Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo

Coordinadoras
Anayra Santory Jorge y Mareia Quintero Rivera

.pr

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

CLACSO

.pr

Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo

.pr

Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo / Luis Nieves Falcón ... [et al.] ; coordinación general de Anayra Santory Jorge ; Mareia Quintero Rivera. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018.
Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-396-5

1. Pensamiento Crítico. 2. Antología. I. Nieves Falcón, Luis II. Santory Jorge, Anayra, coord. III. Quintero Rivera, Mareia, coord.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Emancipación / Colonialidad / Puerto Rico / América Latina

Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo

Coordinadores
Anayra Santory Jorge y Mareia Quintero Rivera

Luis Nieves Falcón | José Luis González | Ángel G. Quintero Rivera | Fernando Picó | María del Carmen Baerga Santini | Isar P. Godreau Santiago | Mariluz Franco Ortiz | Mariolga Reyes Cruz | Sherry Cuadrado Oyola | Raquel Z. Rivera | Efrén Rivera Ramos | Marta Aponte Alsina | Ivonne Acosta Lespier | Manuel Maldonado-Denis | Ricardo Campos | Juan Flores | Francisco José Ramos | Arcadio Díaz Quiñones | Silvia Álvarez Curbelo | James L. Dietz | Philippe Bourgois | Marcia Rivera Hernández | Luce López Baralt | Nelson Maldonado Torres | Francisco Catalá Oliveras

.pr

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

CLACSO

CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño
Directores de la colección - Karina Batthyány y Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial

LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a **www.clacso.org**.ar/libreria-latinoamericana

Primera edición
Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2018)
ISBN 978-987-722-396-5
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

ÍNDICE

Anayra Santory Jorge y Mareia Quintero Rivera
Introducción | 11

SOCIABILIDAD, CULTURA Y MÁRGENES:
NARRATIVAS IDENTITARIAS EN DEBATE

Luis Nieves Falcón
La ruta del legado colonial (1993) | 53

José Luis González
El país de cuatro pisos (Notas para una definición
de la cultura puertorriqueña) (1980) | 69

Ángel G. Quintero Rivera
La cimarronería como herencia y utopía (1985) | 91

Fernando Picó
Hacia una historia de la sociabilidad puertorriqueña (1999) | 117

María del Carmen Baerga Santini
Transgresiones corporales: el mejoramiento de la raza
y los discursos eugenésicos en el Puerto Rico de finales
del siglo XIX y principios del siglo XX (2010) | 131

Isar P. Godreau Santiago, Mariluz Franco Ortiz, Mariolga Reyes Cruz, Sherry Cuadrado Oyola
Las lecciones de la esclavitud: discurso de esclavitud, mestizaje y blanqueamiento en una escuela elemental en Puerto Rico (2010) | 153

Raquel Z. Rivera
Bomba puertorriqueña y palos dominicanos en Nueva York: de diásporas y mitologías de la liberación (2010) | 201

COLONIALISMO Y HEGEMONÍA

Efrén Rivera Ramos
Hegemonía y legitimidad en el Puerto Rico contemporáneo (1998) | 233

Marta Aponte Alsina
Somos islas (2015) | 251

LA INSUMISIÓN EN ACTOS Y PALABRAS: APROXIMACIONES AL NACIONALISMO, LA TRADICIÓN SOCIALISTA Y LA CULTURA CONTESTATARIA

Ivonne Acosta Lespier
La palabra como delito (1993) | 263

Manuel Maldonado-Denis
Aproximación crítica al fenómeno nacionalista en Puerto Rico (1977) | 277

Ricardo Campos y Juan Flores
Migración y cultura nacional puertorriqueñas: perspectivas proletarias (1979) | 303

Francisco José Ramos
La insumisión de la experiencia artística (una conflagración de pensamientos) (1998) | 355

UNA MODERNIDAD COLONIAL ENTRE VITRINAS E INCLEMENCIAS

Arcadio Díaz Quiñones
De cómo y cuándo bregar (2000) | 379

Silvia Álvarez Curbelo
El centro de todo: consumo, arquitectura y ciudad (2000) | 425

James L. Dietz
La reinvención del subdesarrollo: errores fundamentales del proyecto de industrialización (1993) | 473

Philippe Bourgois
La 'brega' legal: humillación y oposición en el trabajo (2010) | 493

Marcia Rivera Hernández
¿Puerto Rico, Puerto Pobre o Puerto de Ricos? (2014) | 545

Luce López Baralt
Perdonen mi tristeza (2018) | 557

EPISTEMOLOGÍAS PARA DESANDAR LAS RUTAS DEL NEOLIBERALISMO Y LA COLONIALIDAD

Nelson Maldonado Torres
Sobre la colonialidad del ser. Aportes al desarrollo de un concepto (2007) | 565

Francisco Catalá Oliveras
Elogio de la imperfección (2007) | 611

Sobre los autores | 665

Sobre las antologistas | 681

INTRODUCCIÓN

Anayra Santory Jorge y Mareia Quintero Rivera

I

Presentamos esta selección de textos del pensamiento social crítico puertorriqueño a pocos días de que se cumpla el primer aniversario de nuestra peor catástrofe en más de un siglo. El 20 de septiembre de 2017, el huracán María atravesó nuestro archipiélago y cruzó diagonalmente la Isla Grande, desde Yabucoa, un pequeño pueblo costero en el sureste, hasta donde se encuentran en la costa atlántica los pueblos de Camuy y Quebradillas. Escribimos este ensayo y seleccionamos estos textos como hemos vivido desde entonces: con tristeza por cuánto han sufrido nuestros hermanos y hermanas boricuas, con grave incertidumbre por nuestro país, con las complicaciones que acarrea la impertinente interrupción de servicios básicos, y sin oportunidad para elaborar un trauma nacional que nos supera a ratos y que no ha tenido cauce ni interpelación oficial. Escribimos también como testigos de un proceso concertado en el que la acción política venía desatendiendo sistemáticamente —y desde mucho antes del huracán— gran parte de lo público que colapsó o resistió los vientos. Esta negligencia viene empobreciéndonos a todos, en particular a la mitad de la población que ya vivía muy precariamente bajo el umbral de pobreza. El huracán María no fue una ocasión para que el gobierno reconsiderara el desprecio con el que venía tratando a las perso-

nas. Todo lo contrario, los efectos devastadores fueron magnificados por su incapacidad para prevenir daños, socorrer a las víctimas y restaurar con celeridad los servicios esenciales. Como denunció la periodista y activista global Naomi Klein en su visita a Puerto Rico tras la tragedia, la catástrofe ha sido utilizada para propiciar nuevas oportunidades de negocios. *Puerto Rico is open for business*, ha sido el insensible mantra pos huracán de la clase dirigente. Quienes así rezan no han dejado un solo día de procurar cómo rentabilizarlo todo, desde los fondos que destina el gobierno de Estados Unidos, hasta la infraestructura civil en manos públicas que tomó a generaciones enteras décadas construir. Es por este desempeño que el huracán María no es un hecho aislado en nuestra desgracia. Si así hubiera sido, sus consecuencias no tendrían la magnitud que confrontamos.

