

Paradoja de la identidad nacional

National identity paradox

César Zapata

Es poeta, ensayista y cuentista. Tiene una Maestría en psicología clínica. Es docente de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, donde también ha ocupado varias posiciones administrativas. Ha publicado varios libros en los géneros de poesía, cuentos y novelas.

Recepción: 26 abril 2020 • Aprobación: 2 julio 2020.

RESUMEN

El tema de la identidad nacional dominicana ha sido siempre un asunto paradójico. La paradoja nos permite un ángulo de visión para estudiar la contradicción entre la herencia étnica del dominicano y su autoimagen, por un lado; y, por el otro, y la tendencia políticamente correcta de asumir una negritud contra un blanco imaginario. El proceso de hibridación en la historia dominicana hizo emerger un grupo étnicamente propio que no se corresponde con la negritud estudiada en Martinica, por ejemplo, o más próximo en Haití. La mulatidad implica una mirada a la emergencia étnica en mitad de dos metafísicas: la blanquidad y la negritud. Emergencia paradójica de una identidad en permanente construcción.

Palabras claves: identidad, paradoja, mulatidad, negritud y blanquidad.

ABSTRACT

The issue of Dominican national identity has always been a paradoxical matter. The paradox allows us a viewing angle to study the contradiction between the ethnic heritage of the Dominican and his self-image on the one hand, and the politically correct tendency to assume blackness against an imaginary target: whiteness. The process of hybridization in our history gave rise to an ethnically unique group that does not correspond to the blackness studied in Martinique, for example, or closer to Haiti. Mulatity implies a look at ethnic emergence in the midst of two metaphysics, whiteness and Dominican blackness. Paradoxical emergence of an identity under permanent construction.

Keywords: identity, paradox, mulatto, blackness and whiteness.

MÉTODO DE APROXIMACIÓN

Blanco y negro son dos metafísicas.
Franz Fanon

Este estudio tiene como propósito una aproximación a la cuestión de la identidad a partir de una mirada *transdisciplinar* que permita explorar la paradoja de un valor como el identitario que supone un imaginario de *sí y*, al mismo tiempo, un diálogo con el otro que, en nuestro caso, implica un diálogo con dos *otros*. Es un diálogo donde la *mulatidad* asume su *discurso como desafío*. Es así que la identidad constituye un objeto de estudio que no parece agotarse con un enfoque sociológico, histórico, etnográfico o psicológico. La transdisciplinariedad es un recurso metodológico para problemas complejos¹. Si asumimos la *mulatidad* como una *emergencia*, tal y como concibe emergencia Pablo Navarro (2004) y más reciente Manuel Vivanco (2014), entonces su estudio obliga a una mirada *transdisciplinar*.

Los investigadores parecen estar de acuerdo en que la identidad es un fenómeno complejo, pues aparece implicado en múltiples disciplinas, a saber: filosófica (Paul Ricoeur, 2006), psicosociológico (Pujals, 2006), etnoantropológico (Leburthe-Tolra, P y Warnier, J. P.; 1998). El término que se aplica en estos casos es el transdisciplinar (Gissi, 2002), en tanto que el problema va de explorar el *quien soy* psicológico, a cuestionarse sobre las identidades colectivas (quienes somos nosotros), transitando desde lo micro a lo macrosocial. Por tanto la identidad aparece como objeto transversal cuyo abordaje supone una mirada no lineal ni causalista, sino transdisciplinar. Enrique Margery (2019), plantea que la transdisciplinariedad “surge como un intento de dar respuesta a problemas retorcidos... búsqueda de modelos de máxima

generalidad”². La teoría de la complejidad tiene ya ganado su espacio epistemológico con investigadores que van desde el filósofo Edgar Morin hasta el premio nobel de química, Ilya Prigogine. En el ámbito de las ciencias sociales, destaca Niklas Luhmann con su propuesta de la sociedad como sistema complejo *autopoyético*³.

