

LA IDENTIDAD NARRATIVA DOMINICANA

*POR UN NUEVO CONGRESO EXTRAPARLAMENTARIO*¹

*Pablo Mella*²

A Juan Félix Aróstegui

Introducción

La reflexión sobre la identidad dominicana se ha presentado como un campo de batalla. Sólo aparentemente, el trabajo historiográfico de José Gabriel García podría tenerse como un punto de referencia no conflictivo, en el paso del siglo XIX al siglo XX, sobre el tema de nuestra identidad. El mismo primó por años en el texto obligatorio de Bernardo Pichardo. Sin embargo, ya antes de esta obra fundadora de la historiografía-mitológica dominicana, encontramos discusiones sobre la idiosincrasia nacional. Algunos políticos dominicanos de las primeras décadas republicanas, imbuidos de positivismo, nos imaginaron como una nación joven abierta al progreso. La reacción de Pedro Francisco Bonó quiso sincerar esta visión positivista alienante, que no ayudaba a comprender la cultura de la mayoría de la población campesina, marcada por la pobreza y la violencia³. De esta forma, nace

1 Escrito para el II Congreso Dominicano de Filosofía. La conferencia fue pronunciada el viernes 5 de noviembre de 2004, en el Convento

2 Sacerdote jesuita y filósofo, director del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó (Santo Domingo, República Dominicana) y de la Revista Estudios Sociales.

con Bonó el pensamiento social dominicano, un pensamiento que quiere contemplar empáticamente la realidad de nuestra población y pensar instituciones sociales adecuadas a esta realidad; pero, desgraciadamente, una mirada de conjunto al pensamiento social dominicano nos mostrará que la tarea comenzada por Bonó ha quedado en el tintero.

Dos grandes tradiciones ideológicas gravitan de manera significativa en las representaciones colectivas dominicanas. Por un lado, encontramos la tradición ideológica del así llamado "pesimismo dominicano", retroproyectada por algunos a principios del siglo XX; ha dejado una huella incuestionable en la memoria reciente dominicana⁴. Este pesimismo nos pinta como una caricatura de pueblo, desalmado, violento, pusilánime e inepto por la pródiga naturaleza que nos rodea y la calidez del clima, embrutecido por el hambre⁵ y prisionero del atraso económico. Somos "una ficción", en sentido peyorativo; como estado, somos inviábiles, y necesitamos una mano fuerte que nos conduzca. Como subjetividades que vivimos en contextos de modernidad, somos providencialistas y padecemos del "síndrome de Tatica"⁶. Por otro lado, encontramos la ideología creada por la tradición trujillista, no totalmente desvinculada de la anterior. Nos pinta como un pueblo español, católico y blanco, abierto a los aires de la civilización "cultura" o "fina", europea. Esta imagen nos reifica en un ideal que no tiene asidero; además, busca enemistarnos

3 Ver RAYMUNDO GONZÁLEZ, "El pensamiento de Bonó: nación y clases trabajadoras", en *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana (Siglos XIX y XX)*, Madrid, Doce Calles / Academia de Ciencias de Dominicana, 1999, pp. 41-64.

4 Ver EDUARDO JORGE PRATS, "Alain Touraine y el pesimismo dominicano", en *Rumbo* 278 (1999), p. 30.

5 Se atribuye injustamente a José Ramón López esta idea. Una lectura del ensayo de López mostrará claramente que era, como buen positivista, un amigo del "progreso". Cfr. MICHEL BAUD, "Ideología y campesinado: el pensamiento social de José Ramón López", en *Estudios Sociales* (198?), n. 61, pp. 63-81.

6 BERNARDO VEGA, "El síndrome de Tatica", en *Comentarios sabatinos 1981-1982*, Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana, 1982, pp. 45-50. Se trata de la tendencia de confiar a la Virgen de la Altagracia el propio futuro histórico. Tatica es el apodo de Altagracia.

de manera radical con nuestros vecinos haitianos y muestra un desdén espiritualista por la cultura norteamericana. Parecido a Sarmiento, pero oponiendo hispanidad a yanquismo, esta tradición ha descrito la vida en esta isla de Santo Domingo como una guerra entre la civilización y la barbarie⁷.

Estas visiones de lo dominicano, que considero dominantes en el plano del pensamiento, han conocido reacciones a lo largo del tiempo. Podemos destacar nuevamente dos tradiciones que llamaré, para simplificar las cosas e ir a lo esencial, "popular" y "modernizadora". La tradición popular presenta al dominicano como un pueblo fundamentalmente negro o mulato, marcado por la resistencia cultural. Los elementos hispánicos y católicos son una exterioridad más o menos hipócrita o de supervivencia. El dominicano ha ido fraguando su identidad en una lucha cultural por conservar sus raíces africanas reprimidas. La tarea para la identidad dominicana consiste en reconciliarse con su negritud⁸. Por su parte, la tradición modernizadora cree que nuestra verdadera identidad está en el futuro. Lo que realmente somos no ha llegado a realizarse. Esta plenitud sólo se logrará en la medida en que nos acerquemos al modelo de los Estados Unidos⁹. Esta visión reproduce una especie de weberianismo vulgarizador: desea crear, en contra del catolicismo cultural heredado de la Colonia, un ethos protestante que nos haga netos productores de riqueza por la disciplina, el trabajo y el amor a la riqueza, como signos de salvación. La tradición modernizadora se burla de nuestro "complejo altagraciano".

Estas no son todas las tradiciones sobre la identidad que actúan, como imputaciones, sobre las representaciones sociales de la identidad en nuestro país¹⁰. Pero las mismas, a modo de tipos

-
- 7 El ejemplo más reciente de esta tradición es la obra premiada de MANUEL NÚÑEZ, *El ocaso de la nación dominicana*, Santo Domingo, Letra Gráfica, 2001.
 - 8 Ver CARLOS ANDÚJAR, *De cultura y sociedad*, Santo Domingo, Manatí, 2001.
 - 9 Ver FRANK MOYA PONS, *El pasado dominicano*, Santo Domingo, Corripio, 1986, pp. 347-391, esp. p. 360.
 - 10 Cabe destacar la novedosa interpretación de la dominicanidad en términos de diáspora, cuyo principal representante es SILVIO TORRES SAILLANT, *El retorno*

ideales, ofrecen un mapa suficiente ilustrativo para plantear la necesidad de convertir el campo de batalla de la discusión sobre la identidad dominicana en un espacio público, en el sentido de Hannah Arendt, donde se puedan manifestar los distintos discursos de modo que nos dispongamos a construir un mundo común. El mundo común arendtiano es una respuesta al totalitarismo identitario que hizo derramar tanta sangre en el curso del siglo XX. Estas reflexiones quieren colaborar a construir ese espacio público, sin pretender tener la última palabra. El que se reserva la última palabra se la secuestra a su prójimo y lo aniquila. Lo que se busca es aprender juntos a señalar nuestros avatares y proponer caminos integradores de solución de los conflictos, sin pretender una homogeneidad aplastadora, sea nacional, sea grupal.