María no pudo habernos atravesado en peor momento. Tras más de una década de depresión económica, agobiados por una deuda de $72.000.0000.000 y por un déficit en los fondos de pensiones públicas de otros $49.000.000.000, el gobierno de Puerto Rico ha procurado aumentar sus menguadas arcas con medidas que han elevado a niveles récord la desigualdad social y la precariedad. A modo de ejemplo, baste mencionar una serie de impuestos sobre el consumo muy altos y regresivos, incluyendo uno sobre los inventarios existentes que tiene como efecto reducirlos y dejarnos a merced de las interrupciones portuarias. Cuando el huracán resultaba ya inminente, mucha gente no tuvo cómo adquirir lo que precisaba para protegerse, ni los abastos necesarios para los largos días después de su paso. Pasada la emergencia, los comercios aún no cuentan con lo suficiente para enfrentar la lenta reconstrucción.

María no fue siquiera el primer huracán que se batió contra nuestras playas durante la pasada temporada. El huracán Irma, que peinó toda la costa occidental de Cuba causando terribles inundaciones, afectó la punta noreste de Puerto Rico y devastó nuestra pequeña isla municipio de Culebra después de su paso por las Islas Vírgenes Estadounidenses. Con su generosidad característica, brigadas de voluntarios puertorriqueños transportaron a las islas vecinas buena parte de los suministros disponibles en Puerto Rico para hacer frente a una catástrofe como la que después sufrimos. En atención a la emergencia provocada por Irma, decenas de embarcaciones privadas establecieron un puente marítimo para hacer llegar a las abatidas poblaciones de las islas vecinas las donaciones de nuestra ciudadanía. Desde Puerto Rico se gestionaron habitaciones para docenas de turistas varados en hoteles de las islas vecinas, se levantaron refugios y se admitieron en nuestros hospitales a los pacientes desalojados por la emergencia. En medio de esta gestión humanitaria, y sin que muchos sectores del

país hubieran siquiera recuperado el servicio de energía interrumpido por el huracán Irma, nos sorprendió María con toda su fuerza. En solo cuatro días, lo que comenzó como un pequeño disturbio tropical pasó a ser un potente huracán categoría 5. La mañana que María entró a nuestras costas, poco después de las 6:15 hs., nadie vio salir el sol. Los postes y cables derribados hicieron que la luz eléctrica tardara mucho más en reaparecer; en algunos casos habrán pasado más de diez meses sin dicho servicio. Cuando María se alejó por el norte, después del mediodía de un miércoles que nunca olvidaremos, Puerto Rico había cambiado de siglo. Nada de lo que vimos al salir de nuevo al mundo se parecía al futuro que alguna vez imaginamos.

Buena parte de los textos de esta colección ayudan a explicar el porqué de esta zozobra que es gran parte de la impronta de nuestro presente. Aquí están explicadas las debilidades de nuestro desarrollo económico, las fallas de una modernidad construida con inusual prisa, las injustas exclusiones en nuestras representaciones culturales. En todos los textos seleccionados aparece nuestra persistente colonialidad, junto a un colonialismo de antaño que levantó nuestra gobernabilidad sobre las prerrogativas jurídicas de otro estado que reniega todos los días su responsabilidad. Hay también una nueva tristeza. Y un temor pronunciado en voz alta, que espera ser desmentido. Dice la crítica e hispanista Luce López Baralt que "un país como [el nuestro] que tanto ha resistido y que amo tanto, no puede desaparecer sin más de la faz de la tierra, ni [ser] asimilado a otro ni humillado para siempre" (562).[1] Quizás hace varias generaciones que no lo poníamos tanto en duda. Encontrarán aquí también algunas líneas de fuga y propuestas de relatos alternos para construirnos un nuevo futuro. Nuestra angustia sería mayor sin esas incansables voces que ahora compartimos, que anticiparon mucho de cuánto nos ocurre y que desde hace tiempo nos proponen modos de enfrentarlo.

El paso de María no fue la primera vez que un huracán nos sirvió de parteaguas histórico. El 8 de agosto de 1899, el huracán San Ciriaco nos lanzó al siglo XX del modo más trágico. Había transcurrido menos de un mes del primer aniversario de la invasión militar estadounidense ocurrida el 25 de julio de 1898, al final de la Guerra Hispanoamericana. La conquista de Puerto Rico —la que le valió a un soldado de la expedición una conclusión digna de un granjero: *"We have hardly laid a big enough egg to warrant our doing any great amount of cackling"*—[2]

1 En las citas textuales provenientes de los ensayos que componen esta antología, incluimos el número de página correspondiente al texto citado en el presente volumen.

2 Podríamos traducir la frase como "El huevo que hemos puesto no es tan grande como para ameritar mucho cacareo". El soldado es Albert Gardner Robinson, autor

le debió parecer al mando militar mucho menos complicada que socorrer a un país devastado por un huracán cuya ruta casi calcó María. Cuando los vientos de San Ciriaco amainaron, habían muerto 2.184 personas. Esta cifra subiría eventualmente a 3.369. La mayor parte de las víctimas murieron a consecuencia de las lluvias. En 28 días consecutivos no paró de llover. La mortalidad se disparó por meses. Dice la historiadora Fernández Aponte:

> En 1899 Puerto Rico era un país de moribundos. El huracán agravó enfermedades latentes y provocó la aparición de otras; el hambre las precipitó todas. El censo de 1899 daba una población de 953.243 personas. En ese año las defunciones llegaron a 40.000; cifra aterradora. En los años subsiguientes alcanzó los 30.000. Familias enteras desaparecían víctimas de la tuberculosis.
> La gente moría en los caminos, en las plazas, en cualquier rincón de la angustia y todo ello hace que la gente piense enloquecida en huir, en emigrar. (2000: 116)

Es muy probable que San Ciriaco siga siendo el evento atmosférico en la historia del país que ha causado el mayor número de muertes. Decimos "probablemente" porque no tenemos aún certeza de las cifras de víctimas que produjo el colapso de los servicios de electricidad, agua potable, comunicaciones, salud y transporte tras María. Un estudio financiado y dirigido por la Escuela de Salud Pública de la Universidad de Harvard, en Cambridge, Massachusetts, en colaboración con la Universidad Carlos Albizu, en San Juan, coloca en 4.645 el estimado de las muertes ocurridas en los primeros meses después del paso del huracán (Kishore & Marqués, 2018: 162-170). Los investigadores visitaron los hogares de una muestra representativa del país e indagaron en cada casa por las causas del sufrimiento después del ciclón. Todo el mundo reportó la ausencia de agua potable y electricidad como causas significativas de sufrimiento. Algunos pocos hablaron de sus muertos y de lo que les ocurrió antes de su fallecimiento: cambios insalubres en la dieta producto de la carestía alimentaria, sistemas de paramédicos que no respondieron, cuidados rutinarios o tratamientos suspendidos, medicamentos que no pudieron despacharse, hospitales atestados que no recibían pacientes o que no pudieron utilizar equipos esenciales para el diagnóstico, facilidades médicas que no estaban preparadas para continuar operaciones durante una emergencia, complicaciones propias de la falta de agua o electricidad, y el resurgimiento de viejos males como la leptospirosis. La mayor parte de las víctimas mu-

