



## Una distopía terrorista para el conflicto dominico-haitiano: *El día de todos*, de Juan Carlos Mieses

Gonzalo Martín de Marcos<sup>1</sup>

**Resumen.** *El día de todos* (2014) es una novela distópica escrita por el dominicano Juan Carlos Mieses. En la historia, Haití y la República Dominicana se abocan a un choque apocalíptico. Un acto terrorista cruento de un líder mesiánico es el detonante. El conflicto dominico-haitiano se trata en la figura de personajes de una y otra nación. La relación con el *otro*—según el enfoque de Tzvetan Todorov—y el esencial nihilismo de todo terrorismo—tal como lo argumenta André Glucksmann—sirven para estudiar una ficción que no asume un compromiso explícito con uno u otro lado, sino que deriva la reflexión sobre el problema al plano de la figuración literaria.

**Palabras clave:** conflicto dominico-haitiano; Juan Carlos Mieses; distopía; terrorismo; *otro*.

### [en] A Terrorist Dystopia for the Dominican-Haitian Conflict: *El día de todos*, by Juan Carlos Mieses

**Abstract.** *El día de todos* (2014) is a dystopic novel written by the Dominican Juan Carlos Mieses. In the plot, Haiti and the Dominican Republic head toward an apocalyptic clash. A bloody terrorist act by a messianic leader is the trigger. The Dominican-Haitian conflict is dealt with through the figures of the characters from each nation. The relation with *the other*—according to the approach by Tzvetan Todorov—and the crucial nihilism of all terrorism—as was claimed by André Glucksmann—serve to study a work of fiction that does not assume an explicit commitment to one side or the other, but rather takes the deliberation of the problem to the level of literary imaginings.

**Keywords:** Dominican-Haitian Conflict; Juan Carlos Mieses; dystopia; terrorism; *the other*.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Mieses y su obra. 3. Claves del conflicto dominico-haitiano. 4. Una proyección distópica, una proyección histórica: la amenaza del otro. 5. Terrorismo: un nuevo paradigma para la distopía. 6. Epílogo.

**Cómo citar:** Martín de Marcos, G. (2017) Una distopía terrorista para el conflicto dominico-haitiano: *El día de todos*, de Juan Carlos Mieses, en *Anales de Literatura Hispanoamericana* 46, 281-296.

## 1. Introducción

*El día de todos* (2014), del novelista dominicano Juan Carlos Mieses, es una novela distópica. Un antiguo sacerdote haitiano se transforma en el líder de un

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, República Dominicana.  
E-mail: g.martin@ce.pucmm.edu.do

movimiento religioso y social que pretende, por medios terroristas, la unificación de la Española, la fusión de Haití y la República Dominicana en un solo territorio.

La novela discurre sobre el temor al *otro* y sobre el terrorismo. El *otro* es una fuente de turbación de la estabilidad del yo, y, consecuentemente, de la identidad de todo un pueblo. La amenaza del *otro*, aparte de explicar —como argumenta Stvetan Todorov— las relaciones de colonialismo en América, ha quedado enquistada en la historia de la isla; además, en el texto funciona como base conceptual para la distopía. En segundo lugar, el terrorismo actúa como fuente de la violencia que toda distopía necesita, y también como paradigma del horror contemporáneo. El terrorismo se ha convertido —en el mundo occidental— en el nuevo mito para el apocalipsis. Señala André Glucksmann que la amenaza terrorista es sólo la apariencia proteica del *mal*, tras la cual se agazapa una inequívoca pulsión nihilista. La relación entre ambos temas pivota sobre el hecho de que el terrorismo es una de las formas perversas de anular al *otro*.

A diferencia de las clásicas novelas futuristas, no hay ciencia ficción ni fantasía en la novela, y el tiempo en el que transcurre la acción se asemeja a la realidad de principios del siglo XXI. El autor trabaja con un presente posible pero indeseado, próximo y verosímil, en el que los dos pueblos que habitan una misma isla se enfrentan en un conflicto sangriento. La novela está construida según dos moldes narrativos: la distopía y la ficción histórica. Más allá de los hechos reales, el texto consigue gran parte de su realismo gracias a la segunda trama, que sirve de soporte a la primera.

Juan Carlos Mieses trata el origen de un nuevo estallido entre los dos países a partir de una anécdota criminal, pero en el fondo del conflicto yace toda una pléyade de relaciones éticas, que el autor aborda por medio de funciones literarias.

## 2. Mieses y su obra

Juan Carlos Mieses es un escritor dominicano nacido en Santa Cruz del Seybo en 1947. Se licenció en Letras Modernas en la Universidad de Toulouse-le Mirail, Francia. Ha vivido y viajado por distintos países de África, Asia, Europa y América. Su obra literaria se centra sobre todo en la poesía, caracterizada por un lirismo acendrado y un esmerado trabajo formal. Desde *Urbi et Orbi*, su primer poemario, hasta *Apocryphus*, construye un universo irreductible: “[e]s un tributo a la naturaleza, la memoria, los sentidos, el ser, la conciencia, la idiosincrasia nacional” (Alcántara Almánzar 16). Deben destacarse, entre otros, *Flagellum Dei*, un poema épico-lírico sobre Atila, rey de los hunos; o *Gaia*, una rapsodia inspirada en el poeta sueco Erik Lindegren, que explora una suerte de panteísmo cósmico, en que el hombre trasciende la tierra y se funde con el universo. Su poesía ha sido reconocida por el Premio Siboney (1985 y 1987), el Premio Pedro Henríquez Ureña (1991) y el Premio Internacional Nicolás Guillén de Poesía Caribeña (2001). Además, es autor de dos novelas, *El día de todos* (2009), objeto de estudio de este artículo, y *Las palomas de la guerra* (2010), ambientado en la Revolución de abril de 1965. Con el libro de ensayo *Apología de las palabras* (2012) obtuvo el Premio Anual de Ensayo Literario (2013).