Desde una perspectiva de la complejidad en las ciencias sociales, el doctor Pablo Navarro (2004), propone los *dispositivos sociales* como generadores de nuevas dimensiones en las sociedades humanas. El autor toma de la tradición foucaultiana el concepto de dispositivo (conjunto heterogéneo de discursos, leyes morales, instituciones, enunciados científicos y preposiciones filosóficas), como “estructura reticular” que al encontrar otra genera emergencias que representan el potencial de cambio de la *socialidad*. Estas emergencias dentro de un sistema reflexivo van a crear a su vez un *holograma social* en la consciencia del sujeto. Todo enmarcado en la tesis de Navarro sobre el papel de la mente humana en su capacidad de adecuarse y anticiparse a la mente del otro. Esta tesis es muy parecida a lo que Peter Fonagy ha bautizado como *mentalización*. La identidad entonces sería un imaginario, un holograma social que me permite la relación con el otro.

En nuestra historia, la identidad se torna problemática desde los inicios coloniales donde se origina un proceso hibridatorio que García Arévalo (1995) llama “mulatización”. Proceso que, por una serie de factores socio-económicos, siguió un curso vertiginoso hasta su establecimiento como mayoría étnica. Luego factores políticos, como la dictadura y sus intelectuales, impregnaron el imaginario colectivo con la ideología de la blanquitud. Mientras, por su lado, los intelectuales antitrujillistas enarbolan otra narrativa también

¹ Manuel Vivanco, citando a Goldstein, (2014) dice: “la emergencia se refiere al surgimiento de estructuras, patrones y propiedades nuevas y coherentes durante el proceso de auto organización en los sistemas complejos”. Nuestra socialidad como sistema complejo ha hecho emerger la mulatidad en medio de dos metafísicas: lo blanco y lo negro.

² Enrique Margery, *Complejidad, transdisciplinariedad y competencias*, (Madrid: Letrame, Grupo Editorial, 2019), 5.

³ Autopoyesis es un préstamo que toma este autor del biólogo Maturana, que se refiere a la propiedad de un sistema vivo que le permite mantenerse y renovarse regulando su composición y conservando sus límites, asumiendo la sociedad como sistema vivo.

monorracial, paradójicamente antirracista,⁴ donde se reivindica el origen negro. Aunque trabajos como los de Franklin Franco Pichardo se pueden considerar imprescindibles para visibilizar el papel del negro en la historia nacional, la oscilación del péndulo del negro al blanco deja pendiente la mira de su trayectoria.

LA PARADOJA DE LA IDENTIDAD

La paradoja propone una aproximación lógica con dos resultados que pueden ser contradictorios. José Saavedra (2017)⁵ plantea la paradoja como una *figura del pensamiento* con la cual trabajamos tendencias en aparente discordancia. También puede ser entendida como una *contradicción susceptible de ser demostrada*. El autor enfatiza la distinción entre la paradoja matemática y la semántica. En este sentido la paradoja semántica puede ser abordada como argumento o como desafío para explorar una posible demostración con doble pespunte. Esta cuestión entraña un tema lógico que, en el ámbito de la perspectiva social, supone la lógica de las relaciones de los fenómenos sociales.

En el caso de la identidad paradójica, se refiere al hecho de que el concepto *identitario* trae aparejado la idea de lo singular pero, al mismo tiempo, se ha conformado por un largo proceso de hibridación y

mezclas⁶. La identidad me sirve para dialogar con el otro, pero al mismo tiempo, para distanciarme del otro. Antonio Gómez, en su libro *Sí mismo como nadie*, afirma que el sujeto único e irreplicable es el estúpido perfecto. El sujeto para llegar a ser debe alejarse del individualismo. La relación dialógica con el otro permite ver la diferencia. Yo es el otro del otro, y de este modo se puede llegar ser sujeto. Si seguimos a Gómez, identidad-diversidad no se ponen, antes bien se complementan.