---

de la crónica "Adiós! España", publicada en el libro *The Porto-Rico of To-Day. Ten Pictures of the People and the Country* (Cancel, 2017).

rieron porque los servicios médico-hospitalarios fueron incapaces de atender o continuar sus funciones, indistintamente de si los aquejados se encontraban en zonas rurales o metropolitanas. Los investigadores proyectaron al resto de la población del país el número de las víctimas que identificaron en sus entrevistas. Con un 95% de margen de certeza, el estimado de muertes resultantes es de 4.645. Los investigadores reconocen una falla en su estudio que la literatura especializada denomina "sesgo del superviviente". De quienes vivieron y murieron solos, de los que nadie tenía nada que contar porque no los extrañaban o porque desconocían los detalles de su destino, de esos probablemente no sabremos nunca nada.

II

A los orígenes de la filosofía, a la que se dedica una de nosotras, no le es ajeno que la primera vocación del pensamiento sea la crítica. Ni que su fin sea una vida mejor para todos. Basta recordar a Sócrates en el alegato final del juicio en el que sus conciudadanos lo condenaron a muerte. Insistía en que el único fin que persiguió su práctica argumentativa fue la felicidad de todos los atenienses. Para Sócrates, esta felicidad personal era posible solamente en una ciudad diseñada con el fin de promoverla en todos sus ciudadanos; lo que fue para él Atenas. Marx, muchos siglos después de Sócrates y cuya tesis doctoral versó sobre el filósofo helenístico Epicuro, volvió a insistir en que el fin de la filosofía no debía ser otro que cambiar al mundo. Para eso servía la crítica. A Marx le movía a pensar y a actuar la situación de los que sufrían injustamente porque la compresión de sus circunstancias no les permitía aquilatarlas como algo innecesario e injustificado. Por eso para Raymond Guess, filósofo político de la Universidad de Cambridge, la elaboración teórica de Marx es "inherentemente emancipadora, [...] libera a los agentes del tipo de coerción que es, al menos parcialmente, auto impuesta" (1981: 2). Para Guess, la revolución de Marx fue ante todo una revolución conceptual porque, recalcamos, implicó entender la sociedad desde un compromiso moral que siempre le precede. Este compromiso, lejos de distorsionar, revela y permite corregir los puntos ciegos de otras interpretaciones, lo que pasa desapercibido si no se mira desde cierta perspectiva, o lo que da cuenta de un modo sospechosamente exculpatorio y auto complaciente.

Ni la comprensión crítica del mundo que Marx nos dejó, ni ninguna otra, contraviene lo que muchos hemos concluido tras años acumulados de práctica política. Ninguna comprensión del mundo resulta emancipadora para todas las partes injuriadas. Ningún proceso emancipatorio tiene una solución política única que evite tener que imaginarla y construirla de un modo siempre particular

para cada escenario histórico. Tampoco hay por qué esperar que los procesos políticos emancipadores encuentren siempre una salida exitosa al inevitable conflicto entre quienes sufren innecesaria e injustificadamente y quienes les hacen sufrir. Creemos que todo pensamiento crítico es un pensar situado, reflexivo, comprometido con la posibilidad de abonar a sociedades más justas, más equilibradas, más respetuosas de todo cuánto albergan. Nos unimos a la larga tradición de quienes se oponen a la idea de que elaborar conocimiento sobre lo social consiste en coleccionar datos sin tener que reconocer o tomar en consideración los fines morales y políticos de quienes los producen y los intereses asociados a las premisas teóricas de las que todos partimos. Negar que existen compromisos morales y políticos que anteceden y enmarcan la elaboración teórica sobre lo social, sobre nuestras narrativas e interpretaciones de lo humano es la forma más básica e insidiosa de eso que después de Marx hemos identificado como ideología.

Los marxistas no han sido los únicos que han abrazado esta forma de epistemología crítica, que a algunos les basta llamar reflexiva, y que encuentra una versión más intuitiva en quienes afinan el oído para escuchar los silencios en un relato, o miran con detenimiento una obra para identificar sus ausencias o rebuscan las omisiones en el cuerpo de un saber que damos por incompleto. Las feministas, los ambientalistas y naturalistas, los teóricos *queer,* los pensadores decoloniales, y los filósofos de la subalternidad han hecho lo propio: críticas epistemológicas a marcos teóricos y narrativos y nuevas puestas en escena con hechos olvidados, personajes relegados o conversaciones con invitados antes *non gratos*. A todos les mueve el mismo fin teórico y político de completar un cuadro, entender mejor cuánto ha ocurrido, querer hacer justicia a los que quedaron fuera de los encuadres disciplinarios tradicionales y asegurarse que todos quepamos en un presente y un futuro más anchos. El análisis crítico, como ha dicho Boaventura de Sousa Santos, "se asienta en el presupuesto de que lo existente no agota las posibilidades de la existencia" (2003: 23).

Los ensayos que aquí presentamos comparten una vocación crítica entre ellos: la de advertirnos a los puertorriqueños que no todo era tan diáfano como nos lo habían contado, ni tan apacible como lo habíamos creído. Las conversaciones que se develan entre unos textos y otros dan testimonio del empeño de sus autores por ir cimentando una tradición crítica que, desde distintos ángulos y perspectivas, contribuyese al entendimiento de la complejidad de los procesos sociales que han forjado nuestra vida en común. El desafío de leer con otros lentes la realidad puertorriqueña en su dinamismo, les requirió trascender las herramientas conceptuales y metodológicas de la

formación académica disciplinar y todavía muy occidentalista que, en su mayoría, recibieron. En ese afán, el diálogo con la producción intelectual latinoamericana y caribeña ha tenido una impronta significativa. Muchos de estos textos serían impensables sin la participación de sus autores en un continuo intercambio crítico regional en el seno del cual emergieron nuevos referentes que hoy nos resultan imprescindibles a la hora de embarcarnos en el intento de la interpretación social. Las aproximaciones a un análisis marxista de las sociedades latinoamericanas, el estudio crítico de las teorías acerca el desarrollo, la elaboración de la teoría de la dependencia, el escrutinio a la construcción hegemónica de la memoria histórica y a los procesos de formación nacional, el examen de los insidiosos mecanismos de la dominación imperialista, la recuperación de la historia obrera, de las resistencias indígenas y afrodescendientes, de las luchas feministas y los nuevos movimientos sociales, el análisis de la esclavitud y sus legados, el entrecruce del género, la raza y la clase social, la teología de la liberación, la crítica cultural, y las perspectivas decoloniales, están presentes en los escritos incluidos en este volumen y en el conjunto de la obras de sus autores.

