berique (2018). La musicalidad como elemento clave de incidencia se puede observar en el evento de octubre de 2013, llamado “Abrazo Solidario con dominicanos y dominicanas desnacionalizados”, en que se escuchó el canto “No la vamos a aceptar, la Sentencia criminal”, y se contó con la participación de artistas como Manuel Jiménez, que entonó, acompañado por la multitud de activistas: “quien no sabe de amor no sabe nada”. Y en la participación activa de Marily Gallardo y las bailarinas de Kalalú Danza en los actos de Reconoci.do, como la parada cívica por “la Restitución de la Nacionalidad”, realizada el 18 de noviembre de 2017 en el Parque Independencia.

Kalalú Danza, más que una escuela de baile se define como “Centro de Investigación Cultural y Acción Creativa Afro Caribeña” (Kalalú, 2018). Su fundadora, Marily Gallardo, afirma que el proyecto pretende contribuir a la valorización de la identidad cultural caribeña, a partir de la recuperación de la expresión artística afro-antillana, en sus vertientes escénicas (Pasadía, 2017). Conforme explica la profesora, las acciones pedagógicas tienen como enfoque transversal las mujeres y el poder, desde el reconocimiento de una contradicción intrínseca en la situación de las negras y mulatas en República Dominicana: siguen siendo referencias de sabiduría en sus comunidades, pero cada vez menos se reconoce su valor en la sociedad urbana. Por ello, Kalalú trabaja, al mismo tiempo, con madres y abuelas de siete comunidades, recuperando sus conocimientos ancestrales; y con niñas desde los tres años de edad, deconstruyendo los mitos corporificados de que lo negro es feo y malo, haciéndolas reconocerse como negras y enorgullecerse de esto, a través del conocimiento y la vivencia de sus raíces y riquezas culturales (Pasadía, 2017).

El objetivo central de estas estrategias es reiterar el papel de la mujer como constructora de la cultura cimarrona, así como recuperar y recrear el pensamiento liberador de los negros cimarrones. Las epistemologías decoloniales y principalmente el feminismo negro decolonial son la principal base teórica de Kalalú, que tiene participación fundamental en las movilizaciones anuales de celebración del día Internacional de la Mujer Afrodescendiente (Kalalú, 2018). Marily entiende que en el cuerpo, la materialidad, visualidad y sonoridad de las manifestaciones artísticas es posible (re)encontrar y (re)inventar sentidos de pertenencia, identidad, comunidad... Mientras entrenan bailes, ritmos y cantos afroantillanos, las niñas aprenden a valorar su identidad negra, conocen historias y memorias culturales

¹⁵ Parte de la letra de “Pura Geografía”, de Kinito Méndez.

que no están en los currículos de la escuela, recorren trayectorias de autoconocimiento y liderazgo comunitario (Pasadía, 2017). Por esto es que desde la perspectiva de la interculturalidad y la no-discriminación, Kalalú apoya las denuncias relacionadas a la violación de derechos de los dominicanos de ascendencia haitiana, acompañándoles a hacer visible sus reclamos en las acciones cívicas, con cantos y bailes escritos y coreografiados especialmente para estas ocasiones (Pasadía, 2017).

Podemos entender este conjunto de acciones como formas alternativas de ocupar los espacios públicos y actuar políticamente, debido a los medios culturales y expresivos que utilizan, construyendo campos discursivos de acción o acciones políticas culturales (Álvarez y Escobar, 1992). Utilizan la incidencia artístico-cultural para componer nuevos sentidos sobre quién es, quién pertenece y quién existe en la nación dominicana, convocando la sociedad civil y el Estado a la reflexión y el debate sobre los discursos y prácticas vigentes en el ejercicio de la ciudadanía. En su dimensión decolonial, transgreden la línea abismal que debería mantener los dominicanos de ascendencia haitiana confinados al espacio del batey, excluidos de la actividad ciudadana, bien como los límites estrechos de la nacionalidad definida sobre la matriz colonial que sólo legitima la blanquitud y la hispanidad.

A estos repertorios, se suman dos líneas más de acción estratégica: por un lado, la campaña realizada en las plataformas virtuales, como Facebook¹⁶, Twitter¹⁷, la página oficial del movimiento¹⁸, la plataforma Dominican@s por Derecho¹⁹ y el periódico alternativo *Acento*²⁰; por otro, el establecimiento de redes nacionales e internacionales de apoyo y alianza. No nos extenderemos en el análisis de las plataformas digitales porque es tema extenso que podría generar otra tesis. Lo importante es considerar que desde el origen del movimiento en 2010, el uso de las herramientas digitales es un eje clave para la visibilización de los principios, discursos y acciones de Reconoci.do, bien como el registro de los hitos de su lucha, tanto los eventos que el mismo realiza, como aquellos acontecimientos generados por el Estado y otros actores de la sociedad civil. Permiten mantener activa la incidencia pública, aunque no se estén realizando actos callejeros. No se olvide que el propio nombre del movimiento incluye su identidad digital, ya que el sufijo “.do” es el que designa las páginas webs de República Dominicana. Como movimiento de jóvenes insertado en la era de la web 3.0, Reconoci.do entiende que la construcción del ámbito público depende de lo que se difunde virtualmente y de las redes de contacto que pueden establecerse más allá de las fronteras nacionales gracias a Internet.

Esto lleva al segundo lineamiento estratégico mencionado arriba: la articulación con otros actores sociales y políticos a nivel local y transnacional. Internet es clave para esto, como demuestra el apoyo que Reconoci.do recibe de *We Are All Dominican*, WAAD (Delma, 2018; Shoaff, 2017), un movimiento de

¹⁶ <http://www.facebook.com/MovimientoReconoci.do/>

¹⁷ http://twitter.com/reconoci_do

¹⁸ <http://reconoci.do>

¹⁹ <http://dominicanosxderecho.wordpress.com>

²⁰ <http://acento.com.do>

dominicanos radicados en Nueva York, formado en octubre de 2013 con la misión de educar y activar la diáspora del país, desafiar los discursos racistas y antihaitianos y contribuir para la formación de una sociedad dominicana más justa e inclusiva, que abrace su diversidad²¹. Del mismo modo, Internet contribuye para la manutención del lazo entre Reconoci.do y el grupo *Transnational Hispaniola*, fundado por las investigadoras April Mayes e Yolanda Martín, y cuyo primer encuentro, en junio de 2010, contó con el apoyo del Centro Bonó y la participación de académicos, profesionales de ONGs y activistas comunitarios de Alemania, Canadá, Estados Unidos, Haití, Noruega y República Dominicana (Mayes et al, 2013). Lo mismo se puede decir de la activación del grupo de trabajo CLACSO²²: Afrodescendencia, racismo y resistencias en el Caribe²³, del que forman parte Ana María Belique, lideresa de Reconoci.do, y Pablo Mella, directivo del Centro Bonó en que el movimiento tiene la sede de su coordinación nacional. Este Grupo de Trabajo, con la dirección de la académica Elissa Lister - dominicana que actualmente trabaja en la Universidad Nacional de Colombia - ha publicado el pasado abril, en la Revista Meridional²⁴, el dossier "El racismo en el Caribe: prácticas y resistencias", al cual Ana María contribuye con un texto sobre la historia y la lucha de Reconoci.do.