Desde mitad de los años 80 del siglo XX, Paul Ricoeur ha venido trabajando¹¹ la noción de "identidad narrativa". Quiero mostrar las potencialidades éticas que tiene esta noción ricoeuriana para constituir un espacio público no totalitario que nos permita convivir y enriquecernos en este momento de la historia dominicana, donde se redefine la identidad nacional de manera dramática por los denominados procesos de globalización¹².

de las yolas. Ensayos sobre diáspora, democracia y dominicanidad, Santo Domingo, La Trinitaria / Manatí, 2001, esp. pp. 17-98 y 111-127. En la obra de Saillant, sin embargo, podemos detectar rasgos de las tradiciones anteriores, sobre todo del pesimismo y de la tradición popular. Aunque se descubre en la teoría de la diáspora ciertos elementos de filosofía posmodernista, la influencia de la misma ha sido mínima en nuestro medio. Cfr. SOLEDAD ALVAREZ, "Un siglo de literatura dominicana: modernidad y postmodernidad, libertad y vasallaje", en *El siglo XX dominicano. Economía, política, pensamiento y literatura*, Santo Domingo, Alfa y Omega, 2002, pp. 341-437, esp. 433 ss.

- 11 Nota editorial: en el momento en que se escribieron estas reflexiones, Ricoeur no había aún fallecido.
- 12 El incidente, en octubre de 2004, con el pelotero de Grandes Ligas Alex Rodríguez da testimonio de este drama. Algunos dominicanos llegaron a proponer que Rodríguez fuera declarado persona non grata por el simple hecho de responder a una pregunta periodística afirmando que su nacionalidad era norteamericana. El gran público dominicano prefiere la imagen ingenua de nacionalidad que difunde el otro gran beisbolero, Sammy Sosa, o la ficción épica repleta de intereses económicos en torno a la figura de Félix Sánchez, medalla de oro olímpica en 400 metros con vallas. Y como el inconsciente hace siempre sus guiñadas, no por casualidad Sánchez es "Superman" o el "flash de Verizon".

La reflexión sobre la identidad narrativa dominicana ya ha sido comenzada por mi colega Jesús Zaglul¹³ con mucha más competencia y chispa. Sin embargo, creo que se puede complementar dicho trabajo desde el punto de vista filosófico y programático. En un primer momento, ofreceré una interpretación de la noción ricoeuriana de identidad narrativa y mostraré su potencial reconciliador para trazar un sentido dinámico de identidad que invite a una responsabilidad ética no totalitaria. En un segundo momento, destacaré algunos aspectos que podemos apropiarnos de la noción de identidad narrativa, teniendo como horizonte la relectura y reescritura de nuestra historia y literatura. Esta tarea es camino ineludible en la transformación del ethos político dominicano. En un tercer momento, como una perspectiva de trabajo, plantearé en diálogo con Bonó y Jesús Zaglul, algunas pistas para pensar un espacio público responsable y creativo con sensibilidad intercultural, en este momento que vive la nación dominicana. Es lo que he denominado el “nuevo Congreso extraparlamentario”.

1. La identidad narrativa según Paul Ricoeur

En primer lugar, conviene detectar los escritos en que Paul Ricoeur ha reflexionado sobre la identidad narrativa y el lugar que éstos ocupan en la arquitectónica de su pensamiento centrado en elaborar una filosofía de la voluntad y de la acción¹⁴. Este trabajo de rastreo servirá de base para tomar distancia de la interpretación que hace Ricoeur de su propia obra, pues una lectura de la misma sin un trabajo de interpretación y apropiación puede resultar esterilizante para la praxis creativa, como todos los fundamentalismos exegéticos conocidos.

13 JESÚS ZAGLUL, “Para seguir releyendo, haciendo y recontando la identidad cultural y nacional dominicana; pistas e interrogantes”, en *Estudios Sociales* 25 (1992), Nn. 89-90, pp. 133-156.

14 Ver EDUARDO CASAROTTI, “Paul Ricoeur: la constitución narrativa de la identidad personal”, texto en línea, www.chasque.net/frontpage/relacion/9905/filosofos_de_hoy.htm, s. f., 11pp.

1.1 La identidad narrativa en los escritos de Paul Ricoeur

Los escritos de Ricoeur que hacen referencia a la noción de identidad narrativa pueden distribuirse en tres momentos¹⁵. La noción aparece por primera vez en las conclusiones de su obra en tres volúmenes, Tiempo y narración (1985), y constituye el primer momento. El segundo momento incluye varias conferencias y ensayos publicados entre 1986 y 1988, de los que cabe destacar tres: "La identidad narrativa", conferencia pronunciada el 9 de noviembre de 1986 en la Facultad de Teología de la Universidad de Neufchatel, con motivo de un doctorado honoris causa, "Individuo e identidad personal", su intervención en el Coloquio de Royaumont, octubre de 1985, publicada en 1987, y el ensayo "L'identité narrative", publicado en la revista Esprit en julio de 1988. El tercer momento se centra en los estudios 5 y 6 de su obra *Soi-même comme un autre* (Sí mismo como otro), publicada en 1990, para muchos comentaristas su obra magna. Podría postularse un cuarto momento en relación con su obra *La memoria, la historia, el olvido*, publicada en 2000, pero el propio Ricoeur no lo ha hecho explícitamente. Esta tarea quedará pendiente también en este trabajo.