Hemos organizado esta antología alrededor de cinco ejes temáticos que nos permiten establecer conversaciones cruzadas entre los ensayos incluidos y formular algunas tesis que claramente los enlazan y que asumimos como propias. Podríamos haber establecido muchas más relaciones entre ellos y articular otras tesis interpretativas, pero con ello escaparíamos los confines de un ensayo introductorio. Le dejamos a los amigos y amigas lectores el culminar una tarea que siempre permanecerá inconclusa. En todo caso, encontrarán a continuación una serie de relatos críticos a nuestra oficialidad y a los intereses que esta ha salvaguardado. Damos fe que la historia reciente, en buena medida, les ha dado la razón a estos pensadores. En Puerto Rico hemos gozado de una ventaja epistemológica que nos asigna un inusual grado de responsabilidad. Las causas de nuestra crisis no solo eran anticipables —mucho más previsibles que las azarosas rutas de los huracanes— sino que algunas nos fueron anunciadas desde hace medio siglo. Los que tuvimos el privilegio de ir a la universidad del estado —ahora, como todo, bajo asedio— pudimos leer y escuchar en sus aulas a algunos de estos autores, y a muchos otros que merecerían estar aquí. De todos aprendimos que a pesar de lo auspicioso que parecía el presente había encuadres narrativos plagados de ausencias, fallas sistémicas que atender, y nuevos rumbos que desde entonces no podían esperar. No todas esas ausencias que nos fueron señaladas están plasmadas en nuestra selección, ni todas las fallas sistémicas que debemos corregir son atendidas en esta colección. Esto nos pesa

enormemente y esperamos que no desmerezca en un ápice la generosa clarividencia de los textos que les presentamos.

III

Ante una historia oficial que ha pretendido explicar nuestra caribeñidad hispana como resultado de una mezcla armoniosa de tres razas —la española, la africana y la taína, cual si se tratara de una emulsión de destilados alguna vez estables y constituidos— está la crítica de los ensayos incluidos en la primera sección de esta antología. Cada uno socava dicho imaginario hegemónico con su propio arsenal. Su efecto en conjunto es pulverizar una narrativa que ha silenciado tanto los mecanismos de opresión contra la mayoría de la población en Puerto Rico —negra y mulata—, como las variadas formas de resistencia y oposición con la que esta ha respondido. Más allá de dicho desmontaje, que deja al desnudo la complicidad de la narrativa oficial en la recreación de un sujeto pasivo y colonial, estos textos dirigen nuestra atención hacia la recuperación de una experiencia social, política y cultural desarrollada siempre al margen de la mirada del poder y del registro oficial. Se trata de formas de sociabilidad, prácticas e imaginarios que no solo aportan otras texturas a la memoria histórica, sino que siguen abriendo posibilidades emancipatorias.

Puerto Rico es lo que Ángel Quintero ha denominado una sociedad de la contra-plantación. Somos una sociedad formada por las resistencias al enclave de explotación agrícola que los colonos europeos (y luego los estadounidenses) implementaron en el Caribe y a las formas políticas que lo sustentaron. Somos una sociedad cimarrona cuya historia oficial se esfuerza por borrar las poderosas razones de nuestra huida e insiste en desconocer la centralidad de las contribuciones económicas, políticas y culturales de la población negra y mulata tanto en la historia como en la actualidad de nuestro país. Para Quintero, la cimarronería era un doble desafío: al régimen económico de la plantación que consumió los cuerpos y apagó la vida de cientos de miles esclavos y a la dominación estatal que velaba por el cruel trapiche que era, en sí mismo, el orden metropolitano. Cimarrón no era solo el esclavo que huía de la plantación. Podía ser también un indígena salvándose de su particular pesadilla, un polizón de barco y los desertores de todo tipo de órdenes y expectativas. La cimarronería es la fuerza centrípeta que genera continuamente un margen a las fuerzas centrífugas de la modernidad.

A tono con esta primera tesis, tan vigente hoy como antes, el sociólogo, abogado y activista por los derechos humanos, Luis Nieves Falcón —y quien también fungiera como uno de los primeros directores puertorriqueños del Centro de Investigaciones Sociales de la

Universidad de Puerto Rico—, abre el volumen con un breve ensayo cuyas aristas temáticas prácticamente atraviesan todos los ejes de la antología. En forma abreviada y puntal, describe como "bipolar" a la sociedad gestada en los siglos de colonización española, "con una escasa clase dominante blanca, ociosa y opresora y, por otro lado, una extensa clase pobre, mestiza y mulata" (56). Nieves Falcón explica los modos en que la experiencia colonial en Puerto Rico genera una perversa confluencia entre los mecanismos de inferiorización racial que reproducen la pobreza, perpetúan el racismo y provocan la "alienación cultural" de las mayorías y nuestra condición de subordinación política y jurídica ante los ocupadores imperiales y sus representantes. Si bien tanto los análisis de Ángel Quintero como los de Fernando Picó presentan una dinámica un tanto más compleja de las interacciones sociales y raciales durante la colonización española, el ensayo de Nieves Falcón logra plantear con agudeza la estrecha relación entre los procesos socio-económicos y los imaginarios sociales, proveyendo una clara explicación de las raíces estructurales y los artilugios culturales del racismo, en línea con los análisis pioneros de Isabelo Zenón Cruz (1974).

El trabajo etnográfico de Isar Goudreau, Mariolga Reyes, Marilú Franco y Sherry Cuadrado, "Las lecciones de la esclavitud: discursos de esclavitud, mestizaje y blanqueamiento en una escuela elemental en Puerto Rico", documenta cómo el currículo escolar reproduce las representaciones hegemónicas a las que hemos aludido y examina las implicaciones que estas tienen en la socialización temprana de los niños y niñas. A través de las maniobras vigentes del silenciamiento, la trivialización y la simplificación de los efectos históricos de la esclavitud, se proyecta la negritud como un elemento alojado en el pasado y desvinculado de la identidad puertorriqueña contemporánea, promoviendo el blanqueamiento como valor social. Las autoras ponen en evidencia las múltiples instancias en que estas maniobras operan desde la institucionalidad escolar, contribuyendo a silenciar las manifestaciones cotidianas de racismo que permean todos los ámbitos de nuestra vida colectiva, incluyendo el contexto escolar. Su minucioso trabajo etnográfico y mirada perspicaz también descubre las maneras en que tales estrategias han sido internalizadas, obstaculizando, incluso, las intenciones de algunas maestras de atender de manera adecuada los vacíos curriculares y las situaciones interpersonales que se les presentan en el aula. Frente a dicho desafío, Godreau junto a varias otras investigadoras, desarrolló una *Guía para una enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico* (2013), dirigida principalmente a educadoras y educadores de nivel primario y secundario, a partir de los hallazgos contenidos en esta investigación. Vale la pena

observar que en el ensayo que incluimos en esta antología destaca una experiencia de producción colectiva del conocimiento, a través de una investigación auspiciada por el Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias de la Universidad de Puerto Rico en Cayey, y su traducción a un material de carácter pedagógico que trasciende el ámbito académico.