Que el infierno sean los otros nos plantea una situación de tensión con: *los otros somos nosotros*, cuando tenemos que lidiar con la realidad de los intercontactos y las incertidumbres que siempre nos propone el contacto. Máxime si ese otro nos presenta su propia cosmogonía, su lengua, su *weltanschauung*. Sin embargo, en esa misma realidad es donde se espera que logremos fundar el espacio de diálogo para que tanto uno como otro podamos ser. Ese *poder ser* identitario que se convierte en divisa social y al que todo grupo aspira, al menos en el plano del imaginario colectivo, se constituye en el potencial de cambio que es la "socialidad".

Cada relación de diálogo lleva siempre emparejado interinfluencias, trazos de ese decir matizado para la cultura de cada uno. Es así que la paradoja de la identidad no solo toca a la identidad individual que se forma por el proceso de asimilación del entorno cercano, sino también a las identidades colectivas que son dinámicas y que se *interinfluencian*. Para dialogar con el otro es necesario discutir la existencia de ese otro como diferencia con relación a mí, hay primero que resolver la cuestión de la identidad. Todo diálogo tiene como condición *sine qua non* el reconocimiento de la existencia de los dialogantes; esto es, para reconocer al otro debo reconocirme. Yo y otro del cual soy responsable somos precisamente diferentes⁷.

⁴ "Pero hay algo más grave: el negro, ya lo hemos dicho, se crea un racismo antirracista... De hecho, la negritud aparece como el momento débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad". Frantz Fanón, *Piel negra, mascara blanca*, (Madrid, Akal, 2009), 126.

⁵ Particularmente, más allá de sus consideraciones lógicas como gramaticales, las paradojas en las ciencias sociales encadenan la circulación de preguntas y hallazgos en torno a asuntos idóneos de controversia. El razonamiento paradójico es parte de las estrategias de expansión del saber que es utilizada en diversas líneas de pensamiento, como se desprende de lecturas de autores en diversos enfoques epistemológicos, como por ejemplo Walter Benjamin, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu, entre otros. Juan Saavedra, "La paradoja de la negación en la intervención social", *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, No, 59, págs. 211-220 (Chile, Septiembre de 2017).

⁶ Ver: Edward Said, *La paradoja de la identidad*, (Amazon, Editorial Bellaterra, 2000).

⁷ Levinas, en *Humanismo del otro hombre*, me confronta con esta situación de vulnerabilidad de la identidad, este alterarse con relación al otro. "La vulnerabilidad es la obsesión por el otro". Ese otro que al caer bajo mi responsabilidad desborda mis decisiones y genera una

IDENTIDAD: BLANQUIDAD/NEGRIDAD

En una mesa de discusión sobre identidad y alteridad, realizada en 1990, en la Casa de la Cultura Universitaria, tuve el honor de compartir con D. Francisco Henríquez, eminente historiador dominicano, y Alejandro Peguero, entonces joven investigador del Museo del Hombre Dominicano. El profesor Henríquez planteaba cómo los acontecimientos más importantes de la historia americana habían ocurrido en el Caribe, a saber: el “Descubrimiento de América”, el nacimiento de una nación de negros libertos y la Revolución Socialista cubana. Por su lado, Alejandro Peguero proponía, en clave antropológica, las correspondencias culturales entre dos naciones que comparten una isla: República Dominicana y Haití. Estas dos posturas en un seminario sobre identidad tienen en común la cuestión del *intercontacto* y la *hibridación* como factores transformadores de la realidad histórica.

Intercontacto e hibridación son conceptos que nos plantean que, más acá de la identidad, debe operar una unidad del sistema para hacer posible el sentido de pertenencia, y de allí la existencia del otro (la mirada distal), la existencia en el otro (la mirada proximal), la existencia contra el otro (la mirada desde el conflicto). A la propuesta lineal estructuralista le oponemos la perspectiva compleja de la *limitación inmanente*⁸. Es decir, el simple

forma de “alienación de mi identidad”.