*El día de todos* es una narración distópica que trata un posible estallido del conflicto dominico-haitiano. Jean Pierre, una suerte de mesías político haitiano (transfigurado en Papá Yoyó), dirige una acción terrorista contra la Basílica de Higüey, que alberga la Virgen de la Altagracia, de enorme valor simbólico en la República Dominicana. La operación está diseñada para que nadie salga vivo del templo. Dos mujeres y un hombre ejecutan la operación con implacable precisión. Los rehenes son también haitianos, voluntarios persuadidos. Al mismo tiempo, Jean Pierre excita en su pueblo el deseo de avanzar hacia la tierra de promisión, el lado este de la isla. El discurso sigue una trayectoria pendular, oscilando entre mundo mágico del Vudú haitiano y la perspectiva realista de la República Dominicana; y también una trayectoria fragmentaria, con frecuentes saltos en el tiempo y en el espacio. La multiplicidad de voces —muchas veces sin turnos explícitos— configura un personaje colectivo, reflejo de la intención del autor de reflexionar sobre las relaciones entre dos pueblos, dos culturas. Aunque el plan de Jean Pierre falla en algunos puntos, logra que la tensión *in crescendo* aboque a los dos países hacia un final previsiblemente trágico y apocalíptico, en el que la frontera es escenario de un encuentro sangriento entre el ejército dominicano y las muchedumbres haitianas instigadas por su líder.

### 3. Claves del conflicto dominico-haitiano

La Española está ocupada por dos países, una anomalía mundial repetida en pocos casos (véase Irlanda, aunque con sustanciales diferencias). A comienzos de la Colonia española, en el siglo XVII, el gobernador Osorio ordenó despoblaciones en el norte y el oeste de la isla. Este vacío fue aprovechado primero por los piratas y después por los franceses de la Isla de la Tortuga, que fundaron una colonia. Este fue el comienzo de la separación de la isla en un tercio francés, al oeste, y dos tercios españoles, al este.

La historia del conflicto se entiende, en primer lugar, por hechos históricos muy concretos, y, en segundo lugar, por diferencias culturales.

A comienzos del siglo XIX, Haití era una de las colonias más ricas del Imperio francés. Cuando se independizó, en 1809, se convirtió en una de las repúblicas más poderosas de Latinoamérica, tanto a nivel económico como militar: “El ejército haitiano había derrotado al ejército francés y al ejército inglés, las fuerzas más poderosas de la tierra” (Franco Pichardo 1997: 60). En 1822, Haití invadió el lado este de la Isla. El dominio duró veintidós años. En este tiempo, la reconversión del sistema legal de tenencia de las tierras, que lesionó a los grandes propietarios criollos, las imposiciones fiscales para que toda la isla pagara la deuda que Haití había contraído con Francia —condición para el reconocimiento de la independencia de su antigua colonia—, amén de otros factores, crearon un creciente rechazo a la ocupación (Moya Pons 1981: 225-54). Los dominicanos lograron su independencia en 1844, pero el ejército haitiano intentó recuperar varias veces su proyecto de una *isla única e indivisible*. Los problemas internos de la parte occidental de la isla y el espíritu nacionalista que aglutinó a los dominicanos, en la oriental, lo hicieron, sin embargo, fracasar. Este período quedó marcado indeleblemente en el imaginario colectivo, y las dos décadas siguientes —

hasta que Haití reconoció a la República Dominicana— dio lugar a “[t]odo un conjunto de elucubraciones ideológicas<sup>2</sup> que dieron fundamento al antihaitianismo dominicano y, asimismo, al antidominicanismo haitiano (Franco Pichardo 1997: 68).

El segundo hecho histórico relevante en el conflicto fue la masacre ordenada por Rafael Leónidas Trujillo, dictador de la República Dominicana entre 1930 y 1961. Es preciso recordar que Estados Unidos había invadido la República Dominicana en 1916, y Haití en 1917. En el contexto internacional de la primera guerra mundial, estas ocupaciones tenían, por un lado, un sentido geoestratégico, y, por otro, un sentido económico: el control de la industria azucarera. En la República Dominicana, “El país rechazaba a los haitianos, pero la industria azucarera, en manos extranjeras, la necesitaba [por ser más barata]” (Cuello 1985: 22). Es decir, que Estados Unidos fomentaba la inmigración de haitianos. Cuando los americanos se fueron, comenzó un proceso de blindaje racial de la República Dominicana, que pretendía *blanquearse*, a partir de una ideología racista de hispanismo blanco católico. En este contexto, Trujillo ordenó una matanza —no queda claro si especificando o no el grado de crueldad— que acabó con la vida de más de 5000 haitianos entre septiembre y octubre de 1937 (Inoa 2013: 623).

Aparte de los hechos históricos, no pueden soslayarse las diferencias entre las dos naciones. Racialmente similares (mayoría de negros, mayoría de mulatos), estas diferencias son más bien culturales. Haití es bilingüe —francés y creole—, mientras que en la República dominicana se habla sólo español. Por otra parte, los esclavos del lado haitiano —mucho más numerosos— no vivían más de siete u ocho años, lo que obligaba a traer nuevos africanos, mientras que los negros dominicanos sufrían una esclavitud más liviana. Así, en Haití se renovaba constantemente la relación con el origen africano, y en la República Dominicana se produjo un proceso de transculturación hacia el hispanismo (Henríquez Grateraux 1994: 1-3).

En general, la relación domínico-haitiana está tarada por prejuicios raciales que abren un abismo artificial entre el negro del oeste y el mulato del este: “Sí, soy negro, pero negro blanco”, escuchó Sumner Welles a un dominicano; marcada asimismo por el fantasma histórico de un desbordamiento demográfico de Haití en la República Dominicana: el primero alberga en un tercio de la isla el doble de población que los dominicanos en sus dos tercios del territorio. Y marcada asimismo, a partir de los años 40 y hasta el siglo XXI, por una inversión de las tornas, cuando se generó un desequilibrio real entre el depauperado Haití y la floreciente República Dominicana.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Véase, para el papel de los intelectuales en la creación del sentimiento antihaitiano, San Miguel (1997) y Fornerín (2013).

<sup>3</sup> Las relaciones domínico-haitianas deben entenderse en dos planos: el de las relaciones oficiales, que parte desde la época colonial; y el de las relaciones históricas de las masas populares. Pues bien, el pueblo asimiló de las oligarquías conflictivas que no eran suyos, y en ello influyeron mucho los intelectuales conservadores adictos al poder (Franco Pichardo 1997: 67).