Si seguimos la interpretación de Ricoeur sobre su obra, la noción de identidad narrativa en el volumen tercero de *Tiempo y narración* se ve limitada por el objetivo del estudio, a saber, la intelección del tiempo humano. La vida humana es temporalidad; pero este tiempo humano sólo se percibe en la paradoja que instaura la intersección del "tiempo histórico" y del "tiempo de ficción" (epopeya, drama, novela, etc.). El tiempo humano no es meramente objetivo, cosmológico, ni meramente subjetivo, experiencial o fenomenológico. Esta constatación le lleva a afirmar que la comprensión de uno mismo viene mediatizada por la recepción conjunta de los relatos históricos, con su pretensión de objetividad, y los relatos de ficción, caracterizados por su libertad creativa. La lectura, tanto en su sentido literal como en el metafó-

15 Ver ALFONSO RODRÍGUEZ, "La noción de identidad narrativa de Paul Ricoeur: presentación, discusión, aplicaciones", texto en línea, s. f., 15 pp.

rico, es el medio por el que nos interpretamos a nosotros mismos. Según nos vamos leyendo, refiguramos el personaje que somos. Al escuchar relatos y narraciones nos comprendemos mejor a nosotros mismos en las etapas que conforman nuestras vidas. En resumen, de este primer momento aprendemos que la propia vida es un tejido de narraciones históricas y ficticias, y que vivimos interpretándonos, leyéndonos a nosotros mismos, con ayuda de esas narraciones.

Ricoeur ha afirmado reiteradas veces que en *Tiempo y narración* no profundizó en el tema de la identidad como tal. Al final de esta obra, nos dice, abordó la identidad sin grandes precisiones. Sin embargo, allí ya enunció el dilema que quería superar en el modo de plantear la identidad personal y comunitaria en la tradición filosófica. Por un lado, se encuentran las posiciones sustancialistas, que defienden la existencia de un sujeto o núcleo inmutable de la persona o del colectivo en la diversidad de sus estados. Por otro lado, se encuentran las denuncias contra la ilusión sustancialista, que bajo la inspiración de Hume o Nietzsche, sólo dan cuenta de una sucesión abigarrada de cogniciones, emociones y voliciones. Para esta posición, parafraseando a Foucault, lo mejor sería disolver la ilusión de que el ser de nuestra identidad tiene raíces. Ahora bien, ambas posiciones, a pesar de ser contrarias, parten de lo que Ricoeur llama una identidad *idem*, una identidad caracterizada por una mismidad estática. La identidad narrativa introduce un concepto de identidad alternativa, la identidad *ipse*, que no se agavilla desde la mismidad sino desde el "sí mismo". La identidad *ipse* es dinámica y concreta, contraria a la identidad *idem* que es estática y abstracta. En último término, el concepto de ipseidad pretende integrar el cambio y la mutabilidad en una idea de vida coherente.

En el segundo momento, los escritos de Ricoeur sobre identidad narrativa van sobre todo a dilucidar esta identidad *ipse*. La estrategia narratológica que sigue establece la relación que existe entre la trama y la identidad del personaje¹⁶. La idea nuclear es

16 PAUL RICOEUR, "La identidad narrativa", en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 215-230.

que la identidad del personaje se crea con la trama que construye el texto narrativo. La identidad narrativa del personaje es correlativa a la propia historia. En palabras de Ricoeur, "la identidad de la historia forja el personaje". La historia narrada se presenta como una síntesis de lo heterogéneo, como una apropiación de las peripecias de la propia vida.

Ricoeur está convencido que para hablar de identidad humana hace falta entender la expresión "sí mismo". Para ello, sugiere que se piense en dos sentidos de la palabra "idéntico". Primero, idéntico es lo *idem* como opuesto a lo diferente, es decir, lo sumamente parecido, lo inmutable, lo que no cambia en el tiempo. A él viene asociada el sentido numérico. Segundo, idéntico es lo *ipse* como contrapuesto a extraño o a otro, es decir, lo propio. Este segundo significado plantea una relación problemática con el tiempo, que era su foco original de interés cuando introdujo la noción de identidad narrativa.

La dimensión narrativa aporta sobre todo una respuesta a esta relación problemática que tiene la identidad humana con el tiempo. La narración da cuenta de la temporalidad humana que ignoran otros estudios de la ipseidad¹⁷. Nos permite escribir y percibir "la historia de una vida". Inmediatamente, se plantea el problema del encadenamiento de la vida humana, observado por Dilthey. Nos instalamos ante esta paradoja: intuimos una especie de núcleo que permanece (*idem*) pero que está constantemente cambiando (*ipse*). Para Ricoeur, se trata de una antinomia irrebalsable de la identidad humana. Por ejemplo, el nombre de una persona permanece inmutable con el tiempo, pero su cuerpo, su mente, contradicen esta inmutabilidad nominal.

Ricoeur considera que la noción kantiana de sustancia, como substrato permanente, se revela como una categoría de relación inapropiada para establecer la conexión de una vida. Sólo el relato puede mediar entre la permanencia y no-permanencia

17 Concretamente, Ricoeur se refiere a la teoría de la acción o del "agente", la teoría de los actos de habla y la teoría de la imputación moral.

que constituyen a las personas. La identidad narrativa queda entendida como el carácter duradero de un personaje construido como la identidad dinámica propia de la historia contada. Las peripecias no son meros accidentes, como sugeriría una teoría sustancialista. Al irrumpir, pueden cambiar la trama entera de la vida. Las contingencias adquieren otro significado en la concepción narrativa de la identidad. Como los personajes de un relato, vivimos como concordancias discordantes, según el vocabulario inaugurado por Aristóteles en su *Poética*. Pero la identidad de los personajes sólo puede captarse con la trama acabada de la historia. Es decir, nos tiene que llevar de una situación inicial a una situación final. De lo contrario, resultaría imposible comprender la historia y sus personajes.

La identidad narrativa, como ejercicio de apropiación de la propia identidad, consiste en escribir o leer una trama que sintetiza lo heterogéneo. Remite siempre a la pregunta "¿quién soy?", aun cuando la narración se desarrolle como una pérdida progresiva de la identidad del personaje, como sugieren ciertas novelas y piezas de teatro moderno, o en nuestro caso, la obra *El ocaso de la nación dominicana*, siguiendo la tradición ideológica pesimista. Nuevamente, se llega aquí al umbral ético. La narración explora los caminos mediante los que la virtud y el vicio conducen o no a la felicidad y la desgracia, sin necesidad de convertirse en una teoría ética férreamente estructurada.