El ensayo de María del Carmen Baerga, "Transgresiones corporales: el mejoramiento de la raza y los discursos eugenésicos en el Puerto Rico de finales del siglo XIX y principios del siglo XX", nos ayuda a comprender en su profundidad histórica la valoración del blanqueamiento señalada por Nieves Falcón y Godreu *et al.* en el Puerto Rico contemporáneo. Su análisis revela el rol que han jugado los procesos de racialización en la articulación de las relaciones entre clases subalternas y elites locales. Aborda algunos de los mecanismos de subordinación racial que el estado español impuso en la colonia, a través de decretos reales fundamentados en la noción de "pureza de sangre", que procuraban influir toda una serie de elecciones y comportamientos: desde disuadir los matrimonios interraciales hasta reglamentar la participación en oficios públicos, las prendas de vestir o el acceso a la educación. Estos decretos iban dirigidos no solo al control de la población esclava, sino muy particularmente a la población de negros y mulatos libres, que en el contexto puertorriqueño siempre fue muy numerosa. Discute Baerga el uso que las elites criollas dieron al discurso médico-científico europeo en torno a la higiene social, la salud pública y la eugenesia, como parte de un proceso de rearticulación de las relaciones de clase y la construcción de hegemonía política. Comprobamos en este texto que la mitología del campesino blanco —el jíbaro en el argot local— que luego sería exaltado como símbolo de la puertorriqueñidad en la ideología fundacional del Partido Popular Democrático, tuvo sus raíces en un proceso discursivo de "depuración" de sus marcas raciales.

Contra el mito del jíbaro blanco como basamento de la formación nacional irrumpe el polémico ensayo del escritor José Luis González, "El país de los cuatro pisos (Notas para una definición de la cultura puertorriqueña)", incluido en esta colección. Este elabora algunos de los argumentos adelantados en "Literatura e identidad nacional en Puerto Rico" (Quintero Rivera, González, Campos & Flores: 1981), publicado apenas el año anterior. En este texto, González plantea una crítica mordaz al "jibarismo" conservador de la literatura producida por los letrados de las primeras décadas del siglo XX a la vez que distingue la figura "singular y sorprendente" de Luis Palés Matos, cuya trayectoria poética describe como "el camino de un descubrimiento señero y definitivo: la afroantillanidad raigal de nuestra identidad de pueblo" (1981: 78). "El país de los cuatro pisos" traslada este análisis

del plano literario al de la interpretación histórica y la polémica ideológica. Más adelante, en conversación con los escritos de Manuel Maldonado Denis, Ricardo Campos y Juan Flores, volveremos sobre su crítica al modo en que el independentismo nacionalista en el siglo XX incorporó el discurso idealizador del pasado español, señal de la angustia de la elite criolla desplazada por el nuevo régimen colonial impuesto por los Estados Unidos.

Vale la pena detenerse aquí en los planteamientos de González en torno a la formación histórica de la sociedad puertorriqueña. En clara ruptura con la valoración del blanqueamiento, el silenciamiento y minusvaloración de la negritud, analizados desde distintas ópticas en los ensayos que hemos reseñado, González centra su argumentación alrededor de la idea de que la impronta africana habría sido la más significativa entre las tres raíces históricas que conformaron la cultura popular puertorriqueña. Para González este hecho entraña una profunda importancia cultural y política: la de hermanarnos con todas las sociedades caribeñas. El autor se sirve de referencias al Caribe como evidencias que respaldan su caracterización de nuestra cultura popular como una afroantillana. Nos dice, por ejemplo, que

> [s]i la "cocina nacional" de todas las islas del Caribe es prácticamente la misma por lo que atañe a sus ingredientes esenciales […] pese al hecho de que esos países fueron colonizados por naciones europeas de tan diferentes tradiciones culinarias como la española, la francesa, la inglesa y la holandesa, ello solo puede explicarse, me parece, en virtud de que todos los caribeños —insulares o continentales— comemos y bebemos más bien como negros que como europeos. (75-76)

González también utiliza estos rasgos culturales comunes para urdir su propia utopía política en nuestro entorno geográfico. González cree

> en reconstruir hacia delante, hacia un futuro como el que definían los mejores socialistas proletarios puertorriqueños de principios de siglo cuando postulaban una independencia nacional capaz de organizar al país en "una democracia industrial gobernada por los trabajadores"; hacia un futuro que, apoyándose en la tradición cultural de las masas populares, redescubra y rescate la caribeñidad esencial de nuestra identidad colectiva y comprenda de una vez por todas que el destino natural de Puerto Rico es el mismo de todos los demás pueblos, insulares y continentales del Caribe. (87-88)

González, haciéndole eco a los revolucionarios antillanistas del siglo XIX tales como Ramón Emeterio Betances, concebía "las respectivas independencias nacionales de todos esos pueblos solo como un prerrequisito, pero un prerrequisito indispensable, para el logro de

una gran confederación que nos integre definitivamente en una justa y efectiva organización económica, política y cultural" (88).

Para sustentar su defensa del carácter afroantillano de nuestra cultura popular —que en su momento resultara arrojada—, González esboza una narrativa histórica a partir de la metáfora de los "pisos" que han ido formando nuestra sociedad. El primer piso estaría constituido por los descendientes de los primeros esclavos que González, como Isabelo Zenón Cruz, consideraba los "primeros puertorriqueños". El segundo piso habría sido levantado por una oleada migratoria de peninsulares huidos de las guerras de independencia hispanoamericanas, de franceses, ingleses, irlandeses, holandeses, corsos, mallorquines, catalanes, entre otros, atraídos por políticas que fomentaban el poblamiento del país. Estos habrían llevado a cabo una recolonización de la montaña, lo que explicaría, a juicio del autor, la relativa blancura del campesino. La invasión norteamericana del 1898 habría echado un tercer piso, mientras que el cuarto habría comenzado a edificarse con el proceso de industrialización impulsado a partir de la década de 1940, y la creación del Estado Libre Asociado, en 1952. Si ya entonces esta metáfora pecaba de esquemática, a la luz de las investigaciones históricas de las últimas cuatro décadas la caracterización de cada uno de sus cuatro pisos prácticamente se viene abajo.[3] Esta debilidad de la imagen de una pequeña edificación nacional frente a la sofisticación de la argumentación histórica, no escamotea, a nuestro juicio, la lucidez de la voluntad analítica de González al acentuar la centralidad del elemento afroantillano en nuestra cultura popular como fundador y como valor social y político.