#### 4. Una proyección distópica, una proyección histórica: la amenaza del otro

La distopía —ficción que se basa en la elaboración de futuros mundos indeseados, *idealmente* malos— constituye un recurso para la reflexión. Así, Cardoso Hilário señala que con la distopía “[t]rata-se de pensar o *social* a partir da literatura” (Cardoso Hilario 2013: 204). De igual forma lo entiende Galán Rodríguez: “[e]l propósito de las distopías es advertir didácticamente de un futuro apocalíptico [...] que amenaza con anular al individuo, pero que puede ser corregido tanto en el espacio ficticio de la novela como en el presente real del autor” (Galán Rodríguez 2007: 116). No obstante, la especulación narrativa sigue un sesgo indirecto, a diferencia de la filosofía, y la distopía nace sin la carga reflexiva que ha ido adquiriendo: “Los primeros utopistas [...] no fueron «pensadores utópicos», fabuladores de utopía” (Núñez Ladeveze 1986: 112). Por eso, aunque no debe inflarse la carga filosófica de las distopías literarias, la relación entre Haití y la República Dominicana acredita pensar en *El día de todos* como texto reflexivo: la novela logra advertir de lo que verosimilmente puede ocurrir, porque la historia de la relación entre los dos países lo avala. Y la elección de la trama distópica es adecuada, porque la verosimilitud está en el examen de las distopías desde su origen.

En 1868, John Stuart Mill, en su discurso ante la Cámara de los Comunes, afirmó: “It is, perhaps, too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians, or caco-topians. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable” (Aldridge 1984: 8). Es decir, que ni la utopía ni la distopía le parecían factibles; así, del mismo modo que no podía confiarse en la utopía, tampoco debían atemorizar las distopías. Clave de la verosimilitud está en el manejo del tiempo. Dice Martorell que la distopía presenta una situación en la que se impone el “presentismo” (Martorell 2012: 278), pues niega el pasado y sabe que el futuro traerá tarde o temprano su disolución. Asimismo sucede con la utopía, que no sólo se radica en un no-lugar, sino en una isla de tiempo, en un vago futuro impreciso. Para López Kéller, sin embargo, utopía y distopía poseen dinámicas distintas en su relación con el presente. Las utopías son perfectas, estáticas y ubicadas en el fin de la Historia (López Keller 1991: 12), mientras que la distopía “[e]stá mucho más anclada en el presente que la utopía” (López Keller 1991: 15). La causa es que la utopía se elabora a partir de un principio moral o racional, mientras que la segunda es una extrapolación del presente (López Keller 1991: 15). La distopía, según esta autora, es más verosímil porque proyecta el presente, o incluso el pasado, en una de sus posibles direcciones, y no lo erige a partir de preconcepciones.

No obstante, para comprender la factibilidad de las distopías novelescas ha de prestarse atención prioritaria a su naturaleza literaria. De hecho, la verosimilitud depende del subgénero novelesco al que se adscriba. Dice Kurt Spang que la esencia de la novela histórica es el tiempo, y todos los géneros limítrofes —autobiografía, epopeya— comparten con ella esta misma preocupación. Entre estos, menciona la *novela de actualidad*, que tematiza “[l]a actualidad contemporánea a la creación de la novela” (Spang 1993: 69); y la novela de *ciencia ficción*, que “[s]e aleja de nuestro ámbito dado que su tiempo es el futuro, una

historia por venir, todavía no acontecida, especulativa” (Spang 1993: 70). La novela de Mieses constituye lo que podría llamarse una *ficción histórica de futuro*, que desarrolla, de manera factible y verosímil, presentes (y pasadas) circunstancias sociales y políticas. Si es posible abordar una historia de presente, como hace la novela de actualidad, también existe la posibilidad paradójica de hacerlo con una historia de futuro. La diferencia con la ciencia ficción, base tradicional de muchas distopías clásicas (1984, *La guerra de los mundos*), es que aquellas jugaban con leyes físicas no humanas, lo cual acentúa su carácter especulativo, mientras que la proyección histórica de *El día de todos* trabaja con el desarrollo de hechos históricos acontecidos —en un plano no fantástico—, y los proyecta en un futuro que pretende mantener inalterado el realismo de aquellos hechos de los que deriva. Son los hechos los que se inventan, sin diferenciar su estatus ontológico, para crear un encadenamiento histórico verosímil. De esta forma, la distopía obtiene su verosimilitud del subgénero histórico que le sirve de substrato.

Por eso, cualquier disquisición de este tipo quedaría incompleta sin una consideración del molde narrativo en que se inserta la distopía. Las referencias históricas en la novela así lo confirman. El ejemplo más claro se halla bien avanzada la historia, cuando la cúpula militar dominicana —en pleno gabinete de crisis— *comprueba*, en el relato de un estratega, que la verosimilitud de la distopía radica en su devenir histórico. Mediante un sencillo pero eficaz diagrama de colores, repasa la relación entre los dos países desde 1492 hasta la actualidad, con un alto significado: “A partir del siglo XIX la parte roja avanzó hacia el Este y cubrió toda la isla: la ocupación haitiana” (Mieses 2014: 135). La evolución de los acontecimientos abocará a una disolución nacional: “Al final, los puntos rojos y azules se mezclaron creando un color violeta [...] La patria nunca sería la misma, dijo el presentador” (Mieses 2014: 136). Para insertar esta tragedia en un todo inteligible, escoge una trama perteneciente al legado común de los oyentes: la *Historia* de la nación. Dota de coherencia simbólica al acto terrorista integrándolo en la historia del conflicto dominico-haitiano.<sup>4</sup> Jean Pierre ha hecho estallar una de las potenciales derivaciones *inscrites* en la Historia de los dos pueblos. Él logra que un futuro ominoso, y posible, como se advierte en el relato del estratega, se precipite: “[e]l futuro, un lugar inhóspito” (Mieses 2014: 125), dice el Cardenal, uno de los personajes principales de la obra.

*El día de todos* es una distopía de la disolución de la patria, no tanto por su extinción sino por su fusión con el *otro*. La conservación de la identidad nacional depende de la neta distinción entre yo y el otro. Para comprender el papel de la dicotomía yo-otro en la distopía es preciso recordar la estructura de esta novela. Compuesta como un rompecabezas, el discurso se fragmenta por los saltos en el tiempo y en el espacio, por los cambios inexplicados de la voz narradora y por las dos perspectivas que se contraponen, la mágica de Haití y la realista de la República Dominicana. Esta estructura obedece por una parte al caos social de la historia, que la misma factura refleja; y por otra parte a la necesidad de equilibrar dichas dos perspectivas, sin precesión o sucesión de una a otra, sino continuamente imbricadas. La obra, en consecuencia, presenta un versión duplicada de la relación

<sup>4</sup> En términos de Hayden White, ha escogido subsumir los acontecimientos bajo un molde narrativo familiar a sus oyentes (White 2003: 116).

con la alteridad, una perspectiva biunívoca de quién es el otro.<sup>5</sup> Desde el lado haitiano, el otro es el dominicano; desde el dominicano, lo es el haitiano.