⁸ Con relación a la limitación inmanente, la complejidad interna de los elementos de un sistema no pueden explicarse como consecuencia de su interacción lineal con elementos de otro sistema. Cfr: José Mardones (2001).

El lingüista estructuralista, Emil Benveniste, propone que *yo existe con relación a un tú*. El yo debe existir para poder relacionarse con un tú, sin embargo, esa existencia se reconoce en el acto de relacionarse. No me reconozco sino en mí mismo, pero para ello necesito al otro como diferencia. Esta afirmación encuentra base en lo que una cierta sociología llama autorreferencialidad (ver: Niklas Luhmann, 2010) y que asumo en este contexto como la necesidad de una serie de operaciones sociales e históricas referidas a un sistema social, necesaria para la construcción de una identidad. La distinción entre el sistema social y su entorno implica el necesario proceso de comunicación, lo que entraña la ya referida paradoja que ahora referiremos entre el sistema (yo) y su entorno (otro).

contacto no produce la emergencia de un sistema complejo. La unidad cultural, lingüística, conductual se autocondiciona y es dinámica.⁹

Esa linealidad como abordaje condujo a la publicación de una obra ingenua cuyo título es ya un absurdo: *Sin haitianidad no hay dominicanidad*¹⁰. El autor asume la hibridación sesgada, absoluta: la existencia de la dominicanidad es resultado mecánico del contacto con Haití. Afirma que la herencia de Haití permea todos los aspectos de la materialidad dominicana, lo que colocaría a un grupo social como pasivo receptor del grupo “generador”. Ese vector lineal sería lógico en un sistema simple. La “mortaja hispánica” planteada por el autor como metáfora, permite, por simetría inversa, que pueda ser aplicada a su propio discurso sesgado, como “mortaja haitiana”.

Todo esto desemboca en una pugna entre la *blanquidad* y la *negritud*. Es decir, se están asumiendo errores metodológicos para abordar la complejidad de la identidad dominicana, entre ellos, el error metonímico donde se toman los efectos como causas. Asumir el *intercontacto* entre dos naciones como efecto del otro proximal, cuya *cesura* es resultado de factores históricos como los tratados coloniales e imperiales, y considerarlo causa de la formación *identitaria* de una de esas naciones, implica una “ingenuidad sociológica”. La práctica de esos discursantes no ha encontrado validación de sus relatos más allá de la influencia recíproca que genera todo *contacto*.

“Qué quiere el hombre negro”, se pregunta Franz Fanon, en su obra *Piel negra, máscaras blancas*, y se responde diciendo: “hay que liberar al hombre de color de sí mismo”¹¹. Porque “el que adora a los negros está tan enfermo como el que los abomina”. Si asumimos ese discurso en el contexto que debaten libros como el de Diógenes Abreu (op. cit), cabría decir que hay que liberar

⁹ Ver: José M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona: Anthropos, 2012.

¹⁰ Dio-Genes Abreu, *Sin haitianidad no hay dominicanidad*, (Santo Domingo: Editora Nacional, 2014), 263.

¹¹ Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, (Madrid: Editorial Akal, 2009), 42.

al dominicano de sí mismo. Andrés L. Mateo en *Mito y Cultura en la Era de Trujillo*, plantea que la “ideología” trujillista “absolutiza la búsqueda de una diferencia con Haití”¹² en la pretendida hispanidad del pueblo dominicano. La misma moneda reduccionista se plantea hoy en democracia con el absolutismo de la “herencia haitiana”. Un sistema histórico-social con un devenir complejo de redes étnicas, sociales, económicas, con bifurcaciones y bucles; un organismo vivo y autopoyético que está produciendo y produciéndose en permanentes emergencias, no es ni puede ser el resultado o consecuencia de un único intercontacto.¹³

Todo diálogo implica reciprocidad y respeto de los límites que se nos imponen como historia de los sistemas dialogantes, autoorganizados: cultura o estado-nación. La relación, afirma Levinas (2010), no implica la anulación del otro, pero tampoco la *supresión de la mismidad en el otro*. Si ocurriera una de estas dos formas de anulación, el diálogo sería imposible. En ese solipsismo la palabra sería un eco inútil de la soledad. Exploremos los factores cualitativos de la identidad, averigüemos qué nos hace ser y nos habilita para relacionarnos. Se establece como condición para esto la comunicación-relación-existencia. Se propone el neologismo de autoapropiación. La autoapropiación como un saberse; identificarte en el imaginario donde te presentas y representas ante los otros. Presentarse-representarse es haber asumido los elementos imaginarios y simbólicos que nos dotan de sentido.