Asimismo, las redes territoriales e internacionales han sido determinantes para el movimiento desde sus primeros pasos. El trabajo de MUDHA es sin duda un precedente inestimable, que ha abierto caminos en una lucha a la cual Reconoci.do se sumó y amplificó. De hecho, fue tras la muerte de Sonia Pierre – fundadora de MUDHA – en diciembre de 2011, en que por primera vez las diversas organizaciones de lucha por los derechos de los dominicanos de ascendencia haitiana se reunieron en un acto conjunto (Díaz, 2018). Actualmente tanto MUDHA como Reconoci.do son parte de la plataforma Dominican@s por Derecho, una coalición de organizaciones de la sociedad civil que reivindican los derechos de los dominicanos y dominicanas de ascendencia extranjera afectados por la Sentencia 168-1; compuesta, además, por OBMICA, MOSCHTA, la Fundación Bosch y los Centros del Servicio Jesuita en la República Dominicana. Del mismo modo, tiene crucial importancia la colaboración con organizaciones internacionales, como Amnistía Internacional, la OIT y la propia CIDH. Según Isidro Berique (2017), la visibilización generada por el apoyo de organismos internacionales fue fundamental para presionar al Estado dominicano a dialogar con el movimiento. Desde 2013, Reconoci.do recibe invitaciones constantes para participar de eventos fuera del país, citando los casos de Haití, Estados Unidos, España, Cuba y Colombia (Belique, 2017).

²¹ <https://wearealldominicannyc.wordpress.com>

²² Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

²³ https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=565ys=5idioma=

²⁴ Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos es una publicación del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile.

Más allá del activismo relacionado directamente con los derechos de los dominicanos de ascendencia haitiana, Elena Lorac (2017) explica que el movimiento busca sumarse a las demás luchas sociales del país, porque considera que todas están interrelacionadas:

No solamente luchamos por el derecho a la nacionalidad. Somos jóvenes. Y los jóvenes en este país somos un grupo vulnerable, sin oportunidades. Somos negros, mujeres, tú me entiendes. Todas estos temas de la sociedad, todas las reivindicaciones que hacen las demás organizaciones, nosotros estamos allí. Y es por esto nuestra articulación con otras organizaciones que luchan y ven que se está dando un giro en la sociedad. (...) Es muy importante para nosotros hacer parte de este cambio que se está generando.

Ejemplo de esta articulación amplificada fueron los eventos de julio de 2016 que llevaron a la elaboración de la “Carta por un Sistema Educativo Dominicano Libre de Racismo”, dirigida al Presidente y Ministr@s del MESCyT y del MINERD²⁵. El documento fue firmado por diversas organizaciones y movimientos sociales, incluido Reconoci.do, y leído por un grupo de mujeres delante los edificios federales. El acto fue impulsado por Acción Afro-Dominicana, “un pequeñísimo grupo de amigas que pretendemos educarnos y ayudar a educar en RD sobre el racismo”, tras la denuncia hecha en las redes sociales por Fátima González Méndez, de apodo Nicky, sobre haber sufrido discriminación por su pelo afro al solicitar una beca. Egresada del curso de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, Nicky había sido aceptada para un programa de estudios en España y, conforme establecido por la ley dominicana, debería ir personalmente al Ministerio solicitar apoyo financiero. La respuesta que le dio la Ministra Amada Melo fue sencillamente “Yo no le doy becas a personas que tengan el pelo como tú”. En pocas horas, la historia compartida por la estudiante se tornó viral en las redes del país, a través de las hashtags #YoSoyNicky y #CeroRacismoConMiPelo²⁶, acompañadas de fotos en que otras mujeres exhibían con orgullo su pelo rizado natural.

Los debates generados demostraron la polarizaron al país, y la continuidad del discurso dominante que niega la existencia del racismo en República Dominicana y atribuye casos como el de la estudiante a una cuestión de “buena presencia”. No son raras las escuelas que prohíben las niñas de usar el pelo rizado y las empresas que exigen de sus funcionarias que realicen procesos de alisamiento. En estos casos, el racismo y la colonialidad del poder se expresan en procesos de domesticación y control del cuerpo femenino, en la imposición de una imagen de mujer ideal – caucásiana – que es completamente opuesta a los rasgos fenotípicos de la mayor parte de la población dominicana. Para seguir negando el elemento afrodescendiente en la formación socio histórica del país, el Estado y el discurso dominante de los medios de comunicación, necesitan ocultar, apagar aquello que, en los cuerpos de las mujeres, sea signo de negritud.

²⁵ Ministerio de Educación Superior, Ciencia y Tecnología y Ministerio de Educación

²⁶ Para una síntesis del evento en Internet: <https://storify.com/acentodiario/yosoynicky>

Así, al formar parte del acto de escritura y lectura pública de la Carta, Reconoci.do ejerció aquello que Elena Lorac (2017) denomina “el enfoque de género, como eje transversal”. Al marcar su presencia con pelos Afro en los múltiples ámbitos públicos (Fraser, 1993) – la red, las calles, las instituciones públicas, los colectivos antirracistas – estas mujeres subvierten los límites simbólicos que pretenden establecerlas como “cuerpos fuera de lugar” (Richard, 2009). Es digno de nota el fuerte liderazgo femenino no sólo del Reconoci.do, sino en todo el tejido social dominicano, como el ejemplificado por el propio MUDHA, Kalalú Danza, y Acción Afrodominicana. Cuando le pregunté a Lorac sobre la relación entre Reconoci.do y MUDHA, me dijo así:

Es una relación muy estrecha. Hacemos actividades en conjunto, porque tenemos similitudes. Cambia el nombre pero luchamos por los mismos derechos. Por el reconocimiento pleno de los derechos de las mujeres. Una de las cosas que más admiramos es que trabajan hacia la mujer: los derechos de las mujeres dominicanas de ascendencia haitiana y las mujeres migrantes. (Lorac, 2017)

En un país donde la pobreza estructural tiene rostro de mujer, y las tasas de violencia de género y de embarazo infantil están entre las más altas de América Latina y el Caribe, no debe pasar desapercibido que sean ellas las protagonistas de movilizaciones y cambios profundos en la sociedad. Por esta razón, las acciones de Reconoci.do deben ser vistas como parte de un horizonte de lucha que incluye las transversalidades de género y que hace pensar en el por qué República Dominicana fue sede del encuentro que creó la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora²⁷ en 1992. Para Juan Carlos González Díaz (2018), la intensidad de activismo de Reconoci.do cayó tras la promulgación de la Ley 169-14. Inicialmente vista como una conquista del movimiento y las demás organizaciones que se habían manifestado intensamente en 2013, ahora el Plan de Regularización muestra su ineficacia y sus intenciones nefastas de fragmentar y segregar aún más la población dominicana (Belique Delba, 2018). Mientras estuve en República Dominicana, de septiembre de 2017 a febrero de 2018, muchas de las acciones públicas de Reconoci.do tuvieron carácter académico, intelectual y cultural, como la participación en actos de conmemoración “80 años de la masacre de 1937: reconstruyendo la memoria” entre el 28 de septiembre y el 27 de octubre y en cine-fóruns de la película *Hasta la Raíz*, así como el lanzamiento del libro *Nos Cambió la Vida: memorias personales de jóvenes de ascendencia haitiana afectados por la Sentencia 168-13*.

El documental *Hasta la Raíz* (2017) fue realizado a lo largo de cinco años (2011 – 2016) por el director Juan Carlos González Díaz a través de su activismo junto a Reconoci.do, como funcionario del Centro Bonó. En la película se presenta la narrativa más informativa sobre las violaciones de derecho realizadas por el Estado dominicano desde 2007, al mismo tiempo en que se da voz a tres mujeres afectadas por estos eventos, entre ellas Ana María Belique. La obra recoge los repertorios y estrategias de

²⁷ El nombre original no incluía las mujeres de la Diáspora, pero este cambio se efectuó en los años 2000.

acción del movimiento desde 2011 y presenta comentarios valiosos de periodistas e investigadores sobre el trasfondo racista y antihaitiano y los orígenes trujillistas del giro biopolítico actual. En octubre de 2017, en sesión de la película para la Tertulia Feminista Magaly Pineda, Juan Carlos comentó que el principal objetivo de la obra era servir como “herramienta de reorganización y remotivación de las personas que luego de la Ley 169 se dispersaron, y bajó mucho el nivel de incidencia y activismo”. En aquella ocasión, el documental había sido presentado en cerca de 12 comunidades bateyanas, como parte de las acciones de Reconoci.do, en lo que Germania René (2017), otra de las lideresas del movimiento, entiende como un éxito:

Hasta ahora hemos visto una gran respuesta de la comunidad, con relación al documental. (...) Reciben el documental como parte de ellos, como si estuvieran dentro de del documental, del escrito, porque se refleja nuestra realidad de una manera más clara. Tú estás pasando por una situación, pero cuando ves a otro y a otros, pasando por la misma situación ahí es cuando uno más se motiva.