Las relaciones yo/otro explican muchos de los conflictos entre individuos, pero también entre naciones. El colonialismo exagera las tensiones entre dos pueblos, ya de por sí complejas en condiciones de equidad.<sup>6</sup> Es un escenario óptimo para una reflexión ética que aborde el comportamiento de uno frente a otro. De conquistas y colonizaciones está llena la Historia, pero el encuentro entre los europeos y los indígenas de América en 1492 no tiene parangón, porque el desconocimiento era total (Todorov 2013: 14). En la Española, emancipadas las colonias de sus metrópolis (Haití de Francia y la República Dominicana de España), quedaron vivos muchos de los problemas que la propia conquista había creado. Tanto uno como otro país había de encontrar su identidad entre el sustrato de los indígenas exterminados,<sup>7</sup> una identidad europea y el componente negro. A ello se sumó la convivencia en el territorio insular de dos pueblos prójimos pero enfrentados.<sup>8</sup> Por ello, el asunto de la alteridad es crucial para comprender a los dos países que integran la Española.<sup>9</sup>

El otro es una elaboración sincrética de raza, lengua, nación, religión e incluso desarrollo económico y social.<sup>10</sup> En la novela se habla del color de la piel, del creole, de la nación dominicana, del Vudú y del catolicismo, del suelo ubérrimo del este de la isla y la devastación forestal de Haití. Pero el elemento narrativo donde más palmariamente se refleja este horror a la anulación *en el otro* —y sus consecuencias para la identidad nacional— son los personajes, tanto haitianos como dominicanos.

Para Martín, haitiano y sicario de Jean Pierre, encargado de difundir un agente tóxico por la frontera, el otro es el capitán Blas, un dominicano que lo maltrató en el pasado: “La bofetada del capitán Blas encendió su rostro... Tú no puedes tener cédula de identidad dominicana, le dijo el funcionario de la Junta Central Electoral” (Mieses 2014: 28). Una humillación indeleble, por más que pasen los años, inferida por ese *otro*, acicatea en el presente su ánimo de venganza de modo que estimula a participar en una campaña de terror generalizada:

Recordó las instrucciones. Debía aplicarlo en las ciudades fronterizas mencionadas en la lista, esparcirlo en lugares donde una gran cantidad de gente colocaba las manos; los autobuses; las puertas de edificios concurridos; los

<sup>5</sup> Este trabajo no estudia la versión social del conflicto, sino su plasmación literaria en la novela de Mieses.

<sup>6</sup> La cultura de cualquier sociedad es el resultado de la tensión constante entre el mantenimiento de la identidad, de generación en generación, la *endoculturación*, y la “[t]ransmisión de rasgos culturales de una sociedad a otra distinta”, la *difusión*. (Harris 1998: 24). Dice Harris que no existe sociedad, más aún en el caso de países vecinos, que no sea fruto de una constante difusión.

<sup>7</sup> La población aborigen pasó de 377.559 en 1492 a 59.732 en 1508. (Inoa 2013: 60).

<sup>8</sup> “En la Isla Española surgieron dos colonias; una posesión española y una francesa. Esto daría pie al desarrollo, en la República Dominicana, de un discurso nacional de oposición a Haití” (San Miguel 1997: 65). Es más, “la lucha contra Haití fue el crisol donde se forjó la nación dominicana” (San Miguel 1997: 87). En general, puede decirse, de acuerdo con las ideas de San Miguel, que la identidad dominicana se entiende por oposición a la haitiana.

<sup>9</sup> Véase, como estudio muy específico, la propuesta de Aybar Romero sobre el concepto de alteridad de Levinas como solución para el conflicto racial en la isla (Aybar Romero 2009: 45 y ss.).

<sup>10</sup> Hay otros sincretismos en la construcción del otro: “Si las diferencias sociales se superponen durante un tiempo lo suficientemente largo a las físicas, surgen entonces esas actitudes que descansan en el sincretismo de lo social y lo físico” (Todorov 2010: 120).

téfonos públicos. Cumpliría con lo prometido aunque fuera a parar al infierno; se vengaría de su enemigo; borraría la afrenta y acabaría con el fantasma que atormentaba su alma. (Mieses 2014: 50)

En Marión, una de las secuestradoras de la Basílica y asesina de la familia del coronel, la afrenta no es tan cruda, pero tiene el mismo origen. Siendo ella niña, en una peregrinación a la Basílica, dos soldados le piden los documentos a su padre: “Por suerte, ya nadie podía *tacharlo* de haitiano, subirlo en un camión y enviarlo a la frontera como le había sucedido a otros; él tenía cédula de identidad” (cursivas mías; 35). Aunque al padre lo salvaguarda su identificación, el incidente perdurará en su memoria como un oprobio.

Señala Todorov que el racialista más simple —cultor de una doctrina que reflexiona sobre las razas, abocada casi siempre al racismo— simplifica la clasificación de las razas hasta un par de origen arquetípico, el blanco y el negro (Todorov 2010: 120). Aparte de Martín y Marión, es el propio Jean Pierre quien construye a conciencia un otro ad hoc para sus intereses políticos, y lo hace a imagen de tal arquetipo. En concreto, dibuja los rasgos de un *otro* hipotético, no para sus compatriotas haitianos, sino para los dominicanos. En un sueño oracular tiene la visión de sí mismo frente a un espejo, en cuyo reflejo ve un hombre: “[e]se hombre que era yo en el sueño del espejo, ese hombre, hermanos... era un hombre blanco.” (Mieses 2014: 78). Y continúa:

Blanco, hermanos. Sus cabellos eran dorados como los rayos del sol que brilla sobre nosotros; tenía los ojos azules como este cielo y los labios rojos como si hubiera acabado de comer un plato de remolachas. Entonces me dije, hermanos, que si los haitianos fuéramos como ese hombre, que no lo quiera Dios, la frontera quizás no existiría, que tal vez no nos recogerían por los caminos para echarnos detrás de la frontera, que otra sería la vida en esta isla, una e indivisible, si los haitianos fueran rubios. (Mieses 2014: 79)

La raza negra, mayoritaria en Haití, es también predominante en la República Dominicana, en grados diversos de mulatez. Sin embargo, el imaginario dominicano construye al haitiano sobre la base de una diferencia racial crucial. Se trata de una mistificación que ve en el más negro al totalmente negro, y en el menos negro, el más blanco.<sup>11</sup> Jean Pierre, consciente de este prejuicio, lo usa en su discurso para estimular el anhelo de una realidad mejor, que la blancura de la piel simboliza. El pueblo acaba entonando: “*Ay, si los haitianos fueran rubios... / Ayó, ayó...*” (Mieses 2014: 80).