Ahora bien, según la triple mimesis ricoeuriana¹⁸, siempre partimos de narraciones previas. Somos más lectores que escritores. Nos interpretamos sobre todo identificándonos con las identidades narrativas de los otros. El sí mismo necesita del otro para enriquecer la interpretación que hace de sí. O dicho de manera sentenciosa, para identificarme he de identificarme con el otro,

18 Ricoeur retoma un sentido particular de mimesis en *Tiempo y narración*. Inspirado libremente en Aristóteles, la mimesis ricoeuriana consiste en un movimiento ternario por el que nos comprendemos a nosotros mismos a través de: a) la inscripción pre-reflexiva en relatos previos que nos dan un sentido; b) la lectura comprensiva de esos relatos; c) la reescritura o relectura de esos relatos en relatos nuevos, con la finalidad de modificar o rectificar la comprensión de sí.

reproduciendo en nosotros variaciones imaginativas del personaje. Existe en esto un peligro. Tenemos la posibilidad de andar errantes detrás de personajes ilusorios y extraviarnos como Don Quijote, proyectando imágenes falaces a través de las cuales ocultamos nuestra verdadera situación. También podemos radicalizar las cosas y llegar a la situación extrema en que se lamenta la pérdida de la propia identidad, la pérdida de todos los atributos. Se postula la propia nada, el no-sujeto. Pero aquí puede surgir una nueva oportunidad, para un "yo" que se considera nada, como el borrachito del cuento: "¡No somos nada!". Se trata de la experiencia radical de la no-permanencia que conduce a auténticas conversiones, como narran las historias de las noches oscuras del alma. En este punto, el sí mismo asume, como un don, la nueva tarea de vivir en la dialéctica de la discordancia y la concordancia.

Llegamos al tercer momento en los escritos ricoeurianos sobre la identidad narrativa, los estudios 5 y 6 de *Sí mismo como otro*¹⁹. El estudio 5 lleva como título "La identidad personal y la identidad narrativa" y el 6, "El sí y la identidad narrativa". Ricoeur, con su estilo característico, profundiza los estudios anteriores. A diferencia de *Tiempo y narración*, que se refería a la constitución del tiempo humano, va a investigar la constitución del sí (soi). Busca elementos que den cuenta de la permanencia de la persona a través del tiempo. Encuentra dos expresiones para designar estos elementos: el carácter y la palabra dada.

En el carácter, *idem* e *ipse* tienden a coincidir; en la palabra dada, la ipseidad se libera de la mismidad. El carácter es el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo siendo el mismo. Acumula la identidad numérica y la cualitativa. Es el emblema de la mismidad de la persona. Pero Ricoeur cree que el carácter es el sí mismo bajo la apariencia de la mismidad. Tanto la identidad de una persona como la de una comunidad se identifican con valores, normas, ideales, modelos o héroes en los cuales pueden reconocerse. Por su parte, la

19 PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

palabra dada remite a otro tipo de permanencia en el tiempo: la fidelidad. La identidad no se disimula aquí en la generalidad numérica, sino que responde de manera decidida al ¿quién? de la acción. De esta forma, se hace responsable.

Ricoeur quiere salir al paso principalmente a la tradición anglosajona de la identidad, representada por Derek Parfit, autor de *Reasons and Persons*, pero que tiene sus orígenes en Locke y Hume. Para Parfit, "la identidad personal no es lo que importa". El extremo al que llega es a la despreocupación por sí mismo, en una actitud que Ricoeur cataloga de "cuasi-budista". Como colegas de tarea, se refiere a los narratólogos contemporáneos Proust, Bremond y Greimas. Además, dialoga simpáticamente con el filósofo comunitarista Alasdair MacIntyre, destacando las implicaciones éticas en las configuraciones narrativas.

En Sí mismo como otro, la reflexión sobre la identidad narrativa muestra que el yo se constituye como una especie de lucha entre los rasgos inmutables que anclan la historia de una vida en el carácter y los rasgos mutables que tienden a disociar la identidad del sí de la mismidad del carácter. Los ecos heideggerianos se hacen sentir: somos seres-para y seres para la muerte; pero Ricoeur no se desfonda en el abismo. La pregunta acuciante sigue siendo: "¿quién soy de verdad?". Para responderla, hay que elevar a grado máximo la dialéctica de la mismidad y la ipseidad. Es decir, tenemos que recorrer el camino que nos lleva de nuestro carácter a nuestra palabra dada. El relato remite necesariamente a la vida, con las tensiones que implican los múltiples caminos de reapropiación de sí ante los quiebres que implica mantener la propia palabra.

La reflexión narrativa sobre la identidad nos deja así, una vez más, en el umbral de la ética. Citando a Walter Benjamín, Ricoeur insiste en que el relato tiene como finalidad el intercambio de experiencias. Ricoeur pasa en este momento de lo escrito a lo oral, abriendo una perspectiva menos elitista de la identidad narrativa. Benjamín entiende como experiencias, no la observación científica, sino el ejercicio popular de la sabiduría práctica. El intercambio de experiencias entraña apreciaciones y valoraciones. Estas desembocan en categorías teleológicas y deontológicas.

Por eso, en el intercambio de experiencias que realiza el relato, las acciones son aprobadas o desaprobadas, y los agentes, alabados o censurados, siguiendo el mismo ritmo del relato. La función catártica aparece: el lector o espectador puede descubrir aspectos novedosos de sí mismo, en su sentir y en su obrar.

La estimación no abandona ni siquiera al relato que se cree más objetivo, el histórico. Los historiadores aprueban y desaprueban con sus relatos del pasado. Una circunstancia cabe destacar en las estimaciones históricas: cuando el historiador se confronta con lo horrible, en la figura límite de las víctimas de la historia. Entonces, se establece una relación de deuda que no permite olvidar.

En resumen, la dialéctica de la mismidad y la ipseidad constituye al sí, de acuerdo a la identidad narrativa. A final de cuentas, la posesión de estados, pensamientos o cosas no es lo que importa. Lo que cuenta es la dialéctica de posesión y desposeimiento, del control y el dejar ser, de tener luces sobre sí y aceptar las propias oscuridades. Se permite que irrumpa “una sana crisis del sí”. Esta crisis tiene que ver con el irrumpir del otro, que oscurece la relación con el sí para disponerse al otro distinto de sí. En este punto, los ecos levinasianos de la identidad narrativa son evidentes. No hace falta que la crisis de la ipseidad sustituya la estima de sí por el odio a sí, como parece patrocinar la llamada tradición pesimista dominicana y sus diversas metamorfosis.