La relación antes que anulación implica afirmación del otro: “La identidad del individuo no consiste en ser parecido a sí mismo y en dejarse identificar desde afuera por el índice que lo señala, sino en ser él mismo —ser en sí mismo—,

en identificarse desde el interior”¹⁴. Parafraseando esta cita de Levinas, podríamos asumir que identificarse como grupo tampoco implica una mirada al espejo donde el imaginario nos homologue, sino que en nuestra diversidad y en nuestra historia podemos encontrar los elementos de sentido de pertenencia, en nuestra cultura y valores se va conformando un ser colectivo con el cual identificarnos, más allá de una figura autorizada por la mirada postcolonial que nos propone la mirada maniquea blanquidad-negritud, asumir la mulatidad.

EPÍLOGO

“Una mañana, tras un sueño tranquilo, Gregorio Samsa se despertó convertido en un monstruoso insecto”. Así empieza *Metamorfosis*, la pieza maestra de la narrativa kafkiana. Lo siniestro, lo Unheimlich, eso que debió permanecer oculto y ha salido a la luz, es repulsión/expulsión de algo que no queremos que esté en nosotros. *Metamorfosis* nos impacta porque no queremos levantarnos una mañana, y vernos transformados en algo que no somos, toparnos con una consciencia *afuera* de lo que hasta ese momento había sido la Gestalt de nosotros mismos, la completud de nuestra imagen, nuestro imaginario.

El problema que abre espacio a la *blanquidad* como prejuicio ha sido el riesgo de la metamorfosis. No es un problema de la innegable semejanza, por ejemplo racial entre dos naciones siamesas,

¹² Andrés L. Mateo, *Mito y Cultura en la Era de Trujillo*, (Santo Domingo: Editora Manatí, 2004).

¹³ “Un hombre colonizado no podría parir una colonia de la colonia. El negro esclavizado por su imaginario de inferioridad no podría si no enfrentarse en su frenesí de ser con otro “Lo que suele llamarse el alma negra es un artefacto del blanco”. Cfr: Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, (Buenos Aires: Editora Manantial, 2002).

¹⁴ Emmanuel Levinas, (2011), citado por María Soledad Ale, *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2016). Libro digital PDF.

La identidad tanto individual como de grupo “consiste en la diferenciación que el individuo es capaz de establecer entre él y los otros. La identidad como fenómeno humano en la perspectiva psicosocial abordada por Josefina Zaiter (2001) se centra en la identidad social, aunque otras subespecialidades, como la psicología de la personalidad, abordan el asunto desde la perspectiva de la identidad individual. Así se considera que lo social determina lo personal al afirmar que el individuo se integra en tanto que es el contexto social el que va a dar sentido a la personalidad.

sino de una diferencia expulsada de nuestra consciencia, un miedo al fantasma que respira a nuestra espalda. El rechazo de la *haitianización* no es un prejuicio de falsa superioridad, es un horror por lo próximo y cercano, por la pérdida. Una pérdida de algo que aún no poseemos, algo en construcción desde la fundación del estado nación; algo confuso (*español nació, en la tarde francés y en la noche etíope*), pero que aun así nos permite saber identificar lo que no somos.