En cuanto al libro *Nos Cambió la Vida*, fue lanzado en febrero de 2018 y reúne catorce relatos escritos a lo largo de 2017, en talleres de escritura coordinados por Farah Hallal. Desde mayo, la obra está disponible para descarga en la página web del movimiento y se puede leer en línea en el periódico *Acento*. Los relatos están organizados en orden cronológico según el año de nacimiento del autor, yendo desde 1985 hasta 2000, y con una distribución geográfica representativa de todas las zonas de acción del movimiento (Reconoci.do, 2017). No son historias de activismo, ni un recuento sobre las acciones generadas por Reconoci.do, sino relatos personales y familiares, en que los bateyes son el escenario principal. En estos textos, el contenido social queda explícito sin la intencionalidad de registro científico o numérico de los informes de agencias estatales o de las Naciones Unidas. La pobreza, la violencia de género, la vulnerabilidad social, el racismo aparecen desde la particularidad de cada vivencia, así como las estrategias de pervivencia y cambio desarrolladas por cada sujeto y los suyos. La singularidad de cada relato y los elementos que se repiten constituyen un entramado capaz de contribuir a una visión más abarcadora – y dolida – de la realidad social del batey, y por tanto, de la República Dominicana. En las palabras de Ana María:

Aquí lo importante no es tanto la parte literaria, sino la parte testimonial. (...) Hasta ahora, no se había producido nada propio, de nosotros mismos (...) La idea era un poco hablar de la situación pero desde la voz, o desde la pluma, de la misma persona que está pasando por la situación. Ayudar a comentar desde otra perspectiva, porque siempre hablamos dese el que viene a investigar y después escribe lo que quiera, como quiera. Quisimos primero acompañar el proceso a través de un taller de escritura, donde las personas pudieran, no aprender a escribir no como un gran experto literario, pero sí a poner en orden sus ideas, a saber organizar lo que quiere decir, a conocer diferentes géneros literarios, que existen y se pueden utilizar y después encajar un poco todo esto con lo que es mi historia, lo que yo he vivido, lo que he sufrido, o cosas que tiene más presencia o que me han marcado más a través de la historia de mi vida. Des estos talleres fue surgiendo esto que vamos a compartir en el libro, es muy lindo son historias muy potentes, pero no es todo sobre la sentencia, porque claramente fueron procesos libres (...) y al final cada quien escribió sobre aquello que más le marcó su vida (Belique Delba, 2018b).

En ambas obras se destaca el interés común por la memoria, la recuperación de las raíces culturales y la participación histórica y contemporánea de los migrantes haitianos y sus descendientes en

la composición social del país. Pero más que esto, tanto la película como el libro son formas de atravesar la línea abismal que desde el Estado quiere construir a estos sujetos como ausentes (De Sousa Santos, 2014) o como muertos civiles. Se trata de un alzar la voz, de registrar vidas y subjetividades que el Estado dominicano quiso mantener excluidos de su Historia y del acceso a la ciudadanía plena, de afirmar formas alternas de presencia y re (existencia) (Laó-Montes, 2009) que contestan afirmativamente a la pregunta de Gayatri Spivak sobre si puede el subalterno hablar. Para Sonia Adames, exdirectora del Centro Bonó: hacer la historia de Reconoci.do es mostrar que un grupo de personas – categorizadas como oprimidas, excluidas, económicamente pobres – pueden generar cambios en la estructura política de un país (Acento TV, 2016).

A pesar de no incidir en espacios tan amplios como calles o parques, y que, por tanto, son formas de militancia transgresiva que se realizan en espacios no *propriadamente políticos*, (Álvarez, 2009) no se trata de una disminución del activismo. Contribuyen para la formación de campos discursivos de acción o acciones políticas culturales (Álvarez y Escobar, 1992), que buscan dar nuevas definiciones de conceptos que dirigen la vida social, lo que en el caso de Reconoci.do incluye una amplia reelaboración de las ideas de nación y ciudadanía, en todas sus dimensiones materiales y discursivas, tanto del pasado hacia el presente – reinterpretando la Historia, los símbolos patrios, las relaciones con Haití, la herencia afro – como del presente hacia el futuro: contribuyendo a la composición de nuevos sentidos sobre quién es, quién pertenece y quién existe en la nación.

Conforme este breve recorrido, se puede observar que las acciones de Reconoci.do no se limitan a una postura defensiva y reivindicativa de derechos; tampoco a una interlocución exclusiva con el Estado. En paralelo al acompañamiento jurídico, el movimiento realiza un trabajo de formación y autorreconocimiento de los jóvenes dominicanos de ascendencia haitiana directamente en las comunidades bateyanas, llegando allí donde el Estado no tiene interés de hacerse presente, sino como inspecciones de la Dirección Nacional de Migraciones (Shoaff, 2017). Paralelamente, el movimiento está articulado en una diversidad de redes nacionales e internacionales, donde colaboran instituciones de diversos tipos, como organizaciones internacionales, ONG, universidades, grupos de la diáspora, plataformas de movimientos sociales, colectivos feministas, centros culturales y think tanks, los cuales contribuyen a la presión ejercida sobre el Estado, así como la generación y difusión de información y conocimiento sobre la lucha de Reconoci.do. Su propio trabajo de campaña y vocería a través de las plataformas digitales es una manera de incidir sobre una sociedad civil ampliada, que no se reduce a aquella presente en territorio nacional. Adicionalmente, las obras culturales en que miembros de Reconoci.do tienen protagonismo y autoría, como *Hasta la Raíz* y *Nos Cambió la Vida*, ayudan a ampliar el campo discursivo de acción del movimiento, expandiendo su labor del pasado colonial hacia un futuro decolonial, al ampliar las imágenes, símbolos, discursos que forman parte de la Historia y de la presente conciencia nacional dominicana. De cualquier modo, el movimiento no deja de acudir a repertorios de

acción tradicionales, como protestas, caminatas y paradas cívicas, destinados a la ocupación llamativa del espacio público y el hacerse escuchar por las autoridades estatales y los demás ciudadanos. El Cuadro 3 presenta un esquema resumido de las estrategias de Reconoci.do.