2. Apropiación de la identidad narrativa

2.1 La fragilidad de un vástago

Al concluir *Tiempo y narración*, Ricoeur escribe esta afirmación programática que resulta provocadora: “El frágil vástago fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar identidad narrativa”²⁰.

20 PAUL RICOEUR, *Tiempo y narración III*, México, Siglo XXI, 1996, p. 997.

Por un lado, no hay identidad humana sin una unión entre lo histórico, como pretensión de fidelidad a lo real, y lo ficticio, como cultivo estético de lo imaginativo. O, dicho de modo más decidido, no hay identidad propiamente humana sin esta operación mimética que entrecruza historia con pretensión de objetividad y ficción cargada de ilusiones. Sin la intersección entre historia y ficción resulta imposible imputar una acción a una persona o a un colectivo, atravesados por la temporalidad. Con la identidad narrativa, navegamos entre un pretendido positivismo histórico, como el de Balaguer o Peña Batlle, y un nietzschianismo social, que como mucho sólo conocerá de hibridaciones puntuales y caóticas de la identidad. No existirá responsabilidad histórica si no podemos trazar retrospectivamente una unidad entre los diversos acontecimientos en que se han visto implicados los actores. "Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor?"²¹. Y para responderla adecuadamente, no basta con decir un nombre propio. Para Ricoeur, que en este punto sigue a Hannah Arendt, la respuesta sólo puede ser narrativa, pues para reconocer al quién de la acción hay que contar la historia de una vida.

Por otro lado, la cita de Ricoeur destaca la fragilidad que resulta de tal operación mimética. La identidad narrativa no nos ofrece el autoentendimiento heroico de la modernidad, es decir, no nos ofrece una teoría del sujeto, del yo domino porque todo explico. En el momento receptivo, el de la tercera mimesis, el lector o intérprete de su identidad cultiva un modo de ser paciente y cuidadoso, atando los cabos de los incidentes que han irrumpido en el decurso de su vida. La tercera mimesis, recordemos, consiste en rectificar sin fin una narración anterior (digamos, nuestras narraciones tradicionales) con una posterior. Se da así una cadena de rectificaciones o refiguraciones. Ricoeur señala, inspirado en Proust, que el actor se convierte en lector y escritor de su propia vida. Como sucede en el psicoanálisis, la identidad del sí mismo se estabiliza pacientemente por las rectificaciones constantes de

21 Ibid.

narraciones previas, tanto verídicas como ficticias. O como sucede en la escritura de la historia de un pueblo, la verdad se va logrando por las correcciones que cada historiador aporta a los colegas que le precedieron, o a las leyendas que configuraron la sensibilidad colectiva de ese pueblo. El resultado final es que “la identidad narrativa no es una identidad estable y sin fisura”²². Es posible componer diferentes tramas con los mismos sucesos. Los sucesos han perdido su carácter de acontecimientos, es decir, de hechos neutralmente objetivos, como gustaría una historiografía positivista, sea de derecha o de izquierda. El actor puede recomponer tramas diferentes sobre lo que le ha acontecido, incluso opuestas, en búsqueda de una estabilidad que le permita caminar coherentemente en su vida. Pero esto no significa caer en el mero subjetivismo, pues la constitución de un texto narrativo exige verificaciones documentales similares a los que realiza la historiografía científica, liberándose de una imaginación desbordada y dañina para la persona o la colectividad.

La fragilidad de la identidad narrativa es doble, porque además la persona y el pueblo en cuestión se ven forzados a consultar la opinión de los demás. El acto de lectura y escritura de sí mismo no es solipsístico; tiene que contar con los demás. Ricoeur pone un bello ejemplo bíblico para ilustrar esta fragilidad narrativa, propia de una identidad que se hace y deshace continuamente para poder vivir confiadamente. Invita a cada persona a hacerse la misma pregunta que Jesús hizo en la crisis de Cesarea de Filipo: “¿quién dicen ustedes que soy yo?”. En esta búsqueda de la identidad del Mesías, la perplejidad no era sólo del grupo de los apóstoles, sino también del propio Jesús: ¿cómo es eso de que el maestro pregunte a los discípulos? Por eso, la identidad narrativa no es una solución fácil al problema de la identidad, sino el planteamiento de un problema y una invitación a asumir la propia vida abierta a la sorpresa de los demás. La inestabilidad que vehicula la identidad narrativa llama a habitar mundos extraños a nosotros mismos. Ante todo, se activa nuestra imaginación, y se

22 Ibid, p. 1000.

produce o bien un éxtasis o bien un envío. Pero este envío solo se realizará cuando cada uno lo asuma diciendo "¡Aquí estoy!". La identidad narrativa nos deja así en las playas de la responsabilidad ética, que constituye el momento supremo de la ipseidad. El actor, como lector, ha de escoger entre las múltiples lealtades éticas que transmiten los relatos que a él llegan; así se ve nuevamente fragilizado por el ejercicio responsable de su libertad y le crea una necesaria crisis de identidad. Por tanto, la identidad narrativa no lo es todo. El ejercicio de elección de las lealtades éticas tiene que tomar en cuenta otros elementos no narrativos que conforman al sujeto agente.

Mientras tanto, subrayemos el aspecto de fragilidad que comporta una identidad narrativamente concebida. Ella se expone humildemente a los significados ambiguos que generan todas las acciones y reconstruye pacientemente lo que se quebró en el camino.

2.2 Vivir coherentemente las peripecias

Muchas peripecias irrumpen en nuestras vidas personales o colectivas. Entre ellas están los platos rotos de nuestro paso por el tiempo. Ya se pregunta con sensatez la sabiduría popular: "¿quién paga los platos rotos?". Desde un punto de vista sustancialista, podemos ver las peripecias como meros accidentes, y despreciarlas como insignificantes para nuestra vida. Desde un punto de vista trágico, podemos verlas como los azares del destino. Pero desde un punto de vista narrativo, esas peripecias hacen que la trama de la vida tome otro curso. Definen la identidad propiamente humana. Este ego frágil, del que tanto hablan sociólogos contemporáneos de la globalización como Ulrich Beck, Anthony Giddens y Alain Touraine, representa una herida para el sujeto moderno ilustrado, que vive de la ilusión de un control racional de su identidad, mientras visita adictivamente spas o bares de moda, compensa el sinsentido con el trabajo, se hunde en el mundo de las drogas o coquetea con ejercicios occidentalizados de budismo mientras se burla de las grandes tradiciones religiosas en nombre de una intolerante tolerancia.