Los personajes dominicanos también tienen conflictos con *su* otro. El capitán Blas, que abofetea a Martín, lo considera haitiano sobre cualquier condición de origen o legal;<sup>12</sup> lo considera despreciable e inferior, carente de cualquier derecho, como se ha comentado. Los militares dominicanos que piden la documentación al padre de Marión lo detienen, de entrada, por sospechoso de irregularidad, aunque

<sup>11</sup> Véase el interesante análisis que de la “utopía criolla” de Peña Batlle realiza San Miguel (San Miguel 1997: 88), una idealización del dominicano medio con rasgos blancos e hispanos, promovida durante el trujillismo.

<sup>12</sup> La actitud del Capitán Blas es una manifestación de una concepción determinista de la raza: “El individuo es impotente frente a la raza, su destino está decidido por sus ancestros” (Todorov 2010: 187).

no haya diferencia de piel. Ella misma recuerda al conductor de la patrulla: “Era tan negro como su padre” (Mieses 2014: 35). Pero en los personajes con mayor relieve la elaboración es distinta, más compleja.

Por ejemplo, el general Cuevas, encargado de dirigir la operación, vive su vida muelle consciente del otro haitiano y la tensión de la convivencia con los inmigrantes, pero sin contacto directo. Además, no muestra el odio primitivo del Capitán Blas. Es el asesinato de su familia —deliberada provocación de Jean Pierre— lo que desata su violencia contra los secuestradores en la Basílica, y ni siquiera entonces el acto está motivado por un rechazo al otro, sino por un arrebató de locura. Sin embargo, el General Cuevas funciona como un instrumento de instigación al rechazo, chispa de una violencia xenófoba. De hecho, después de la matanza que inicia aquel, el Cardenal presencia horrorizado este episodio:

En el exterior la muchedumbre insultaba a un hombre arrodillado en el asfalto. Era joven, negro, y llevaba un sombrero azul. Alguien lanzó una piedra y otros lo imitaron. Impulsado por la indignación, el Cardenal corrió hacia la calle dispuesto a terminar con aquel acto de barbarie. El hombre ahora yacía en el suelo, inmóvil. Sobre el cuerpo ensangrentado giraban las diminutas hojas de un flamboyán cercano. Sobre las carnes martirizadas de aquel inocente caían las hojillas del árbol junto a las piedras de la incomprensión, la intolerancia y el fanatismo. (Mieses 2014: 125)

Ya dentro del obispado, el Cardenal siente pena, estupor, el peso de “[a]quel pecado colectivo” (Mieses 2014: 125), y enciende la televisión: “Los reporteros entrevistaban a diversas personas en la calle. En sus respuestas, las viejas expresiones vengativas que reclamaban ojos y dientes al prójimo recuperaban sus estatutos bíblicos” (Mieses 2014: 125). Tanto el Cardenal como el General Cuevas representan la perspectiva tolerante del lado dominicano, pero en estratos sociales más bajos se cuece el odio que las acciones terroristas dirigidas por Jean Pierre querían despertar.

## 5. Terrorismo: un nuevo paradigma para la distopía

*El día de todos* es una distopía de la disolución de las civilizaciones. La cita de Valery que encabeza la novela coadyuva a esta interpretación: “Nosotros, civilizaciones, sabemos ya que somos mortales. Nos hemos enterado de mundos que han desaparecido por completo [...] Adivinamos que una civilización es tan frágil como la vida” (Mieses 2014: 11). Es la advertencia que entraña cualquier mensaje distópico: *vanitas vanitatum, omnia vanitas*, del *Eclesiastés*. En su último poemario hasta la fecha, *Apocryphus*, “Variaciones en torno al Eclesiastés”, Mieses desarrolla este tema en series de coplas de pie quebrado.<sup>13</sup> En la obra del autor, de hecho, el apocalipsis constituye un tema recurrente. Aparece en *Urbi et Orbi*, su primer poemario, en un poema así mismo titulado, “Apocalipsis”: “Los que

<sup>13</sup> “Una tragedia he notado / En la amplitud de los cielos / Bajo el sol / El tiempo nuestro es prestado / Y se funde como el hielo / En el calor” (Mieses 2015: 290).

quedaron / Después de las cenizas, / Lejos del alba, /sin promesas de mágicas mañanas, /saldrán de los escombros / esparcerán gemidos en las ruinas...” (Mieses 2015: 55). Y también en una breve pero significativa alusión en el Canto III, “Desde las islas”, del poemario *Desde las islas*, una reflexión en torno a la insularidad caribeña, que suma a la fragilidad de los pueblos la relativa insignificancia física de un pedazo de tierra rodeada por el piélago inmenso: “Era el último día. / El último de esta isla. / El último de este mundo” (Mieses 2015: 232). Además, el autor ha declarado que el germen de la historia fue un sueño personal, también de corte apocalíptico: Mieses soñó que una enorme ola arrasaba la isla, que la novela transfiguró en la ola migratoria. Otras referencias a la muerte aparecen en sus ensayos *Apología de las palabras*, especialmente a través de reflexiones sobre el paso del tiempo.

Hay que especificar, no obstante, que la tragedia prevista al final de la novela no es una devastación física, sino del fin de una civilización, es decir, un apocalipsis *cultural*, entendida la cultura, eso sí, como “[e]l conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)” (Harris 1998: 19-20). Y ello, precisamente, porque éste y no aquel es el sentido del temor presente en el conflicto fronterizo, étnico y nacionalista que lastra la relación entre los dos países de la Española. Los temores espontáneos, y también los infundidos por agentes interesados, son todos de este tipo. Nadie teme en realidad un cataclismo atómico —donde no hay recursos para ello—, ni siquiera una guerra convencional que traiga destrucción de ciudades y pueblos. Lo que se teme es que, como pudo ocurrir en el siglo XIX, que una cultura fagocite a otra.