Cuando vemos crecer el musgo de la pobreza y la desigualdad pensamos que llegará hasta nuestras puertas. Que despertaremos ante la desertificación, la destrucción ecológica, el hambre, en fin, la agudización de una metamorfosis cuyas dimensiones trascienden el simple problema fronterizo de dos estados naciones pobres. Pero la alienación, el pensamiento colonial hace pensar que la otra metamorfosis es menos Unheimlich. Volvemos a la oscilación, nuestra *seidad* no es ni este ni aquel punto del péndulo. No soy el blanco colonial, pero tampoco mi identidad se funda en una haitianidad.

¿Es posible pensar en el otro desde la desidentidad, con un rostro desdibujado, oculto, anónimo? En la medida en que me identifico es siniestro pensar la pérdida. Hay que hacer ese viaje que Ricouer (2009) propone del sí-mismo a la ipseidad. Es una afirmación aceptada que la *ipseidad* pertenece al mundo de las representaciones. Esto desemboca en dos vertientes: por un lado la necesidad de representarme en algo o desde algo. En segundo lugar, en la medida en que me represento en algo, ese algo será entonces un *afuera de mí*, y en mí es solo una construcción imaginaria. Salta a la vista que para poder relacionarnos, y conformar una estructura compleja llamada sociedad, es necesario contar con elementos comunes que nos aproximen y cohesionen. La lengua, por ejemplo, nos permite el flujo de información y conocimiento en una lengua-cultura dada, pero también impone unos bordes con relación al otro. Cuando nos referimos a nosotros como una entidad particular, la identidad, por lo menos en términos de sentidos, va a depender

de con quién o con qué nos diferenciamos, qué *es* con relación a lo que no *es*. Sería, tomando este axioma prestado, el modo de distinguirme con relación a lo que no soy. La identidad dominicana no está hecha de pedazos de la herencia de los esclavizados, tampoco de las dádivas culturales del colonizador. Los múltiples encuentros y choques (lo proximal, lo distal y el conflicto) han dado como resultado configuraciones distintas a los sistemas que colisionaron. Además, como organismo vivo, esa identidad sigue configurándose, autoorganizándose en relación dinámica con otros sistemas.

La imagen no me devuelve quien soy, más bien construyo con esa imagen una idea de quién soy (holograma). Los grupos dominantes tratan de imponer una imagen en donde todos venimos a mirarnos, y eso es alienación de la identidad. Ese primer estadio se multiplica, luego se “enriquece” con discursos e ideologías y manipulación de la historia, que condicionan los modos de ver: Espejos parlantes, nos van diciendo en los discursos oficiales, la política, la escuela, la publicidad, la imagen que tienen de nosotros, y en su decir se/me identifican, recojo fragmentos de esas “identificaciones” y paso a la enfermedad de la *alienación de la identidad*.

La *blanquidad* entre nosotros dominó el imaginario colectivo y nos hizo celebrar el día de la raza y leer las “novelas” históricas de Bernardo Pichardo. La *blanquidad* entre nosotros fue parte de un proyecto de la *ideología trujillista*. Aunque Andrés L. Mateo caricaturiza el término, si nos acercamos al texto *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, afirma Althusser que todos los aparatos del Estado operan desde la ideología y la represión, y si echamos una mirada a los años de la dictadura, observaremos que la sofisticación de su aparato represor, así como la organización de los aparatos ideológicos, validan analizarla como *ideología trujillista*. En ese marco sus intelectuales (b. g. Manuel Arturo Peña Batlle) teorizaron la *blanquidad* que rápidamente se divulgó a través de los aparatos del Estado, en especial el recién modificado modelo escolar.

Luego topamos con la semejanza. Algunos datos se nos presentan similares y entonces construimos conceptos para agrupar los elementos de esas semejanzas. Factores de índole histórico y económico, territorial, de etnia, nación, sociedad, se estudian para designar singularidades y rasgos comunes. Pero la semejanza entraña en sí misma la paradoja de la diferencia. Solo puedo ser semejante si soy distinto. Es ahí en donde esta hipótesis se fundamenta. Dialogan las semejanzas, acuerdan políticas las semejanzas, interactúan las semejanzas. Pero cada una debe mantener su identidad.