Las peripecias pueden servir de base para cambios significativos en la propia comprensión. El proceso progresivo de fragilización de la vida no implica necesariamente una herida incurable del ego. La fragilidad a la que nos vemos expuestos por la peculiar identidad que tenemos los humanos entre los seres del

mundo puede convertirse en una gran oportunidad para el cambio hacia una vida más plena, es decir, un refuerzo del sí mismo cargado de sensatez, de delicadeza para consigo y los demás. Nos obliga a trazar con humildad una línea de coherencia, si no queremos desfondarnos en el abismo de la nada.

Las peripecias hay que recibirlas como tales, como esas realidades que pudieron no haber acontecido, pero que sí acontecieron y nos acompañan al caminar. Por eso, la coherencia propia de una identidad narrativa que integra las peripecias como relectura y reescritura de la propia vida no nos instala en la voluntad de verdad que denuncian con justicia los autores posestructuralistas. Se trata de una síntesis de lo heterogéneo, como señala Ricoeur.

La expresión misma “síntesis de lo heterogéneo” expresa ajustadamente la tarea refigurativa de la identidad humana, personal o colectiva. Se trata de una tensión que no sucumbe a una identidad monolítica de tipo sustancialista (hay un momento reservado a lo “heterogéneo”), ni a una existencia contingente e irónica que considera los derechos humanos como fruto del sentimentalismo²³, y que se felicita de su liberalismo burgués posmodernista²⁴ (hay un momento reservado a la “síntesis” responsable). La coherencia en perspectiva narrativa no es el resultado ni de un voluntarismo idealista, ni de una indolencia, más que irónica, sarcástica; es paciente reconstrucción de todo aquello que ha irrumpido en la vida, cuando se creía que se tenía todo bajo control. La coherencia así entendida es sinónimo de humilde lucidez.

2.3 Mantener la palabra dada en el intercambio de experiencias

Una manera profundamente dinámica de plantear la permanencia desde la identidad narrativa es el cumplimiento con la palabra dada. La palabra dada es una salida de sí, pero no la fusión aniquilante del sí en la interpelación del otro. No se vuelve nostálgicamente hacia el pasado, sino que relea el pasado integrando sus peripecias y lo relanza en una acción de porvenir.

23 RICHARD RORTY, Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 219-242.

24 RICHARD RORTY, Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 197-202.

El intercambio de experiencias al que hace referencia Ricoeur inspirado en Benjamin impide entender la palabra dada como una especie de imperativo categórico narrativo. De este intercambio no nace una ética formal, que no mira las consecuencias colaterales de su acción, aquella ética de la convicción que Weber contrapuso a una ética de la responsabilidad. El intercambio de experiencias invita a retomar las narrativas populares, más frágiles que los discursos de eficiencia y eficacia que se propugnan por todos lados, y acerca a la suerte de las víctimas.

La estimativa moral que nace del intercambio de experiencias no se traduce en un sistema acabado, en una arquitectónica ética que se enorgullece de su clausura conceptual. La desaprobación de los cursos de la acción colectiva nace de la misma experiencia vivida y expresada por el desenlace de los relatos. No se visualiza un moralismo impuesto por reglas formales de la acción, sino por la paciente escucha de nuestras experiencias, donde se mezclan la verdad y la ficción.

3. Identidad narrativa dominicana: por un nuevo Congreso Extraparlamentario

El espacio público que necesitamos ha de permitir una expresión no vergonzosa de cada uno de los miembros de la comunidad nacional. Amartya Sen ha subrayado con razón que una de las capacidades básicas es poder pasearnos en público sin tener vergüenza. En una cultura periférica donde el blanqueamiento es una divisa para progresar desde los tiempos coloniales, la tarea es más que urgente. He visto sorprendido algunos gérmenes en las reacciones de muchos dominicanos a las noticias de nuestros periódicos electrónicos. Concretamente, en la interpretación de las noticias sobre la violencia urbana que hemos sufrido en mi barrio de Guachupita y La Ciénaga en los últimos meses. Pero este germen no puede adormecerse con el canto de sirena que sería la democracia electrónica en un contexto donde falta la energía eléctrica y el sistema público de educación exhibe una facha vergonzante.

Precisamos aún del cara a cara de la comunicación con su necesaria paciencia, donde la presencia también sea reconciliación con el propio cuerpo, y no el simple triunfo formal del mejor argumento de la denominada democracia deliberativa auspiciada por las agendas de desarrollo actuales²⁵. Para intuir ese espacio público que nos permita crear un mundo común que acoja a los recién llegados a la comunidad dominicana, echo mano del mismo recurso de Pedro Francisco Bonó en plena madurez de su vida: la conformación de un espacio para crear colectivamente, llamado el Congreso extraparlamentario.

3.1 El “Congreso extraparlamentario” de Bonó

Congreso extraparlamentario es la última de las obras significativas de Pedro Francisco Bonó. Consiste en una serie de cinco folletos publicados entre el 7 de julio y el 18 de agosto de 1895²⁶. Se desarrolla como un relato de ficción, pero cargado de evidencia histórica. A través de él, Bonó sugiere modos alternativos para abordar los problemas dominicanos de entonces. Contra la ideología moderna del progreso, que despreciaba todo aquello que no se acercara al ideal científico del positivismo, Bonó promovía una conceptualización de la modernidad dominicana en el que se incluyeran los sectores populares, sus faltas de ortografía y sus gritos desafinados, para poder apreciar la vida que en ellos latía. Para Bonó estaba claro que el cacareado progreso no podía llegar por un hombre providencial sentado en la silla presidencial.

Bonó había expresado desde hacía años su desilusión con respecto al funcionamiento de las instituciones públicas de la joven República Dominicana. Por su experiencia, se lamentaba especialmente de las cámaras legislativas, donde no se tomaba en consideración la verdadera realidad del pueblo dominicano como

25 Ver PABLO MELLA, “Democracia deliberativa y desarrollo humano: un rompecabezas difícil de armar”, en Estudios Sociales (2003), N. 134, pp.