La relación entre las distopías y el apocalipsis comienza pronto. *La guerra de los mundos*, de H. G. Wells, es un ejemplo de 1898, anterior al primer gran conflicto bélico mundial. En la primera mitad del siglo XX, las grandes distopías —*Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; *1984*, de George Orwell; y *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury— se elaboraron bajo la inspiración de los regímenes totalitarios del momento, pero aún no planteaban la idea del *fin*; es más, se trata de un presente eterno, como señalaba Martorell (Martorell 2012: 278). Pero de nuevo, en los años cincuenta y sesenta, después de las bombas sobre Irohshima y Nagasaki, los novelistas construyeron sus distopías sobre el temor a un apocalipsis atómico: Isaac Asimov y Arthur C. Clarke son ejemplos conocidos (Feenberg 1995: 49). La ciencia ficción de estos autores contribuyó a la secularización del mito del fin del mundo, “[e]scathology that no longer needs religión now that it has become a distinct technical possibility” (Feenberg 1995: 41). Sin embargo, a finales de los años noventa, con la desaparición del bloque comunista y el fin de la Guerra Fría, se apaciguó el temor a una hecatombe nuclear.

Con los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres gemelas de Nueva York, este temor resurgió. Después, Madrid (11 de marzo de 2004), Londres (7 de julio de 2005) y París (13 de noviembre de 2015), por mencionar sólo ejemplos muy mediáticos, han coadyuvado a la construcción de un nuevo imaginario colectivo en el mundo occidental.<sup>14</sup> Dice André Glucksmann que

<sup>14</sup> El terrorismo ya era antes un filón para las ficciones apocalípticas de la cultura popular, como ejemplifica el cine de Hollywood. *The Sum of All Fears* (1994) y *The Siege* (1998) son dos ejemplos muy claros. Semejantes producciones resultan meramente hedonistas, pero son muy eficaces en la creación del nuevo mito del fin de

los atentados del 11 de septiembre no debieron ser ninguna sorpresa, pues son la emergencia de una corriente nihilista que recorre la historia, y que nos recuerda que la progresión moral es una ilusión. En realidad, es erróneo buscar explicaciones ideológicas o religiosas a los ataques: “El desorden mundial no es producto de una ideología sino que preexiste a cada una de ellas y posexiste a todas” (Glucksmann 2002: 144). La reflexión sobre el terrorismo, sugiere el filósofo, es una reflexión más esencial sobre el *mal*. Aunque se envuelva en ropajes distintos, “[p]ersevera como una aparente y poliforma adversidad” (Glucksmann 2002: 229). Erigido en nuevo epítome del mal,<sup>15</sup> precisamente a raíz de los atentados de Nueva York, el terrorismo está hoy por hoy en condiciones de ejercer como referente para las distopías.

Más allá de su papel episódico en la historia, el apocalipsis funciona en *El día de todos* como un mito de gran rentabilidad semántica. Para comprenderlo, no puede soslayarse el impacto de aquel acontecimiento. Así, no extraña que el Cardenal de Santo Domingo medite, una vez enterado del secuestro: “[a]ntes de la caída del meteorito que los aniquilaría, los dinosaurios tal vez constataron que todo seguía en orden. Alguien había mirado por los cristales de una de las torres gemelas unos segundos antes de morir y había confirmado que aquella soleada mañana era tan tranquila y normal como la anterior (Mieses 2014: 61). Su estupor es el mismo que abotarga las buenas conciencias, renuentes a aceptar la sempiterna presencia de una pulsión común, de la que alerta Glucksmann: “Un fantasma recorre el planeta: el fantasma del nihilismo” (Glucksmann 2002: 41). En efecto, el episodio central de la novela es un acto terrorista cuya resolución sangrienta es inevitable, porque así estaba programada. Jean-Pierre ha ordenado a dos de sus secuaces, Mario y Bouteille, que asesinen a la familia del general Cuevas, encargado de la resolución del ataque. Cuando éste se entera—por boca de los mismos asesinos—de la muerte de su mujer y de su hija adolescente, experimenta un acceso de locura y se precipita arma en mano al interior del templo. El final es cruento, porque Jean Pierre ha instigado a la venganza. No ha habido reclamaciones ni negociación. Cada acto sólo persigue el desorden. Tales actos de ultraje y crueldad forman parte de una estrategia para generar el caos.

El terrorismo en *El día de todos* constituye un conjunto inextricable de religión, nación e identidad racial. Un aparato ideológico complejo y muy eficaz del que se pertrecha Jean-Pierre para arengar a sus seguidores e implicarlos en su proyecto megalómano. Él es, para empezar, un sacerdote renegado: “[e]l buen padre Jean Pierre, simple cura de la parroquia de San Luis Rey, predicador de la palabra de Cristo revisada y corregida por la Iglesia católica, apostólica y romana” (Mieses 2014: 76). En su condición mesiánica —asciende a una colina montado en un burro, se presenta como un “Jesús crucificado” (Mieses 2014: 77)—, invoca en su favor a Dios Padre, a San George, San Miguel y Santa Clara, el bautismo y otros elementos católicos; pero, al mismo tiempo, la multitud le llama *Marassá*, uno de los dioses del panteón del Vudú haitiano. En segundo lugar, el asunto de la patria

---

la Historia. Por su parte, los estados y sus gobiernos realizan campañas protocolizadas de alerta sobre potenciales ataques terroristas y advierten, mediante discursos distópicos, de que la amenaza es constante, ubicua y muchas veces inevitable. Así sucede en países como Francia, España, Reino Unido o Estados Unidos.