Los análisis de Ángel Quintero Rivera y Fernando Picó, así como de otros investigadores asociados a la nueva historiografía puertorriqueña, contribuyeron también a cuestionar los mitos de la historia nacional producidos por las principales facciones políticas del país que tanto exasperaban a José Luis González. Lo hacen desde investigaciones empíricas que, si bien tenían temáticas más acotadas, abonaban en su conjunto a producir nuevas interpretaciones contra hegemónicas de nuestro pasado. El Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP), fundado como centro de investigación independiente en 1970 y activo hasta 1995, fue eje aglutinador de especialistas en sociología, historia, economía, crítica literaria, antropología, teología, entre otros, unidos por el interés de comprender la

3 Ver las tempranas críticas a la construcción histórica de González esbozadas por Ángel Quintero en su ensayo "Historia de unas clases sin historia" (1983) y por Juan Flores "El Puerto Rico construido por José Luis González" (escrito en 1984 y publicado en Flores, 1997).

realidad puertorriqueña en su complejidad dinámica y desde nuevos marcos teóricos. En sus investigaciones emergieron con fuerza actores sociales hasta entonces invisibilizados en la historia tradicional: esclavos, cimarrones, campesinos agregados, jornaleros, artesanos, obreros, bordadoras, despalilladoras de tabaco, sufragistas, corsarios, contrabandistas, presidiarios, bandoleros, emigrantes, músicos, entre otros. Entre los autores incluidos en esta antología que también estuvieron vinculados al CEREP se encuentran, además de Quintero y Picó, Marcia Rivera, Arcadio Díaz Quiñones, Ricardo Campos y María del Carmen Baerga.

"La cimarronería como herencia y utopía" de Ángel Quintero Rivera, investigador del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, condensa los planteamientos derivados de las primeras investigaciones del autor en torno al movimiento obrero y la relación entre conflictos de clase y política, con acercamientos a nuevas temáticas que marcarán el curso de su producción intelectual en las décadas siguientes. Entre estas últimas destacan asuntos como la historia y sociología urbana, la música y el baile caribeños, la religiosidad popular, y la sociología de la imagen. Explica Quintero en un texto fundamental que "[a]lgunos científicos sociales han expresado que las sociedades caribeñas tienen por eje a la plantación y han argumentado que nuestro esqueleto cultural común, en los fundamentales primeros siglos de existencia, fue la esclavitud negra". "Esto es correcto," añade, "pero solo parcialmente. Es verdad, si concebimos la plantación esclavista en términos de las contradicciones que suponía: plantación y contra-plantación, esclavitud y cimarronería" (92).

Quintero propone que, hasta finales del siglo XVIII, la sociedad puertorriqueña se habría formado de espaldas a la plaza citadina, entre gente que había sobrevivido cada cual el maremágnum de algún genocidio. Los indígenas, como los africanos, habían perdido comunidades, tierras y afectos. Pero tampoco eran precisamente una colección de vencedores quienes a pesar de su origen europeo huían también de la oficialidad de nuestros incipientes poblados. Más de alguno, por ejemplo, sefarditas o musulmanes, cargaba la tragedia de haber visto desaparecer en su tierra natal lo que había tomado a otras convivencias largos siglos construir. La sociedad puertorriqueña habría salido del encuentro de esas penas y no del biologicista cruce de las razas; de la supervivencia por vía del retraimiento más que de luchas épicas en el enfrentamiento abierto; de la agricultura de subsistencia y el contrabando, más que del comercio oficial con la metrópoli; en fin, del conjunto de lo que cada cual puso en común para alargar una existencia amenazada y frágil.

¿Qué nos habría legado toda esa experiencia histórica? ¿Qué transformaciones se darían en los antiguos modos cimarrones de resistencia al poder ante los cambios económicos y políticos de la virada del siglo XIX al XX? Quintero observa rasgos de esa resistencia cimarrona en el socialismo libertario del movimiento obrero de base artesanal que toma cauce político en la Fundación del Partido Socialista, en 1915. Pero apunta también a sus transformaciones, en la medida en que la autoafirmación con retraimiento no podía ser una opción para un sector artesanal urbano que luchaba por su dignidad y por el ejercicio de la ciudadanía. "La tradición anti-Estado de la cimarronería va a superarse con la oposición urbana al Estado, con el planteamiento de la eliminación del Estado en el socialismo libertario […]. La lucha contra la autoridad va a ser la lucha por una nueva patria" (104). Ante el desencanto con el curso político que tomaría el Partido Socialista, cuando según Quintero se sustituyera la lucha de masas por una lucha de acuerdos, "la cimarronería se refugiaría en lo personal, en la esfera de lo íntimo o lo cotidiano que se suponía exenta de la jurisdicción estatal" (108). Las luchas feministas "contra la opresión doméstica" y las prácticas musicales se tornan, dentro de su análisis, en ejemplos fértiles para el examen de un rechazo al capitalismo en la cotidianidad.

La prolífica obra del historiador Fernando Picó, quien fuera también jesuita y profesor distinguido de la Universidad de Puerto Rico, ha contribuido significativamente no solo a la desmitificación de los grandes relatos de la historia oficial, sino al conocimiento histórico de las vidas de la gente común, así como de los marginales de nuestra sociedad. En su afán de comprender sus vidas cotidianas, de darle rostro a los procesos sociales, se abocó también a la microbiografía de aquellos que vivieron "contra la corriente". Picó desarrolló investigaciones sobre grupos sociales antes "sin historia" como los esclavos, los libertos y sus descendientes en pueblos que no se asocian con la esclavitud, como Cayey; los jornaleros del montañoso pueblo de Utuado, las partidas sediciosas, los presidiarios en las cárceles del país, "los irrespetuosos" y los menores al margen de la ley, entre otros. Sus ensayos suelen ofrecernos fascinantes recorridos por todo tipo de archivo, desde los registros parroquiales a los diarios de novedades de la policía, de las partidas de bautismo a los libros de entierros, de los registros de la propiedad, a los de jornaleros o libertos. Pero su historiografía es también fruto de un agudo oído, de una sensibilidad nacida de su compromiso vital con los marginales, de sus vivencias barriales en Caimito, un barrio rural contiguo a la capital, de su atención a los relatos familiares de Utuado, o a los presos a quienes daba aulas o servía de capellán. La atención a los márgenes le llevó a observar la

recurrente ausencia del estado en nuestra historia social y a indagar en los vínculos entre esta ausencia y las raíces de la violencia, tan común como desgraciada en nuestra actualidad.

El ensayo incluido en este volumen, "Hacia una historia de la sociabilidad puertorriqueña", intenta trazar un mapa exploratorio de las prácticas e imaginarios sociales que se han ido sedimentando históricamente al margen de las instituciones políticas o religiosas. Coincide con Quintero en su descripción de esa sociedad cimarrona, que "se fue formando en el desparramamiento de las montañas, los valles y las costas, lejos de las autoridades constituidas del estado y de la iglesia" (118). En esa ruralía dispersa observa Picó el desarrollo de formas de sociabilidad que se manifiestan en redes de solidaridad, en complicidades, en formas de celebración, de acompañamiento y apoyo ante la necesidad o el dolor ajeno, concluyendo que "buena parte de la sociabilidad puertorriqueña se forma y se define al calor de resistencias a proyectos hegemónicos" (121). El texto que incluimos se publicó en una de esas coyunturas en la que estados endebles recurren a la teatralización de su poder como un intento de magnificarlo, al menos frente a aquellos sectores de los que interesan obtener legitimad. Eran los tiempos de la "mano dura contra el crimen" y el gobierno ponía en marcha una movilización policiaca, nunca antes vista por la ciudadanía, para ocupar los residenciales públicos en su fallida lucha contra las drogas. Estos operativos fueron el hazme reír colectivo por su sonora inefectividad. No obstante, en dicho contexto, observó Picó un "retraimiento de la sociabilidad, especialmente en las clases medias de las áreas metropolitanas" (127). Alude a la emergencia de un discurso del miedo, de invocaciones publicitarias y comerciales al orden y a la legalidad, de nuevos códigos hegemónicos en los que se (re)concibe la sociabilidad de antaño. Pregunta Picó:

> ¿[N]o podremos construir otros modelos de sociabilidad, en los que tanto la obsolescencia como el egoísmo social queden superados? De hecho, ¿no vemos en nuestra juventud numerosas muestras de sociabilidad que a la vez prolongan y rebasan las viejas formas? ¿No encontramos en muchos de nuestros vecindarios, barrios y comunidades a través de toda la isla numerosos ejemplos de cooperación y mutuo apoyo, de gregaria amabilidad y sana convivencia? Lo que nos falta no son las experiencias, sino la voluntad de interpretarlas. (128-129)

Le faltaron tan solo algunos meses de vida para haber podido atestiguar cómo reaparecieron estas sociabilidades, cuyo mapa contribuyó a trazar en este y otros ensayos, de forma contundente y conmovedora tras el paso del huracán María. En las muchas semanas en las que el estado que él denunciaba como ausente entonces aparecía pública-

mente como desorientado y perdido, fue la vieja semilla de nuestras sociabilidades la que permitió una organización rápida y solidaria tanto en el país como en las comunidades puertorriqueñas en el exterior. Sin esa respuesta que intentó denodadamente llegar a todos los confines de nuestro pequeño archipiélago mucha más gente habría sucumbido a la tragedia.

IV

La valorización de una historia de resistencias cimarronas y la búsqueda de construir modos de convivencia alternativos a las imposiciones hegemónicas, adquieren cuerpo y vitalidad en el compartir musical de sonoridades a la vez viejas y nuevas, producidas por jóvenes caribeños en Nueva York, como documenta la socióloga, cantante y activista Raquel Z. Rivera. La autora propone el concepto de "mitologías de la liberación" para describir las narrativas emancipadoras inscritas en un quehacer musical que hurga en las historias de resistencia de los afrodescendientes para "confrontar las actuales injusticias que enfrenta esta población y construir sueños de liberación para el futuro" (210). No solo estos músicos procuran apartarse de las nociones folklorizadas que muchas instituciones culturales promueven de los géneros musicales afrocaribeños que practican, sino que se apartan decididamente de los discursos conservadores que plantean la necesidad de "salvarlos" como tradiciones culturales. Es más bien la música la que nos salva, afirman Rivera y los demás músicos cuya voz y sentir documenta. La música afrocaribeña "nos salva del aislamiento, de sentirnos desconectados y privados de conocimiento. Nos salva de lo peor de nuestro prójimo y también de lo peor de nosotros mismos. Nos ayuda a construir mitologías de liberación que responden a nuestras realidades urbanas, deseos, sensibilidades políticas y artísticas y a nuestras necesidades espirituales" (225), concluye Rivera.

La tarea cultural que tenemos pendiente no es salvar algo que (aparentemente) quedó en el pasado, sino aprender a participar en la actualidad de nuestro propio rescate. Suscribimos esta tesis de Rivera y somos testigos de los senderos fecundos que abren prácticas artísticas que son tanto culturales como políticas en el Puerto Rico contemporáneo. Si la bomba contribuyó a cuajar las rebeliones esclavas y la plena viene encendiendo la lucha obrera y sindical por más de un siglo, hoy las feministas y los ambientalistas hacen suya la fuerza de ese legado sonoro, imprimiéndole sus propios contenidos emancipadores. El evento de bomba "Libre Soberao", organizado anualmente por el Centro Cultural Cunyabe, y dedicado este año a las lecciones que nos dio la madre naturaleza, fue celebrado en

el poblado de la antigua central cañera de Aguirre como una fiesta con significados y fines múltiples. Conmemora tradicionalmente la abolición de la esclavitud en 1873, pero también galvaniza la lucha comunitaria contra la generación de electricidad con carbón y los depósitos de cenizas contaminantes que esta produce a la vez que cimenta los proyectos de autogestión de la Iniciativa de Ecodesarrollo de la Bahía de Jobos (IDEBAJO). La marea feminista boricua sale a la calle pandero en mano, reivindicando políticas de equidad, rechazando las medidas neoliberales de austeridad y las nuevas imposiciones coloniales. El Paro de Mujeres de 2017 que cerró en la madrugada la vía pública más importante en San Juan, culminó con un batey de bomba en plena avenida del distrito financiero —conocido como "la milla de oro"—, en un mano a mano entre discursos de activistas, canciones, toques y baile. Nuestra liberación tiene una banda sonora y muchos conocen la clave.

V

Si lo que caracterizó a la sociedad colonial bajo España era el empeño que ponían unos que se pensaban blancos en distinguirse de otros que identificaban como negros, Nieves Falcón resalta la ironía de que frente a los invasores estadounidenses ese desesperado intento de demarcación resultara incomprensible. Para los nuevos conquistadores los puertorriqueños somos un pueblo híbrido. Esa hibridez es la base de una nueva racialización que nos coloca a todos en un escalafón inferior en nuestra propia tierra y que sirve de excusa para una nueva expropiación. Dice Nieves Falcón:

> Se repite nuevamente, con el usurpador norteamericano, la apropiación ilegal de la base económica del pueblo puertorriqueño. Es notable la infinidad de trucos legalistas que los norteamericanos desarrollan para asegurarse la apropiación de la tierra y de los demás sectores del país. La estructura jurídica del estado y toda su fuerza represiva se organizan para asegurar la imposición de los estatutos legales que aseguran la total usurpación. (58)

De haber sido colonizados por hombres medievales que no reclamaban más razón que la fuerza de las armas y ninguna otra legitimidad que la que la Iglesia le confería a una casa real frente a sus rivales, pasamos a ser invadidos por otros conquistadores modernos que lejos de llevar la biblia bajo el brazo se amparaban en el derecho. Esta vez la salvación que nos prometían era de este reino y se llamaría progreso. Con las armas estadounidenses y los tratados de paz firmados en nuestra ausencia llegaron los primeros ofrecimientos de conducirnos a un futuro que parece siempre emprender su propia huida.

Desde el más reprobable aunque muy vigente eurocentrismo, fuimos considerados otro pueblo más entre la inmensa mayoría que los conquistadores anglos consideraron como incapaces de gobernarse a sí mismos. Esto les permitió a los invasores estadounidenses explicarse la conquista como una forma benigna de tutelaje. Es a través de los vericuetos del derecho que en nuestro país se fue organizando en pleno siglo XX otra forma de la antigua sociedad colonial de plantación: la del monocultivo cañero. Pero fijémonos en el comienzo de esta parte de la historia.