Cuadro 3. Estrategias de Reconoci.do

Tipo de estrategia	Ejemplos de acciones	Ámbito de incidencia	A quién busca sensibilizar o de quién reclama interlocución
Formación, cohesión y activismo comunitario	Todas las acciones de los núcleos del movimiento en los bateyes; actividades de formación y empoderamiento de los miembros del movimiento.	Interioridad del movimiento y comunidades bateyanas de Bahoruco-Barahona, Monte Plata, Santo Domingo, El Seibo, San Pedro de Macorís y La Romana (Guaymate).	Dominicanos de ascendencia haitiana, demás habitantes de las comunidades bateyanas.
Acciones de incidencia callejera	Protesta, ayuno, parada cívica, caminata, carta pública.	Espacio público. Calles, carreteras, parques, plazas, entrada de edificios del gobierno.	Principalmente las autoridades estatales, pero también la sociedad civil.
Campaña en las plataformas digitales	Publicaciones en Facebook, Twitter, YouTube, página web del movimiento, página web de la red Dominican@s por Derecho.	Internet	Sociedad civil nacional e internacional. Secundariamente, funcionarios estatales.
Formación de redes	Dominican@s por Derecho, incidencia conjunta con Acción Afro-Dominicana, <i>Transnational Hispaniola</i> , colaboración con CLACSO.	Nacional y transnacional. En acciones concretas, puntuales y en la realización de investigaciones y actividades académicas, intelectuales a largo plazo.	El Estado dominicano, las organizaciones internacionales, la sociedad civil nacional e internacional.
Acciones políticas culturales	Cine-fóruns de la <i>película Hasta la Raíz</i> ; circulación del libro <i>Nos Cambió la Vida</i> ; publicación de textos propios en periódicos como <i>Acento</i> y revistas académicas como <i>Meridional</i> .	Nacional y transnacional. Acciones concretas de divulgación de las obras y a largo plazo en la formación de nuevos imaginarios sobre la historia y el presente de República Dominicana.	Principalmente la sociedad civil nacional, pero también la internacional.

Fuente: elaboración propia

Este amplio esquema de acciones, ámbitos de incidencia e interlocutores ilustra aquello que Elena Lorac (2017) llamó el deseo de los miembros del movimiento en ser agentes de cambio, no sólo desde y para los dominicanos de ascendencia haitiana, sino desde y para la sociedad dominicana como un todo. Reconoci.do viene construyendo un proyecto de decolonialidad o democratización radical que empieza por el autorreconocimiento de las raíces ocultas de la nación y la ampliación de los derechos a ser parte de este colectivo, pero no queda allí. Las diferentes dimensiones de este proyecto son analizadas en la sesión siguiente.

4.2.3. Democratización

En los análisis de la identidad y la estrategia ya se diseñan algunas de las formas por medio de las cuales Reconoci.do contribuye a la democratización del Estado y la sociedad dominicanos y que pueden ser entendidos en dos ejes principales. En primer lugar, la confrontación de la ideología nacional perpetuada por el Estado, y cuyas bases son las jerarquías coloniales adaptadas por las élites decimonónicas y consolidadas por los regímenes de Trujillo y Balaguer, en torno a la hispanidad y el antihaitianismo. Lo hace tanto desde la reivindicación del derecho a la nacionalidad a todos los dominicanos de ascendencia haitiana, como ofreciendo discursos y prácticas alternativos al del Estado y las élites conservadores, en los cuales son centrales el reconocimiento de la negritud y la construcción de una nación intercultural. Configura, así, un proyecto de decolonialidad del Estado y de la sociedad en lo tocante a la ciudadanía y la pertenencia plena a la colectividad nacional de todos los sujetos que viven allí, sin discriminaciones y jerarquías de matriz colonial. Trabaja por derrumbar jerarquías de valor que impiden a los dominicanos de ascendencia haitiana ser reconocidos como parte de la patria, al mismo tiempo en que propone poner fin a la enajenación que mantiene a todos los dominicanos y dominicanas en la negación de su propio ser y buscando moldearse según los patrones de la modernidad europea y estadounidense. Y lo hace no sólo desde el frente jurídico e institucional, sino por la configuración de campos discursivos y simbólicos (Álvarez, 2009), que amplían el imaginario colectivo en torno a ideas clave de nacionalidad, ciudadanía, cultura y raza. Reconoci.do lucha por una ciudadanía integral, por “el derecho a la nacionalidad plena (...) donde cada uno de los dominicanos de ascendencia haitiana pueda gozar de sus derechos civiles, políticos y culturales sin discriminación” (Lorac, 2017).

En segundo lugar, las estrategias de organización e incidencia política son multidimensionales y pueblan el tejido sociopolítico y cultural dominicano de nuevas formas de hacer política y de ejercer la ciudadanía negada por el Estado. Fundamental es su trabajo directo con las comunidades bateyanas, buscando asesorar jurídicamente y empoderar a jóvenes que, de otra manera, serían mantenidos más allá de la línea abismal, confinados a las comunidades empobrecidas del batey, sin acceso a todos los servicios públicos y el ejercicio de derechos, para lo que es necesario tener un documento de identificación. Pero no es sólo esto: la capacidad de articulación con actores diversos, nacionales e internacionales desafía los límites estrechos de una democracia representativa dominada por la élite económica, y presenta la capacidad de la sociedad civil en cambiar el Estado desde lo local y lo global. En su organización interna Reconoci.do también refleja la imagen de su proyecto democratizador nacional, con una estructura en red que busca incentivar el liderazgo colectivo (Ana María Belique en *Hasta la Raíz*, 2017) y entrelazar la diversidad interna de manera dinámica (Lorac, 2017). La capacidad colaborativa y las formas pacíficas y culturales de incidir en el espacio público configuran aquello que Fals Borda (1992) denominó un

abordaje ético, que desafía la idea de la política como competencia e impulsa un nuevo *ethos* social de cooperación, creatividad y coexistencia en la diversidad.

Si el análisis de la lucha de Reconoci.do queda limitado a sus efectos sobre la institucionalidad del Estado, el logro es desesperanzador, porque la Ley 169-14 - que instituye el Plan Nacional de Regularización de extranjeros - es menos que un paliativo. Conforme explicado por las voceras del movimiento (Lorac, 2017; Belique Delba, 2018, 2018b), este instrumento jurídico fragmenta los dominicanos de ascendencia haitiana en dos grupos y les aparta del resto de la población al establecer registros civiles diferenciados. A pesar de ello, Reconoci.do sigue obteniendo sentencias favorables en la devolución y obtención de documentos de identidad para los individuos afectados (Belique Delba, 2018), ampliando a los pocos el número de dominicanos de ascendencia haitiana que renace de la muerte civil y puede ejercer sus derechos como nacionales. La batalla jurídica sigue vigente y acompañada de la fuerza de transformación más profunda en la conciencia nacional, en los lazos de solidaridad y reconocimiento mutuo entre dominicanos y dominicanas “sin importar origen, bandera, raza o color” (Lorac, 2017).

No por casualidad, el nombre Reconoci.do está basado en la Teoría del Reconocimiento recíproco de Axel Honneth, conforme informado por Ángel Guzmán en conversación personal y por Sonia Adames (Acento TV, 2014). Axel Honneth dialoga con su maestro Jürgen Habermas, al recuperar en su trabajo las ideas hegelianas acerca de la formación de la identidad. En común, ambos sitúan sus tesis sobre una noción de individualidad intersubjetiva, en que la socialización es determinante para el desarrollo de la consciencia individual y del tejido social y político. Al hacerlo, postulan a los individuos como actores capaces de transformar los sentidos de colectividad de que son parte, y promover cambios históricos a partir de sus interacciones, luchas y experiencias sociales. Son perspectivas críticas optimistas sobre la agencia individual y colectiva y, más que esto, sobre la capacidad humana para realizar una política basada en la construcción común y no tanto en la competencia. En esto, se sitúan de manera crítica frente a la tradición moderna fundada por Maquiavelo y Hobbes, que ven al individuo como inherentemente egoísta y competitivo y al Estado como institución necesaria para regular este comportamiento a través del contrato social (Honneth, 1994).