<sup>15</sup> Véase Martín de Marcos 2014: 33-55.

se hace explícito en la mutación de su credo: “[a]hora su parroquia era el suelo de la isla y la cúpula de su iglesia, el firmamento” (Mieses 2014: 76); y también en la invocación, en un mismo discurso religioso, a Dessalines, líder de la Revolución Haitiana y primer gobernante de la República desde su proclamación, en 1802: “Soy por quien lloraba y luchaba el gran Dessalines” (Mieses 2014: 148). Por último, con la religión y la nación, cruza Jean Pierre la identidad racial de los ancestros africanos, de la que se hace consciente a partir de un viaje iniciático: “[h]abló de África, de la selva que trepaba por los sueños, de la niebla que giraba al amanecer, de los tonos cambiantes del verde, de la cacofonía de los pájaros, de los animales que corrían por todos lados y cuando ya imaginaban aquel paraíso les habló de sus padres, de la gente que allí vivía” (Mieses 2014: 147). La esclavitud no sólo arrancó de su patria a millones de personas, sino que les hurtó la identidad:

¿Y yo, quién soy yo?, preguntó. No encontré ningún Bouchard en Senegal, ni en Gambia, ni en Guinea, ni en Gorée. ¿Quién fue el padre de mi padre? ¿Quién fue aquel negro desnudo que vino desnudo y encadenado en el vientre de un barco? Sólo sé que al llegar le marcaron la mejilla con un hierro candente, le colocaron una herramienta en las manos y le pusieron el nombre del amo blanco que lo había comprado. Lo nombraron, no como un apellido, sino como una marca registrada, una señal de pertenencia, un título de propiedad: Bouchard, el negro Bouchard. Ese sello colonial aún se me señala como la cosa de otro. (Mieses 2014: 147-8)

Del conjunto de acciones que Jean Pierre ordena ejecutar, la de Basílica de Higüey es la más importante. Aparece como una típica toma de rehenes, pero hay rasgos notables. En primer lugar, los rehenes son asimismo haitianos y se dejan conducir conscientes del destino que los espera. Queda implícito que han sido persuadidos por Jean Pierre de su papel de mártires en una misión redentora. Así le anuncian al líder que la operación ha comenzado: “Los soldados de Dios han llegado al templo” (Mieses 2014: 47). Jeannot, una figura representativa de “los elegidos” (Mieses 2014: 38), reflexiona sobre sus compañeros, todos juntos en un autobús: “Probablemente sabían, como él, que iban a morir, aunque nadie lo había mencionado” (Mieses 2014: 39). Víctimas sacrificiales de un plan mayor, sus secuestradores se aseguran de que morirán, en una suerte de suicidio colectivo: “Sus compañeros de viaje se habían sentado en los bancos como simples feligreses que esperaban el comienzo de la misa. Los hombres que los habían recibido les sirvieron una tisana con un *extraño sabor medicinal*” (cursivas mías; Mieses 2014: 40-1). Como en una secta milenarista, el líder los conduce a la muerte bajo la promesa de un futuro mejor. Este mensaje, como explica Walter Laqueur, es común a los grupos terroristas religiosos de tal tendencia: “Their followers expect not only spiritual fulfillment, security and the feeling of community, but also a society [...] that is [...] more just and more prosperous” (Laqueur 1999: 154). Así, en sus instigaciones, el líder explica la devastación de Haití como una migración del esplendor de la naturaleza a la que ha de seguir una migración del pueblo:

Entonces me pregunté dónde se habían ido las voces de Haití, el canto de los pájaros, el sonido del viento en los chachás del mes de marzo, los gritos de las

cotorras, el silbido del jilguero, la risa de los carpinteros en los troncos de las palmeras, el concierto de los pájaros en busca de pareja, el croar de las ranas en las lagunas...

Jean Pierre levantó solemnemente el brazo derecho y señaló hacia el Este, hacia la frontera. [...]

Sabía que en sus mentes se dibujaba la frontera como una puerta cerrada a un paraíso prohibido, como una muralla que los mantenía en la miseria, en el hambre, en la sed, en la desesperanza. (Mieses 2014: 132-3)

En segundo lugar, y por esa misma razón, el ataque no se plantea como una negociación, sino como un objetivo en sí mismo, una acción netamente *terrorífica*. Las organizaciones terroristas pueden emplear el terror para conseguir de su enemigo un objetivo secundario (religioso, nacionalista, económico), pero el terror es en sí mismo esencial, primario. En las justificaciones de toda índole subyace el mal desnudo, tal como señala Glucksmann. En *El día de todos* no hay comunicación entre Jean Pierre y las autoridades dominicanas, porque no pretende una simple y transitoria alteración del orden, sino una conmoción total que dispare los acontecimientos en un encadenamiento irrevocable. Su pulsión nihilista es neta: “La muerte lavaba los pecados, abría las puertas del cielo, mostraba el camino a la eternidad. La muerte era la puerta a la resurrección” (Mieses 2014: 48). La singularidad de este acto terrorista reside no en su envergadura sino en la dimensión social de su impacto. Jean Pierre no quiere entablar una guerra con el estado dominicano, sino desatar un conflicto terminal que disuelva la frontera y cree un nuevo orden. La migración posterior, en efecto, comenzará como una gran ola humana hacia la República Dominicana. Pero al otro lado de la frontera los aguarda un ejército dispuesto a abrir fuego. Aunque la novela concluye antes de una previsible masacre, se han creado las condiciones óptimas para el apocalipsis. Mediante el terrorismo, Jean Pierre ha indisputado a los vecinos contra la misma población que él empuja a un suicidio masivo. Si este mesías cree en algo, esto sólo nacerá de una tabula rasa: “Era el fin del mundo y el principio de otro” (Mieses 2014: 151).

La elección de su objetivo, en último lugar, tiene un sentido simbólico, pues la Basílica es a un tiempo un valor religioso y nacional para la República Dominicana. Lo significativo es que el templo tiene también gran importancia para los propios haitianos: el sincretismo característico del Vudú —que funde elementos del animismo africano y de la religión católica— justifica su devoción por la virgen. Marión peregrinó con su padre al lugar siendo niña, y es verosímil que un autobús lleno de haitianos no despierte sospechas en su intención de hacer lo mismo. El acto terrorista contra el templo religioso emblemático de un otro que cultiva una religión distinta supone un ultraje mayúsculo, que garantiza una reacción violenta.

Además, casi encriptada en la historia, el autor deja una clave interpretativa que da idea de la prevalencia de lo nacional sobre lo religioso. La crisis comienza el mismo día del cumpleaños del Cardenal, festividad de San Tarasio, patriarca de Constantinopla fallecido el 25 de febrero, y concluye dos días después, el “día de todos”, inmediatamente antes del choque sangriento, el 27 de febrero, Día Nacional

de la República Dominicana, que conmemora, precisamente, la independencia de Haití.<sup>16</sup>

El acto terrorista es, por tanto, una agresión no sólo contra la representación católica más venerada del país, sino contra el epicentro de la nación en el día que se festeja la independencia de aquellos que pretenden una nueva unificación. Jean Pierre, grotesco megalómano, ambiciona la unificación, que se manifiesta en un episodio de evidente simbolismo: “[s]e sentó sobre el mapa y observó sus colores vivos, su abigarrada belleza. El mapa, de cuero de vaca y de madera, representaba la isla entera” (Mises 2014: 45); un deseo que expresa explícitamente en otra ocasión: “[e]sta isla, una e indivisible” (Mises 2014: 79).