26 Ver el texto en PEDRO FRANCISCO BONÓ, Papeles de Pedro F. Bonó. Para la historia de las ideas políticas en Santo Domingo, Barcelona, Pareja, 1980, pp. 352-398. Se citará de ahora en adelante Papeles. Para este comentario seguimos de cerca el ensayo de RAYMUNDO GONZÁLEZ, “El ‘Congreso extraparlamentario’ de Bonó, en Isla abierta, suplemento cultural del periódico Hoy, sábado 1 de julio de 1995, pp. 4-5.

parte integrante del género humano. Para llegar a ella, recurre a la ficción histórica, no a la historia ficticia.

El Congreso Extraparlamentario es una narración no desprovista de un sano humor sobre la manera en que el mismo pueblo dominicano podía encarar sus problemas. Ya lo he dicho, Bonó se situaba muy lejos del providencialismo que ha caracterizado la práctica política dominicana hasta nuestros días. El título expresa una paradoja: un Congreso fuera del Parlamento. Figuras alegóricas populares de todo el territorio nacional, se reunían para discutir como diputados en medio del campo, en la sabana de San Diego, en las cercanías de San Francisco de Macorís, cobijados bajo la sombra de la Mata del Borrego. A las sesiones se convocaba un amplio auditorio, donde estaban incluidas las mujeres²⁷. Con fina ironía, Bonó compara la Mata del Borrego con el Areópago Ateniense, donde, como sabemos, no estaban incluidas las mujeres. En este Congreso Extraparlamentario se estaba "al aire libre, bajo el espeso y verde follaje de árboles seculares, en medio del inmenso llano que a veces tiene por límite el horizonte, con vistas encantadoras y rodeados de todo el lujo de nuestra exuberante vegetación". Nada de edificios renacentistas o neoclásicos con sabor a facismo. En este espacio público apropiado para la imaginación creadora, los convocados y convocadas se disponen a deliberar "sin pasiones, sin codicias soeces; sin los imperiosos mandatos de electores de cábala; y con la buena voluntad que debe tener todo aquel que legisla en ésta u otra forma". En fin, la convocatoria es para que todos y todas "entren de lleno a discutir los altos y difíciles problemas que la sociedad de que forman parte pide que con urgencia se resuelvan"²⁸.

Bonó no idealiza el auditorio del Borrego, expresión metafórica de todo el país. Lo describe compuesto por "hombres pertenecientes a todos los gremios del país, y sus desagradados y cóleras pueden reputarse como el diapasón de los desagradados y cóleras de la generalidad"²⁹. Al final del cuarto día de sesiones, las tareas deliberativas deben suspenderse porque muchos diputados

27 Bonó es un precursor en este punto del derecho de las mujeres a participar en el espacio público.

28 Papeles, 354.

29 Papeles, 385.

y campesinos del auditorio comienzan a insultarse, a amenazarse con el puño y sacan a relucir puñales y revólveres. La situación se vuelve a repetir al día sexto. Las sesiones se suspenden para unas vacaciones de otoño y se prepara el clímax de la acción narrativa. Los diputados deliberan sobre la situación creada en casa del presidente del Congreso. Bonó los describe “sentados alrededor de la mesa del comedor, donde departen los medios con que podrán, sin choques ni peligros, poner de manifiesto las causas que obran en la cruenta miseria nacional; en la disolución de los vínculos sociales, en los vicios reinantes de reciente fecha, en los asesinatos diarios, y en volver a dar a las familias despa- voridas la tranquilidad y seguridad que les falta”³⁰.

Las causas de la miseria que crea violencia social van saliendo al ritmo de la narración: cambios radicales en los modos de producción del Este y el Sur del país, la reforma impositiva acomodada a los intereses de los grandes monopolios; una autoridad pública “siempre expuesta a ceder a las mañosas sugerencias de estos tales”, es decir, de los grandes capitales que actúan en el territorio nacional...

Las explicaciones sobre la situación se van tejiendo en diversas narrativas: el paternalismo, la herencia colonial, el desorden de guerras, las explicaciones raciales típicas de aquella época. Contra el escepticismo que esto produce, el señor B, el diputado por Santiago, describe al pueblo dominicano en estos términos: “Nuestro pueblo tiene prendas relevantísimas individuales, es bravo, audaz, es bondadoso, hospitalario, sencillo, trabajador, inteligente, emprendedor. Separadamente, individuo por individuo, es de lo mejor que hay en el mundo, pero tomado colectivamente es casi inútil; no tiene la sociedad dominicana esa cohesión indispensable de toda agrupación humana independiente, dueña absoluta de sus destinos. El fondo de nuestro carácter nacional

30 Papeles, 385-386. Cualquier parecido con la realidad dominicana actual es pura coincidencia.

lo constituye el particularismo, el individualismo; no se percibe en ninguno de sus actos la nota predominante que constituye el alma de las naciones estables. Una misión que cumplir para sí propia, trabajando y cooperando a los destinos de la humanidad, y colocándose como factor indispensable y libre en las evoluciones que debe recorrer nuestra raza"³¹.

El clímax del relato se produce cuando el mismo diputado de Santiago describe al pueblo dominicano como la sede de una gran confederación antillana y americanista, que hoy llamaríamos intercultural, con vocación cosmopolita: "Entonces, pone Bonó en labios del diputado B, la política dominicana presentará al movimiento continuo de las diferentes razas humanas, un sitio más libre donde poder residir y obrar, y con la desaparición gradual que observamos en las ideas actuales en la preocupaciones de color y procedencia, la dominicana tendrá mejor aptitud que su vecina para producir el núcleo de una poderosa confederación que concorra de una manera digna a la misión de los americanos en el planeta"³². Tamaña sorpresa. República Dominicana aparece como semilla y ejemplo de interculturalidad, aunque para los términos patriotas de la época, el personaje no deje de mostrar un cierto etnocentrismo nacionalista.

La narración del Congreso extraparlamentario acaba en un universalismo concreto. Este universalismo parte de la concreción de un pueblo que, tomado individuo a individuo, es de una potencialidad enorme; pero que puesto en el marco de un proyecto político moderno fracasado, es capaz de cometer las peores atrocidades. La solución vendrá por lo que el final del relato llama "pobreza de espíritu" del casero que recibe al presidente del Congreso en su casa. Este personaje, descrito como poseedor de recursos, cree que "la doctrina del sacrificio es lo único que representa la verdad". Y está dispuesto a poner sus bienes al servicio de las transformaciones que necesita el país. La ima-

31 Papeles, 393.

32 Papeles, 394.

gen opuesta de este casero fue pintada un poco antes: aquellos que, cerrados a un cosmopolitismo intercultural, presentaban la República Dominicana “como el limitado círculo de una escasa y pobre agrupación, que por orgullo y añejas preocupaciones no quería ser compañera de los negros de Haití”³³. Esta posición de rechazo visceral a nuestro Otro por excelencia se ve descalificada por sus mismas consecuencias: el odio que normaliza el comportamiento violento y la mezquindad de espíritu que siembra en la identidad dominicana.