Por otro lado, Honneth se aleja de Habermas al apuntar que el modelo de entendimiento discursivo o de acción comunicativa no considera que el propio espacio público está conformado por relaciones de poder desiguales, en que el contenido de los enunciados y la misma posibilidad del sujeto de ser escuchado y validado está sujeta a mecanismos de control social previos. Para Honneth (1994), el espacio público habermasiano, entendido como escenario de interacciones discursivas horizontales y formado por un conjunto de ciudadanos que se conciben recíprocamente como iguales no está dado, necesita ser construido. En la lectura de las teorías decoloniales, esta construcción depende del derrumbe de las jerarquías de valor heredadas del colonialismo. En la teoría honnethiana, esto se expresa en términos de un creciente compromiso ético, a ser desarrollado en cada individuo y colectivamente, a

través de tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. Los cuales, a su vez, corresponden a tres esferas de interacción y medios de acción: la familia y los lazos emocionales; el Estado y las relaciones legales; la comunidad y una orientación de valores común (Honneth, 1994: 129).

En una proposición teórica que mezcla psicoanálisis y psicología social, el autor establece las relaciones interpersonales de la familia como fundantes para la generación de una identidad y autoconfianza básica, capaz de llevar el individuo a participar en interacciones sociales más amplias. Luego, el Derecho o las garantías jurídicas sirven como horizonte institucional del reconocimiento mutuo dentro de una misma sociedad. A través de la pertenencia garantizada por la ley, cada ciudadano reconoce al otro como igualmente responsable, como atado al mismo conjunto de compromisos morales. Sin embargo, este reconocimiento legal y universal como personas de derechos no garantiza que el sujeto tenga su valor reconocido dentro de las normas culturales que condicionan la estima social (Honneth, 1994). Es decir, más allá de los mecanismos jurídico-formales, la posibilidad del reconocimiento como parte del conjunto social depende de una valoración de estatus. La posibilidad de que los rasgos y calificativos de cada sujeto sean mutuamente reconocidos como válidos dentro de lo que se entiende por la colectividad, formando entre sí un campo común de valores que sostiene la solidaridad. Dada la negación de cada una de estas formas de reconocimiento – el emocional, el jurídico y el de la solidaridad – se constituyen formas específicas de irrespeto: el abuso físico y psicológico; la negación de derechos y la exclusión social; la denigración y el insulto (Honneth, 1994: 129).

Según esta moldura, las luchas sociales están motivadas por un fondo moral, en que colectivos luchan por establecer institucional y culturalmente formas nuevas y expandidas de reconocimiento recíproco. Debido a los efectos subjetivos del irrespeto, los actores sociales son motivados a luchar contra las barreras sociales que impiden el mutuo reconocimiento. Debe notarse la obligatoriedad de la reciprocidad: el reconocimiento es inútil si no viene de alguien que se considera mutuamente merecedor de reconocimiento. Siendo así, los sujetos que carecen de reconocimiento – ya sea en la forma legal o de estatus – dependen en última instancia de la disposición de los demás en verlos o reconocerlos como parte de su colectividad. En esta visión sobre los conflictos sociales, la lucha no se da *entre* los individuos o *contra* las fuerzas coactivas del Estado y de la sociedad, sino que se establece *en favor* de una sociedad más digna, que posibilite la autorrealización de todos (Herzog y Dobon, 2012: 616) en términos de consciencia personal expandida y una sociedad más ética.

Con base en esta perspectiva, se entiende mejor por qué la lucha de Reconocido no se limita al ámbito del Derecho: trabaja por la generación de autorreconocimiento y reconocimiento recíproco en el tejido nacional dominicano. Su abordaje ético (Fals Borda, 1992), su campo discursivo de acción (Álvarez, 2009) sus acciones políticas culturales (Álvarez y Escobar, 1992), su interseccionalidad con cuestiones de género (Lugones, 2008) y su articulación con otras luchas sociales del país y del exterior trabajan por una democratización expandida, en las relaciones sociales, en los sentidos de pertenencia y solidaridad que

dependen del derrumbe de la colonialidad del poder, expresa, en el caso específico dominicano como racismo, en el antihaitianismo y el deseo de blanqueamiento. Hay que sumar a eso el esfuerzo por la descolonización del espacio y de la estructura económica, representados, por un lado, en el confinamiento al batey y, por otro, en la manutención de los inmigrantes haitianos y sus descendientes como mano de obra para los puestos más bajos de la división del trabajo, tanto en la plantación de caña, como el servicio doméstico, la construcción y la hotelería. Al romper los límites bateyanos y constituirse como actores sociales, culturales y políticos, los dominicanos de ascendencia haitiana organizados en Reconoci.do empiezan a cambiar estas limitaciones geográficas y económicas impuestas como líneas abismales por parte del Estado y las élites económicas desde finales del siglo XIX.

Al hacerlo, estos activistas no luchan apenas por sí mismos – lo que ya sería mucho – proponen la construcción de una sociedad más justa, democrática y solidaria para todos. Construyen un proyecto decolonial de múltiples dimensiones, en que el objetivo final es construir una nacionalidad no-esencialista, de valor intercultural, así como una ciudadanía ética, en que no queden grupos subalternizados y excluidos parcial o completamente del ejercicio democrático. En los términos de Chantal Mouffe (2017), el objetivo de una ciudadanía democrática radical debe ser la construcción de una identidad política común, superior a todas las identificaciones exclusionistas y jerarquizadas. “Esto no puede ser conseguido sin la transformación de las posiciones de sujeto existentes” (Mouffe, 2017: 124), es decir, sin la consecución de la descolonización de las relaciones sociales (Quijano, 2000). Este tipo de proyecto democrático depende de la identificación y combate de las diferentes formas en que se construyen las relaciones de poder, revelando las formas de exclusión presentes en todas las pretensiones de universalismo. Tal es la labor de Reconoci.do, al representar en sí mismo un desafío a la dominicanidad construida y mantenida como esencia anacrónica, enajenada, un ideal de hispanidad depurado de la haitianidad, de la negritud, de la diversidad intrínseca de sus ciudadanos. Y al proponer como proyecto una nación intercultural, consciente de su diversidad y activa en el manejo de las tensiones que la conforman. Si se ha llamado este proyecto de diferentes maneras – decolonidad, democratización radical, construcción de una sociedad ética y solidaria de autorreconocimiento recíproco – es porque desde diversos frentes, la teoría intenta nombrar una labor multifacética, compleja, que los actores políticos, como Reconoci.do, están realizando cotidianamente. Si los resultados no son inmediatos ni mensurables en variables cuantitativas, eso no debe disminuir el valor democratizador de los procesos y logros presentes y a futuro:

Si tú no trabajas la tierra, ¿cómo vas a poder sembrar? El trabajo es aquí y hora y a los poquitos se van dando los cambios. Quizás nosotros no los vamos a ver, pero los demás sí. Pues esto han hecho nuestros antepasados y hay que seguir (Lorac, 2017).

5. Consideraciones finales

Las primeras veces que caminé por Santo Domingo, fui sorprendida por pesados y galanteadores que me decían *rubia*, en aparente contradicción con mi pelo negro, mi piel morena y el haber sido llamada *mourinha*²⁸ toda la vida en mi círculo familiar. A los poquitos, entendí que llamarme de aquél modo era incluirme en una de las categorías raciales que dominan el discurso callejero en la República Dominicana: la de blanca y extranjera. Aunque no tan blanca ni tan extranjera, como demostraban los repetidos intentos de adivinar de dónde venía: ¿americana, española, chama, colombiana? Jamás brasileña.

A pesar de la proximidad cultural entre algunas regiones de mi país y el Caribe, a pesar del pasado común de colonización, producción azucarera y esclavitud que compartimos, a pesar de la participación militar de Brasil en Haití, casi no se habla de mi país en el lado oriental de la isla. Cuando lo hacen, es por Odebrecht, Ambev, o las demás empresas que tienen gran entrada en su mercado, en sectores como el de calzados y autobuses. También se conoce algo de música, versiones en castellano de Alexandre Pires y Roberto Carlos que suenan en los altavoces del Conde o éxitos contemporáneos de Anitta, Michel Teló y Paula Fernandes, presentes en las playlist Spotify de los millennials dominicanos.