## 6. Epílogo

*El día de todos* es, sobre todas las cosas, una obra de ficción. Por ello, estudiar los contenidos étnicos, sociales y políticos no puede hacerse sino bajo las funciones narrativas en las que se subsumen. Esta obra habrá de haber suscitado interpretaciones en uno y otro sentido —pro y antihaitianas—, pero el autor ha evitado con sumo cuidado que se convierta en una novela de tesis. No porque carezca de pensamiento, sino porque lo literario tutela cualquier derivación ideológica. Y ello no es una limitación, sino al contrario: es una decisión consciente de trasladar la reflexión desde el plano político al plano humano; de los conflictos en las oligarquías y en las fuerzas vivas de la sociedad, a los dramas individuales.

Todorov propone una tipología de las relaciones con el otro que permite construir una visión de conjunto de tales dramas personales: axiológica (bueno o malo), praxeológica (asimilable, dominable, etc.) y epistémica (conocerlo o no) (Todorov 2013: 221). Según esto, Jean Pierre desea la asimilación del oriente de la isla, es decir, que sus intenciones se desenvuelven en el eje praxiológico; mientras que del lado dominicano, los militares o el pueblo exaltado se mueven en el eje axiológico, puesto que generan juicios acerca del mal que procede de Haití, pero no ansían anexionarse la parte occidental.

Por último, ninguno de los dos lados realiza el menor esfuerzo de conocimiento real del otro. Podría pensarse que el desarrollo de este eje garantizaría, por sí sólo, una relación pacífica y respetuosa, pero no es tan simple: “El conocimiento no implica el amor, ni a la inversa” (Todorov 2013: 221). En efecto, si bien conocer no es suficiente para respetar, sí constituye, no obstante, una condición necesaria para hacerlo, un punto de partida.

Pero lo que ocurre en la novela —y en la realidad del conflicto— es que se generan prejuicios que se anteponen al conocimiento fidedigno, de manera que se desarrolla una *relación epistémica apócrifa* con el otro: se lo crea, se lo falsifica, se lo pergeña. Y el uno no se relaciona verdaderamente con el otro, sino con la elaboración interesada del otro. La omnipotencia del prejuicio sobre el juicio es el

<sup>16</sup> En la República Dominicana tiene más importancia la independencia de Haití, sucedida en 1844, que invadió el país en el siglo XIX, que la emancipación de España, que ocurrió el 1 de diciembre de 1821. Hasta tal punto la identidad nacional se fragua en oposición al vecino.

subtexto a través del cual Miseses se compromete con el problema. El autor prefiere una cavilación indirecta, más propia de lo literario.

## Referencias bibliográficas

- Aldridge, Alexandra. *The Scientific World View in Dystopia, Studies in Speculative Fiction*. Ann Arbor, Michigan: UMI Research Press, 1984.
- Alcántara Almanzar, José, “Prólogo”, en Juan Carlos Miseses. *Caminos sobre la mar*. Santo Domingo: Colección del Banco Central de la República Dominicana, 2015.
- Aybar Romero, Serafín. *Visión filosófica de la alteridad en Levinas de frente al conflicto racial dominico-haitiano*: Santo Domingo: PUCMM-RSTA, 2009.
- Cardoso Hilário, Leomir, “Teoría crítica e literatura: a distopia como ferramenta de análise radical da modernidade”, *Anuário de Literatura* 18.2 (2013), pp. 201-215.
- Cuello, Israel. *Documentos del conflicto dominico-haitiano de 1937*. Santo Domingo: Taller, 1988.
- Feenberg, Andrew. *Alternative Modernity*. Berkeley/Los Ángeles/London: University of California Press, 1995.
- Fornérin, Miguel Ángel. *Los letrados y la nación dominicana*. Santo Domingo-USA: Santuario/MEDIAISLA, 2013.
- Franco Pichardo, Franklin. *Sobre racismo y antihaitianismo*. Santo Domingo: Vidal, 1997.
- Galán Rodríguez, Carmen, “Logomaquias y logofilias: distopías lingüísticas en la ficción literaria”, *Anuario de Estudios Filológicos* XXX (2007), pp. 115-129.
- Glucksmann, André. *Dostoievski en Manhattan*. Madrid: Taurus, 2002.
- Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Henriquez Grateaux, Federico. *Negros de mentira, blancos de verdad*. Santo Domingo: Editorial Pérez, 1994.
- Inoa, Orlando. *Historia dominicana*. Santo Domingo: Letra gráfica, 2013.
- Laqueur, Walter. *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
- López Keller, Estrella, “Distopía: otro final de la utopía”, *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas* 55 (1991), pp. 7-23.
- Martorell Campos, Francisco, “Notas sobre dominación y temporalidad en el contexto posmoderno a propósito de la distopía”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 13 (2012), pp. 274-286.
- Martín de Marcos, Gonzalo, “Falacia *ad terrorem* en el discurso público sobre terrorismo”, *Ciencia y sociedad* 23: 9 (2014), pp. 33-55.
- Miseses, Juan Carlos. *Las palomas de la guerra*. Santo Domingo: Santuario, 2010.
- Apología de las palabras*. Santo Domingo: Santuario, 2012.
- El día de todos*. Santo Domingo: Santuario, 2014.
- Caminos sobre la mar*. Santo Domingo: Colección del Banco Central de la República Dominicana, 2015.
- Moya Pons, Frank. *Manual de historia dominicana*. Santo Domingo: Editorial Corripio, 1981.
- Núñez Ladeveze, Luis, “Sobre el proceso de la utopía a la distopía”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 52 (1986), pp. 111-123.
- San Miguel, Pedro L. *La isla imaginada: historia, identidad y utopía en la Española*. San Juan, P. R./Santo Domingo: Isla Imaginada/La Trinitaria, 1977.
- Spang, Kurt. *Géneros literarios*. Madrid: Síntesis, 1993.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI, 2010.

White, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós, 2003.