3.2 Por un nuevo “Congreso extraparlamentario”

El nuevo Congreso extraparlamentario que necesitamos ha de estar abierto al conflicto de las interpretaciones que nacen de las narraciones históricas y ficticias que nos han constituido en nuestra fragilidad, una fragilidad que no nos debe avergonzar, pues la compartimos con todos los seres humanos. ¿Dónde se encontrará la Mata del Borrego de nuestros días? ¿En qué lugar podemos sentarnos a crear un mundo común que acoja las nuevas identidades de los recién llegados a la historicidad dominicana contemporánea?

Al finalizar su artículo, Jesús Zaglul identificaba tres tareas concretas para seguir construyendo la identidad narrativa en el conflicto de las interpretaciones³⁴. La primera, la cuestión étnico-cultural, ligada a un mulataje no asumido y a un trabajo más paciente de tipo etnográfico que nos ayude a acercarnos a la vida de los sectores populares y propicie reflexiones sobre la auto-percepción nacional. A esto viene asociado, en su opinión, la minusvaloración práctica de la propia persona. La segunda, la recepción crítica del nacionalismo publicitario. Los nacionalistas más empedernidos en la República Dominicana de nuestros días son las mismas grandes empresas nacionales o transnacionales que boicotean cualquier tentativa de reforma fiscal que beneficie al conjunto de la nación y le permita al Estado trazar una política

33 Papeles, 396.

34 JESÚS ZAGLUL, art. cit., pp. 148-151.

social decente. Aunque puedan reconocerse elementos positivos en el nacionalismo publicitario, hay que estar alertas contra una reificación folclórico-costumbrista de la identidad, que sólo presenta lo "turísticamente correcto". Lo popular no es lo "típico". La tercera, son las interrogantes que plantea el fenómeno de la inmigración. Narrativamente, Zaglul lo expresaba así: "En yola y en lo que sea, pa' Los Países". La yola es un símbolo ambivalente. Podemos reconocer el coraje, el deseo de vivir y el cuestionamiento de los pobres de la tierra a las prácticas neo-imperialistas que se reflejan en un ordenamiento jurídico hipócrita que cierra fronteras a la gente para abrírseles al capital y nos pone a hablar a todos de "encuentro de culturas", como en este congreso de filosofía. Pero la yola también manifiesta un proyecto de vida truncado y una identidad nacional que se percibe como camino cerrado.

En este momento, no se trata de armar un agresivo discurso intelectual sobre la diáspora, que llene de orgullo a tantos dominicanos y dominicanas, que intentan con dignidad buscar una vida buena en los países del capitalismo tardío, pero que sin ningún empacho podrían apoyar la reelección de George Bush hijo. Más que orgullo, creo que necesitamos sensibilidad, sensatez, responsabilidad y una nueva capacidad para releer y reescribir las narrativas que han constituido nuestra identidad actual. Este ejercicio hermenéutico es sólo un paso de inicio para transformar nuestras prácticas ciudadanas en el nuevo contexto de la globalización del capital y de la reafirmación imperialista de los Estados Unidos a escala planetaria, sin olvidar la profunda crisis que en este contexto padecen nuestros vecinos haitianos. Bonó lo sugirió en uno de sus personajes del Congreso extraparlamentario: el desprecio al haitiano se traduce en odio y violencia hacia nosotros mismos. A semejanza del Congreso Extraparlamentario de Bonó, un Nuevo Congreso extraparlamentario tiene que motivar el ethos político dominicano hacia una praxis intercultural e institucional que encarne una universalidad concreta, es decir, una universalidad que no se avergüenza de su abuelita. Ojalá que alguno de nuestros literatos sensibles a la ciencia social o alguno de nuestros científicos sociales con vocación literaria nos regale una versión actualizada del Congreso extraparlamentario. Trabajos narrativos de esa índole nos ayudarán a entendernos a

nosotros mismos sin pretender tener la última palabra. Así podremos ser más coherentes y responsables, y más cuidadosos en el trato que damos a las figuras del otro y a nosotros mismos.

El libro de Manuel Hernández González decausa de las bases bibliográficas y documentales que reposan en archivos dominicanos, cubanos y españoles. Desde estas fuentes el autor recupera el avance de la historia de Santo Domingo por siglos, hasta el momento en que el autor documenta la situación política y social de la frontera, y presenta un detallado cuadro de población y organización de la comunidad de colonizadores.

La región estudiada por Manuel Hernández González es la zona de la frontera de Santo Domingo y San Juan de los Ríos. El estudio se centra en la colonización de la frontera dominicana (1680-1725). Ediciones Ideas, Santo Domingo, República Dominicana, 2002.

El estudio de la zona de la frontera de Santo Domingo y San Juan de los Ríos, en su libro *La colonización de la frontera dominicana (1680-1725)*, una nueva e importante aportación sobre la historia de la zona de la colonia española de Santo Domingo. Este estudio cubre un período de cambios profundos que comenzó desde las comienzos del siglo diecisiete hasta el año 1725, cuando España le cede a Francia el lado español de la zona como provincia del tratado de Basilea.

El estudio de la zona de la frontera de Santo Domingo y San Juan de los Ríos, en su libro *La colonización de la frontera dominicana (1680-1725)*, una nueva e importante aportación sobre la historia de la zona de la colonia española de Santo Domingo. Este estudio cubre un período de cambios profundos que comenzó desde las comienzos del siglo diecisiete hasta el año 1725, cuando España le cede a Francia el lado español de la zona como provincia del tratado de Basilea.

Una vez de haber sido la colonia española primera y principal de América a fines del siglo quince y principios del dieciséis, Santo Domingo pasó a ser un papel importante dentro del imperio español, a medida que esta se expandió a varias y más regiones del Nuevo Mundo. En respuesta a la falta de atención y apoyo por parte de España, colonos franceses poblaron lentamente la parte occidental de la Española, en la que posteriormente desarrollaron una extensa economía de plantaciones con mano de obra esclava.