En 2013, yo había vivido cuatro meses del otro lado del Caribe, en la orilla colombiana, y por esto esperaba adaptarme a Santo Domingo como había logrado en Barranquilla y Cartagena, después de una batalla interna de mis pulmones contra la humedad. Sin embargo, cada trayecto de la casa al trabajo era una batalla exterior contra las miradas y discursos que insistían en mi condición de mujer y extranjera. A veces me hacía gracia, porque notaba una curiosidad y simpatía genuinas por la alteridad que yo representaba. Muchas otras me agobiaba no poder mezclarme en la multitud y pasar desapercibida. Sentía en mi piel las tensiones complejas, las ambigüedades sorprendentes, que envuelven a Haití y República Dominicana. A pesar del pasado y destino atados por lazos geográficos, históricos, culturales, generaciones de construcción ideológica han logrado imponer fronteras físicas y simbólicas que parten la isla y los cuerpos no en dos: en múltiples pedazos. Pero los dominicanos de ascendencia haitiana entrelazan en sí mismos aquello que la colonialidad quiso separar. Y desde 2010, en Reconoci.do, tejen nuevas formas de entender la nación dominicana, el ejercicio de la ciudadanía y las prácticas democráticas desde las comunidades *bateyanas* hasta la sociedad internacional. Son parte de un panorama sociocultural y político en que viejas jerarquías empiezan a descoserse, en que las telas opacas de visión colonial dejan ver raíces hasta entonces encubiertas y fronteras más flexibles de lo que pretenden imponer los muros físicos y simbólicos del Estado-nación.

Hilos. Este era el nombre de la primera pieza de teatro que asistí en Santo Domingo. Protagonizada por tres actrices del grupo *La Sangre*, la obra presentaba de manera sensible y poética las

²⁸ Morita

diversas formas de violencia y discriminación sufridas por las mujeres. En la semana siguiente, supe de la existencia de la Tertulia Feminista Magaly Piñeda y del Coloquio de Mujeres, a cuyos encuentros – abiertos y autónomos – he podido asistir algunas veces. En octubre, asistí el espectáculo de la Compañía Nacional de Danza Contemporánea, en que la obra *Smog (3)*, de Awilda Polanco, representaba la memoria social inscrita en el cuerpo de la mujer dominicana. En noviembre, el Centro Cultural de España fue escenario *Sigilo*, una denuncia activista sobre la violencia de género, construida sobre performances y exposición fotográfica. Y, así, hasta el final de mi estancia en Santo Domingo, las mujeres fueron las protagonistas de un rico ambiente de cuestionamiento y movilización cultural. Las lideresas de Reconoci.do son parte de este escenario, de esta efervescencia femenina que hace eco a la organización de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas en 1992.

Tras esta breve investigación quedan muchos interrogantes. Cito algunos, como la relación entre Reconoci.do y los trabajos del servicio jesuita en América Latina y el Caribe, la función actual de los medios de comunicación en diseminar imaginarios de vertiente trujillistas, el papel específico de la Junta Central Electoral en la manutención y transformación de la colonialidad del poder en República Dominicana. Pero de todos ellos, es el protagonismo y las formas de lucha y articulación de las mujeres que me dejan con ganas de seguir estudiando y compartiendo. Gracias a ellas logré sentirme menos extranjera en República Dominicana, por pasar a sentirme más mujer. De raíces fuertes y fronteras expandidas es con ellas que hay que aprender.

6. Referencias

ACENTO TV [Acento TV] ¿Qué ha pasado luego de la Sentencia 168-13 y la Ley 169-14?. [Archivo de video]. 28 de marzo de 2018. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=liq38XH4A94>.

ALCÁNTARA SÁEZ, Manuel. Los ciclos políticos en América Latina (1978-2015). *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, 2016, (242): 5-22.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado. Lisboa: Presença, 1980.

ÁLVAREZ, Sonia; ESCOBAR, Arturo. The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy. USA, Westview Press, 1992.

ÁLVAREZ, Sonia. Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales: algunas aproximaciones teóricas. En HOETMER, Raphael. *Repensar la política desde América Latina: Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009: 27-36.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARROYO, Miguel. Pedagogias em movimento: o que temos a aprender dos movimentos sociais. *Currículo sem fronteiras*, 2003, 3(1): 28-49.

ARTILES, Leopoldo. Estado, sociedad civil y democracia en la República Dominicana. En ARTILES, Leopoldo. *La sociedad civil dominicana: contribución a su historia*. Santo Domingo: MUDE, CIES/UNIBE, Alianza ONG, 2010: 143-190.

AYLWIN, José. Equidad, Interculturalidad y Democratización. En ROWLANDS, J. y AYLWIN, J. Desafíos para una ciudadanía plena en Chile hoy. Temuco: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2012: 11-23.

BALCÁCER et al. Duarte revisitado [1813 – 2013]. Colección del Banco Central de la República Dominicana, Vol. 181, Serie Ciencias Sociales No. 28. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana, 2012.

BELIQUE DELBA, Ana María. Genocidio civil de dominicanos y dominicanas de ascendencia haitiana en la República Dominicana. *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 2018, 10: 179 – 186.

BENÍTEZ ROJO, Antonio. La isla que se repite. Madrid: Editorial Casiopea, 1998.

BOSCH, Juan. Carta de Juan Bosch a Emilio Rodríguez Demoiriz, Héctor Incháustegui y Ramón Marrero Aristy, 1943. En HERNÁNDEZ, Ángela. *República Dominicana y Haití: el derecho a vivir*. Santo Domingo: Fundación Juan Bosch, 2014: 35-41.

_____. De Cristóbal Colon a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial. Santo Domingo: Fundación Juan Bosch, 2009.

BOSCH, Matías, Dominican@s por Derechos, Fundación Juan Bosch, Reconoci.do. Desnacionalización y Apatridia en República Dominicana Hoy. Análisis histórico-jurídico y panorama estadístico de la Sentencia TC-168-13 y la ley 169-14. Fundación Juan Bosch: Santo Domingo, 2016.

BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (2016). Presentación. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.) Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo. Buenos Aires: CLACSO, 2016: 11-28.

BREA, Ramonina. La unificación autoritaria y el establecimiento de la disciplina social. En Bosch, Matías y Lora, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1983]: 63-84.

CASSÁ, Roberto. (1983). La dominación bonapartista. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1983]: 127-150.

_____. (1995). Recent Popular Movements in the Dominican Republic. *Latin American Perspectives*, v. 22 (3): 80-93.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 88-98.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (comps). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007: 9-24.

CEJIL. Centro por la Justicia y el Derecho Internacional. Yean y Bósico: El primer caso sobre la situación de apatridia en República Dominicana. En línea: <https://cejil.org/es/yeand-bosico>. Fecha de consulta: 27 de marzo de 2018.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre el colonialismo. Lisboa: Editora Sá da Costa, 1978.

COLOMBIA, Congreso Nacional. Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política, 1993. En línea: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7388>. Fecha de consulta: 22 de febrero de 2018.

CORTEIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso de las Niñas Yean y Bosico Vs. República Dominicana. Sentencia de 8 de Septiembre de 2005. En línea: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_130_esp.pdf. Fecha de consulta: 10 de abril de 2018.

CUMES, Aura. Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. En MILLÁ, Mátgara. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, DF, Red de Feminismos Descoloniales, 2014: 61-87.

DE LA FUENTE, Alejandro. Afterword: Afro-Latino and Afro-Latin American Studies.. En Rivera-Rideau, P. R., Jones, J. A., y Paschel, T. S. (Eds.). *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas*. Springer. Library of Congress, 2016: 269-288.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. El Foro Social Mundial y la izquierda global. En HOETMER, Raphael. *Repensar la política desde América Latina: Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009: 37-58.