Desde esta mirada lineal y en oposición al discurso dominante y a la *blanquidad*, se ha construido un nuevo discurso: el de “lo negro como conciencia nacional”. Franklin Franco, mucho antes que Diógenes Abreu, concluye en uno de sus ensayos que hoy permite la emergencia de una conciencia social como base psicológica e ideológica del pueblo¹⁵ (sic). Es decir, que la presencia de la primera nación de negros libertos haría emerger la conciencia nacional de los negros dominicanos. Afirmación que muestra más simpatía que aproximación de análisis psicosocial de estos pueblos.

La semejanza entre dominicanos y haitianos, los puntos de convergencia, la proximidad geográfica, etc., es una ínfima parte de la necesaria mirada holística que debe incluir las diferencias históricas, la lengua, la interacción social, etc. Haití no solo se funda contra el ejército napoleónico, sino que también surgió de luchas internas raciales de negros contra reductos blancos e incluso contra mulatos. Esto no ocurrió en República Dominicana, lo que permitió la emergencia del mulato y la constitución de un imaginario que hemos denominado *mulatidad*.

Médar Serrata, basado en el poema “Yelidá”, asume que el mulato deviene *espacio de negociación* entre las etnias que en el escenario nacional serían blancos (blanquidad) y negro (negritud) donde juegan, conjugan la lengua y los valores culturales emergentes más allá del simple sincretismo. Asumiendo lo que plantea Hernández Franco, la

síntesis del *alma antillana*, la identidad emergente la (mulatidad) constituye un desafío al discurso dominante, pero también al discurso “progresista”. Paradoja entre lo negro y lo blanco que no es ninguna de ellos. Serrata plantea que la síntesis de la mulatidad no se limita a un simple mestizaje lingüístico, sino que surge de la fertilización mutua de elementos procedentes de paradigmas distintos, epistemología y gnosis”. Médar afirma que “el mulato piensa”. Nos preguntamos si el mulato se piensa.

La discusión sobre la identidad ha estado restringida a dos miradas lineales. Por un lado los discursos colonialistas que han reivindicado la hispanidad en una toma de distancia contra el “mal” de la haitianización. Y la otra mirada de la negritud, que alcanza su momento más absurdo en la subordinación de una identidad por la presencia de otra; un constructo social, un imaginario reducido al mecánico “comensalismo histórico”. La mulatidad, entonces, parece ser una lectura más cercana al complejo paradigma de la identidad en las Antillas, ex colonias españolas, abriendo la posibilidad de ver la identidad como resultado emergente entre la presencia histórica colonial, los esclavizados y, en nuestro caso, la vecindad. Esta emergencia no es la convivencia simbólica y mecánica de elementos con ciertas clases de relaciones (los santos de la religiosidad popular como imágenes blancas con nombres negros), sino más bien, la fundación de una cosmogonía singular, diferente a los orígenes de donde emerge. Es lo que Pablo Navarro (2004) llama nuevas realidades.

Construir en el proceso de socialización, identidad, ir al espejo propio y asumir la imagen que nos devuelve como un yo, para un día cualquiera no despertar patas arriba en estertores y solo pensar en volver a dormir para despertar de nuevo siendo uno mismo. En la metamorfosis hay una fragmentación entre singularidad y mismidad. Lo Unheimlich es la pérdida de lo familiar, de aquello en donde te has identificado. Porque ya lo sabemos, solo no eres nadie, pero eres (ídem) si te identificas (ipse). Estamos en esa encrucijada donde desde afuera nos urgen para que sepamos quiénes somos

¹⁵ Franklin Franco, *Sobre racismo y antihaitianismo*, (Santo Domingo: Sociedad Editorial, 2003), 27.

y construyamos identidad imprescindible para hablar, el habla del marginado, diría Spivack.