_____. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En DE SOUSA SANTOS, Boaventura y MENESES, María Paula (eds.). *Epistemologías del Sur: Perspectivas*. Madrid: Ediciones Akal, 2014: 21-66.

_____. Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

DESPRADEL, Lil. Las etapas del antihaitianismo en la República Dominicana: el papel de los historiadores. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1974]: 303-326.

DI MARCO, Graciela. Movimientos sociales y democracia radical: lo público y lo privado. En HOETMER, Raphael. *Repensar la política desde América Latina: Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009: 37-58.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación. Bogotá: Nueva América, 1996.

_____. The underside of modernity. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996b.

ESCUADERO, Teresa C., GALANTE, Rita M. y COSTILLA, Lucio O. Revisitando al Estado. Los Estados populistas y desarrollistas: Poner las cosas en su lugar. En ESCUADERO, Teresa. C. y COSTILLA, Lucio O. (Eds.). Poder y política en América Latina. El debate latinoamericano, vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005: 17-49.

FAJARDO, Raquel. Z. Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En GARAVITO, César R. El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011: 139-160.

FALS BORDA, Orlando. Social movements and political power in Latin America. En ÁLVAREZ, Sonia y ESCOBAR, Arturo. *The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy*. USA, Westview Press, 1992: 303-316.

FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura Económica, 1963.

FLORES, Joaquín. H. (2004). Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia. *DIKAIOSYNE: Revista de Filosofía Práctica*, (12): 39-54.

- FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En En CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (comps). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007: 243-266.
- FRASER, Nancy. La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, 2008, 4(6): 83-99.
- _____. Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social text*, 1990, 25: 56-80.
- GHOTME, Rafat. La identidad nacional, el sistema educativo y la historia en Colombia, 1910-1962. *Revista Científica General José María Córdova*, 2013, 11: 273-290.
- GIRAULT, Christian. Las Relaciones entre la República de Haití y la República Dominicana: un enfoque geográfico. En LOZANO, Wilfredo. (ed.). *La cuestión haitiana en Santo Domingo*. Santo Domingo: FLACSO, 1990: 69-77.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean discourse: selected essays*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1989.
- GOMES, Nilma. L. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. *Política y Sociedade*, 2011, 10(18): 133-154.
- GRAMSCI, Antonio. *Selection from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers, 1971.
- GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80): 115-147.
- HABERMAS, Jürgen. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994: 107-148.
- HASTA LA RAÍZ [video]. Dirigida por Juan Carlos González Díaz. Santo Domingo, 2017.
- HENRÍQUEZ Y CARVAJAL, Francisco. Informe sobre las causas de la Inmigración Haitiana. En HERNÁNDEZ, Ángela (2014) [1931]. *República Dominicana y Haití: el derecho a vivir*. Santo Domingo: Fundación Juan Bosch, Ángela (2014) [1931]: 263-266.
- HERNÁNDEZ, Ángela (1986). El Cultivo doméstico del autoritarismo. La educación de la mujer en la Era de Trujillo. BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1986]: 355-380.
- HERNÁNDEZ, Ramona. The mobility of workers under advanced capitalism. Dominican Migration to the United States. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [2012]: 229-244.
- HERZOG, Benno; DOBON, Francesc H. La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso. *Política y Sociedad*, 2012, 49 (3): 609-623.
- HIDALGO, Tania. 1994: fraude obligó a reducir período. Santo Domingo, Hoy Digital. 15 de abril de 2012. En línea: <http://hoy.com.do/1994-fraude-obligo-a-reducir-periodo>. Fecha de acceso: 15 de marzo de 2018.
- HINDESS, Barry. Citizenship in the International Management of Populations. *American behavioral scientist*, 2000, 43(9): 1486-1497.
- HINTZEN, Amelia. De la Masacre a la Sentencia 168-13: apuntes para la historia de la segregación de los haitianos y sus descendientes en República Dominicana. Santo Domingo: Fundación Juan Bosch, 2017.
- HOBBSAWM, Eric. Nacionalismo y nacionalidad en América Latina. SANDOVAL, Pablo (Comp.). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/ sobre América Latina*. Lima: Envión Editores, 2010: 311-326.
- HOETMER, Raphael. *Repensar la política desde América Latina: Cultura, Estado y Movimientos Sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

- HOWARD, David. *Coloring the nation: Race and ethnicity in the Dominican Republic*. Oxford: Signal Books, 2001.
- IANNI, Vanna. De la Democracia Dominicana. Notas en torno el despunte de un movimiento social. *Ciencia y Sociedad*, 1999, 15(1): 77-98.
- JAMES, Cyril Lionel R. *Los jacobinos negros. Toussaint Louverture y la Revolución de Haití*. Madrid, Turner Publicaciones, 2003.
- JARAMILLO, Efraín J. La interculturalidad en su laberinto: estudiando una región multiétnica. En ROWLANDS, J. y AYLWIN, J. *Desafíos para una ciudadanía plena en Chile hoy*. Temuco: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2012, 47-72.
- JUSINO, Ángel R. V. Bosch y Haití: el intelectual en la encrucijada. En HERNÁNDEZ, Ángela. *República Dominicana y Haití: el derecho a vivir*. Santo Domingo: Fundación Juan Bosch, 2014: 233-262.
- KALALÚ DANZA. Página oficial. 2018. En línea: <https://kalaludanza.wordpress.com>. Fecha de acceso: 18 de abril de 2018.
- KNIGHT, Alan. Las tradiciones democráticas y revolucionarias en América Latina. *Bicentenario – Revista de Historia de Chile y América*, 2005, 2(1): 5-52.
- LAÓ-MONTES, Agustín. Cartografías del Campo Político Afrodescendiente en América Latina y el Caribe. En CAMPOALEGRE SEPTIEN, Rosa y BIDASECA, Karina. *Más allá del Decenio de los Pueblos Afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO, 2017.
- _____. Movimientos Afroamericanos: contiendas políticas y desafíos históricos. En HOETMER, Raphael. *Repensar la política desde América Latina: Cultura, Estado y Movimientos Sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009: 169-184.
- LEÓN OLIVARES, Isabel de. Los dilemas de la identidad nacional en República Dominicana: una lectura a su siglo XIX. *Revista nuestra América*, 2014, 2(4): 81-109.
- LISTER, Elissa L. Dimensiones del antihaitianismo dominicano: colonialismo, colonialidad y explotación. En HERNÁNDEZ, Ángela. *República Dominicana y Haití: el derecho a vivir*. Santo Domingo: Fundación Juan Bosch, 2014: 233-262.
- _____. Réquiem por Claude Jean Harri y un país democrático. *Cuadernos del Caribe*, 2014, 18(2): 63-65.
- LOZANO, Wilfredo. Agricultura e inmigración: la mano de obra haitiana en el mercado de trabajo dominicano. LOZANO, Wilfredo. (ed.). *La Cuestión Haitiana en Santo Domingo*. Santo Domingo: FLACSO, 1993.
- _____. La situación de enclave en la República Dominicana: un modelo de subdesarrollo. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1976]: 85-108.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 2008, (9): 73-102.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1998). De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. Panamá: Convenio Andrés Bello.
- MARTÍNEZ, Lusitania. Abigail Mejía y los inicios del movimiento feminista dominicano. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1991]: 507-527.
- MARTÍNEZ, Samuel. Not a Cockfight: Rethinking Haitian-Dominican Relations. *Latin American Perspectives*, 2003, 30(3): 80-95.
- MARTÍNEZ, Samuel, y WOODING, Bridget. El antihaitianismo en la República Dominicana: ¿ un giro biopolítico? *Migración y Desarrollo*, 2017, 15(28): 95-119.
- MARTÍNEZ-VERGNE, Teresita. *Nation and Citizen in the Dominican Republic, 1880 – 1916*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005.
- MATIBAG, Eugenio. *Haitian-Dominican Counterpoint: Nation, Race and State on Hispaniola*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

- MAYES, April et al. Transnational Hispaniola: Toward New Paradigms in Haitian and Dominican Studies. *Radical History Review*, 2013, 115: 26-32.
- MAZZAGLIA, Natalia. L., y MARCELINO, Pedro. Migratory policy as an exclusionary tool: The case of Haitians in the Dominican Republic. *Laws*, 2014, 3(1): 163-178.
- MICHEL, Emilio. C. República Dominicana, cuna del antillanismo. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.) (2016). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1998]: 491-498.
- MODESTIN Yvette y PASCHEL S. Tianna. Every Day Is Black Heritage Month: A Conversation between Yvette Modestín and Tianna S. Paschel. En RIVERA-RIDEAU, P. R., JONES, J. A., y PASCHEL, T. S. (Eds.) *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas*. Springer. Library of Congress, 2016: 269-288.
- MOUFFE, Chantal. El Retorno de lo Político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical. Barcelona: Paidós, Espasa Libros, 2017 [1999].
- MOYA PONS, Frank. Dominican National Identity and Return Migration. Occasional Paper #1. Gainesville: Center for Latin American Studies, University of Florida at Gainesville, 1998.
- _____. Las Tres Fronteras: introducción a la frontera dominico-haitiana. En LOZANO, Wilfredo. (ed.). *La cuestión haitiana en Santo Domingo*. Santo Domingo: FLACSO, 1993: 17-31.
- PANNIZA, Francisco. El Populismo como espejo de la democracia. Buenos Aires: FCE, 2009: 9-49.
- PICHARDO, Franklin F. Los negros y la conciencia nacional. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1969]: 499-507.
- PIERRE, Sonia. Ethnic cleansing in the Caribbean. Project Syndicate, 3 de diciembre de 2008. En línea: <https://www.project-syndicate.org/commentary/ethnic-cleansing-in-the-caribbean?barrier=accessreg>. Fecha de consulta: 15 de abril de 2018.
- PINTO, Simone Rodrigues. Racismo de Estado e Anti-Haitianismo na Construção do Nacionalismo Dominicano. *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 2018, 10: 45 – 70.
- PRATT, Mary L. Arts of the contact zone. *Profession*, 1991: 33-40.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En LANDER, Eduardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 122-151.
- RECONOCIDO. [ReconocidoRD]. Historia del Movimiento Reconoci.do. [Archivo de video]. 6 de diciembre de 2014. En línea: https://www.youtube.com/watch?v=SQsw217si_wyt=101s.
- _____. Movimiento. 2018. En línea: <http://reconoci.do/actualidad>. Fecha de consulta: 17 de abril de 2018.
- _____. Nos Cambió la Vida: memorias personales de jóvenes de ascendencia haitiana afectados por la Sentencia 168-13. Santo Domingo: Centro Bonó, 2017.
- REPÚBLICA DOMINICANA. Ley General de Migración, No. 285-04. *Gaceta Oficial*, 10291. 27 de agosto de 2004: 5-46. En línea: <http://docs.republica-dominicana.justia.com/nacionales/leyes/ley-285-04.pdf>. Fecha de consulta: 15 de abril de 2018.
- _____. Junta Central Electoral. Resolución no.12-07. Resolución que establece el procedimiento para la suspensión provisional de la expedición de Actas del Estado Civil viciadas o instrumentadas de manera irregular. 10 de diciembre de 2007. En línea: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8899.pdf?view=1>. Fecha de consulta: 15 de abril de 2018.
- _____. Tribunal Constitucional. Sentencia TC/0168/13. En línea: <http://noticiasmicrojuris.files.wordpress.com/2013/10/sentenciatc0168-13-c.pdf>. 23 de septiembre de 2013. Fecha de consulta: 16 de abril de 2018.
- RICHARD, Nelly. La crítica feminista como modelo de crítica cultural. *Debate feminista*, 2009, 40: 75-85.
- ROJAS, Axel. El surgimiento de lo afrodescendiente en América Latina y el Caribe. *TEXTURA-ULBRA*, 2013, 15 (27): 5-32.

RUFER, Mario. Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En SEGATO, Rita et al. *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO/IDAES, 2016: 275-296.

SAGÁS, Ernesto. A case of mistaken identity: Antihaitianismo in Dominican culture. *Latinamericanist*, 29(1): 1-5.

SAUDI, García. #YoSoyNicky: *Anti-Discrimination Activism in the Dominican Republic*. *Center for Latin American and Caribbean Studies at NYU*. 19 de agosto de 2016. En línea: <https://clacsnyublog.com/2016/08/19/yosoynick-anti-discrimination-activism-in-the-dominican-republic/>. Fecha de consulta: 20 de abril de 2018.

SEGATO, Rita L. Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: herramientas conceptuales. En CAMPOALEGRE SEPTIEN, Rosa y BIDASECA, Karina. *Más allá del Decenio de los Pueblos Afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO, 2017: 43-63.

SHOAFF, Jennifer L. *Borders of Visibility: Haitian migrant women and the dominican nation-state*. Tualoosa: University of Alabama Press, 2017.

_____. The Right to a Haitian Name and a Dominican Nationality: La Sentencia (TC 168-13) and the Politics of Recognition and Belonging. *Journal of Haitian Studies*, 2016, 22(2): 58-82.

SILIÉ, Ruben. República Dominicana atrapada en sus percepciones sobre Haití. En LOZANO, Wilfredo. (ed.). *La cuestión haitiana en Santo Domingo*. Santo Domingo: FLACSO, 1993: 169-187.

TORRES, Gustavo R. El Discurso Antillano o un nuevo viaje de retorno al país natal. *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 2018, 10: 127 – 151.

TORRES-SAILLANT, Silvio. El antihaitianismo como ideología occidental. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 2012, 10: 15-48.

_____. La identidad cultural como batalla: hacia una visión nativa de lo dominicano. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1999]: 421-442.

_____. The Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity. *Callaloo*, 2000, 23 (3): 1086-1111.

VERAS, Ramón A. Contratos y Reclutamientos de Braceros: entradas clandestinas o repatriación. En LOZANO, Wilfredo. (ed.). *La cuestión haitiana en Santo Domingo*. Santo Domingo: FLACSO, 1993: 107-120.

WALSH, C. E. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

WOODING, Bridget. Needed but unwanted: Haitian immigrants and their descendants in the Dominican Republic. CIIR, 2004.

ZÁITER, Josefina. Pensamiento Psicosocial e identidad nacional en la sociedad dominicana. En BOSCH, Matías y LORA, Quisqueya (coord.). *Antología del pensamiento crítico dominicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1999]: 287-301.

Entrevistas y otros archivos de audio

BELIQUE DELBA, Ana María. Entrevista. [Audio]. 26 de enero de 2018 [2018b]. 63 min.

DELMA, César B. Entrevista. [Audio]. 26 de enero de 2018. 45 min.

BERIQUE, Isidro. Entrevista. [Audio]. 26 de enero de 2018. 63 min.

DÍAZ, Juan Carlos G. Entrevista. [Audio]. 16 de enero de 2018. 48 min.

LORAC, Elena. Entrevista. [Audio]. 5 de diciembre de 2017. 44 min.

PASADÍA EN KALALÚ DANZA. Charla de la profesora Marily Gallardo. [Audio]. 3 de diciembre de 2017. 48 min.

TERTULIA FEMINISTA Magaly Piñeda. Cine-fórum del documental *Hasta la Raíz*. [Audio]. 16 de octubre de 2017. 16 min.