En fin, la identidad social como adscripción a unos valores no solo territoriales sino étnicos y culturales supone unas tensiones con la diferencia y al mismo tiempo, se construye en ese flujo constante de diálogo. El elemento fronterizo es la materialización de esa paradoja: una línea territorial que me distancia y, al mismo tiempo, es un lugar de intercambio, un topos que recuerda la historia de contradicciones, pero también nos enfrenta a la apropiación recíproca de unos símbolos. Esa apropiación se dará en una lengua y en otra. Basta cruzar el Masacre para que dichos símbolos, signos y síntomas sean radicalmente otros. En la entropía del “todos iguales” emerge la identidad como dinámica autoorganizada¹⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, Dio-genes. *Sin haitianidad no hay dominicanidad, Cartografía de una identidad que se bifurca*, Santo Domingo: Editora Nacional, 2015.
- Ale, María Soledad. *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2016. Libro digital PDF.
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- Andújar, Carlos. *Identidad Nacional, religiosidad popular y otros escritos*. Santo Domingo: Editorial Cole, 1999.
- Baba, Homi. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2002.
- Benveniste, Émile. *Problemas de Lingüística General*, México: Siglo XXI Editores, Decimoquinta edición, 2004.
- Fanon, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- Fonagy, Peter, et al. *Affect regulation, metalization, and the development of the self*, New York: Other press. 2005.
- Franco, Franklin. *Sobre racismo y antihaitianismo*, Santo Domingo: Sociedad Editorial, 2003.
- _____. *Los negros y la consciencia nacional*. (En: *Antología del pensamiento crítico dominicano*; Editores; Matías Bosch y Quisqueya Lora, PDF. Clacso. 2016). 499-506.
- García Arévalo, “Manuel A. Orígenes del mestizaje y de la mulatización en Santo Domingo”. *Aula, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, UNPHU, No. 3-4, agosto-diciembre de 1995.
- Gissi, Jorge, *Psicología e identidad latinoamericana*, Santiago: Universidad Católica de Chile, 2002.
- Gómez Ramos, Antonio. *El sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*, Madrid: Libros de la Catarata, 2015.
- Laburthe Tolra, P. y Warmer, J. P. *Etnología y antropología*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca/España: Ediciones Salamanca, 2011.
- Luhmann, Niklas. *Organización y decisión*, México: Herder Editorial, 2010.
- Mardones, J. M. y N. Ursúa. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales, materiales para una fundamentación científica*, Barcelona: Editorial Fontamara, 2001.
- Margery Bertoglia, Enrique. *Complejidad, transdisciplinariedad y competencias*, Letrame, Grupo Editorial, 2019.
- Navarro, Pablo. *Las dos fuentes de la complejidad social humana*, México: Centro de Investigación Interdisciplinar, UNAM, 2004.
- Pujals, Margot. *La identidad (el self)*. En *Introducción a la psicología social*. (Tomás Ibáñez García, coordinador). Cataluña, Editorial UOC, 2004.
- Ricouer, Paul. *El sí mismo como otro*, México: Editorial Siglo XXI, 2006.
- Saavedra, J. *La paradoja de la negación en la intervención social*. *Cinta de Moebio, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, No, 59, págs. 211-220, Chile, Septiembre de 2017. Edición electrónica.
- Said, Edward. *La paradoja de la identidad*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2017.
- Serrata, Médar. . *La multatidad como espectáculo*. Michigan: Grand Valley States University. S/F.
- _____. *Estrategias para entrar y salir de la mulatidad, el concepto de poesía mulata en Fernando Ortiz y Tomás Hernández Franco*, Cultura, Diversidad y Diálogo, Michigan: Grand Valley State University 2009.
- Vivanco, Manuel. “Emergencia. Concepto y método”, *Revista Cinta de Moebio* No. 49. Santiago de Chile. Edición electrónica. 2014.
- Záiter Mejía, Alba Josefina. *La identidad social y nacional en dominicana: un análisis psicosocial*, Santo Domingo: Editora Taller, 2001.

¹⁶ Pablo Navarro, *Las dos fuentes*.