La relación política entre Estados Unidos y Puerto Rico comenzó con un acto de guerra desconocido para la mayoría de la población estadounidense y olvidado por la puertorriqueña. Durante la madrugada del 12 de mayo de 1898, la vieja ciudad de San Juan fue bombardeada por una flota de once barcos estadounidenses bajo el mando del almirante William Sampson. El evento duró tres horas y cobró pocas víctimas fatales, aunque aterró a la población, hizo huir a cuantos pudieron salir de la ciudad, constituyó el principio de un bloqueo que acrecentó la carestía y el hambre, y sirvió para confirmarle tanto a los mandos militares estadounidenses como a la población puertorriqueña que España no estaba en condiciones de defender sus dos últimas colonias en América. Se abrió definitivamente el camino para la invasión del 25 de julio por el poblado de Guánica, al sur de la isla. Esta estuvo a cargo del general Nelson Miles, quien se había destacado en el ejército de los Estados Unidos por sus hazañas combatiendo las rebeliones de las naciones indígenas, incluyendo la rendición del jefe Chiricahua Apache Gerónimo.

El bombardeo a San Juan fue solo el primero de los hechos de sangre con los que se inició, se apuntaló y se ha corregido el curso del dominio político de Estados Unidos sobre Puerto Rico en sus 120 años de historia. Quedó subsumido, pero no olvidado, en el Tratado de París, el primer documento del largo tracto jurídico que da cuenta de nuestra relación con la potencia invasora. En este documento firmado el 10 de diciembre de 1898 el territorio agredido en una guerra declarada por otros se convierte, junto a su población, en compensación a ser entregada por España a sus contrincantes, los Estados Unidos, quienes para nuestros efectos en aquel momento se habían constituido a golpes de cañón en nuevos agresores. Comienza así una estrategia en la que la trama del derecho parece fagotizar tanto lo escabroso como lo nimio. En Puerto Rico el derecho opera socialmente como un relato maestro que logra reformular del modo más inane cuanto pueda resultar de interés político legitimar. Ha sido el hábil uso de la ley y no solo el indispensable recurso de la fuerza descarnada lo que ha atado por más de un siglo los destinos de la isla a los de su conquistador;

y lo que en buena manera ha labrado el curso subsiguiente de los acontecimientos políticos en Puerto Rico. Esta es la tercera tesis crítica que queremos adelantar, y está inspirada en la obra de crítica jurídica del profesor de derecho constitucional Efrén Rivera. Es a través de las invisibles madejas del derecho que se ha ejercido, consolidado y perpetuado la dominación colonial en nuestro país.

> El derecho contribuye a la construcción del sentido común diario, a través del cual la gente interpreta sus vidas y reproduce su existencia. [...] Ayuda a "estructurar las prácticas más rutinarias de la vida social", ya sea suscitando la obediencia o generando actos de resistencia. [...] En la mayoría de los casos provee el marco del discurso y la acción legítimos. [...] Crea justificaciones explícitas para el ejercicio del poder, define lo que debe ser considerado como necesidades, pretensiones y aspiraciones legítimas y circunscribe el conjunto de medios legítimos para su satisfacción y cumplimiento y, finalmente, impone límites y brinda oportunidades para la acción individual y colectiva. (Rivera Ramos, 1998: 15)

En el análisis político que se hace en Puerto Rico, tanto en las altas esferas como en los medios de comunicación de masas, es frecuente encontrar que las posibilidades políticas de la colectividad parten del estrecho marco de lo que ya ha sido legislado por el Congreso de Estados Unidos o decidido por su Corte Suprema. Cuando el analista, o la persona de a pie, sale de estas coordenadas es frecuente entonces que se pregunte qué querrán los Estados Unidos que no haya expresado por decreto judicial o legislación. Pareciera que hiciéramos política sobre una tabla de ouija. Cuando dejamos de lado el arte de la adivinación nos vamos al otro extremo del *realpolitik*. Entonces consideramos exclusivamente lo que nos parece estrictamente probable.

La ley estadounidense, que en ese país sirve como instrumento de gobernabilidad y que congela, por cierto tiempo, la pugna entre las fuerzas antagónicas en su territorio, se transforma en el imaginario cotidiano de los puertorriqueños en un hecho inamovible, como si fuera la línea del horizonte, el principal punto de referencia a partir del cual orientarse. Este continuo partir de lo que otros han decidido sin siquiera considerar sus efectos sobre una población distante tiende a reducir la amplísima esfera de lo político a la minúscula escala de lo legal. Como elabora Rivera Ramos en su texto, este es solo uno de los efectos cotidianos de la forma como se ha ejercido la dominación colonial en Puerto Rico.

Veamos un solo ejemplo de vital importancia actualmente: el reciente intento que hiciera la Asamblea Legislativa de Puerto Rico para atender el problema de la deuda de las corporaciones públicas del gobierno de Puerto Rico, entre las que se encuentran la Autoridad de

Carreteras, la de Energía Eléctrica y la de Acueductos y Alcantarillados. Ambas cámaras legislativas puertorriqueñas aprobaron una ley de quiebras para comenzar, sin más dilación, los procesos de reestructuración. Los acreedores, como era de esperar, apelaron a las cortes de los Estados Unidos. La Corte Suprema de los Estados Unidos decidió ver el caso, de por sí un evento muy inusual, casi improbable, dadas sus prerrogativas de escoger los casos que atiende. En su opinión la Corte dictamina que toda la autoridad para legislar asuntos de quiebras públicas en Puerto Rico está en manos del Congreso y no de la legislatura puertorriqueña. En la escueta decisión de mayoría, escrita por el juez Clarence Thomas, se reconoce que la última voluntad expresa del Congreso sobre el tema de las leyes de quiebra en relación a Puerto Rico fue excluirlo en 1984 de la protección del código que rige en los estados. Por lo tanto, establece la Corte, le corresponde al Congreso subsanar ese vacío jurídico para que Puerto Rico pueda reorganizar la deuda de un modo ordenado. El que no hubiese actuado cuando lo necesitamos no cuenta como un hecho jurídico de algún peso. A Puerto Rico le correspondía seguir pagando y reorganizar cuando y solo sí el Congreso así lo determinase. Por muchas instancias menos dramáticas que esta es que la vida política en Puerto Rico muy pocas veces comienza con las preguntas esenciales: ¿qué necesitamos? ¿qué queremos? ¿a qué aspiramos los puertorriqueños como colectivo?

Por último, quisiéramos notar al menos dos aspectos de este fenómeno de conquista y colonización por la vía del derecho que hemos adoptado como nuestra tercera tesis. El primero se lo debemos al trabajo de Anthony Padgen, profesor en la Universidad de California, quien resalta la importancia que tuvo el encuadre jurídico en el proceso de colonización, conquista y eventual independencia de las trece colonias norteamericanas. Cuenta Padgen, en lo que él considera un resumen de la obra de toda su vida, *The Burdens of Empire*: *1539 to the Present*, que la preocupación para los colonos ingleses —y por consiguiente, para los Estados Unidos como sucesores de las trece colonias— era poder alegar el haber adquirido el derecho a las tierras de los indios por cualquier medio que no hubiera sido la fuerza (Padgen, 2015). Recalca Padgen que a los colonos ingleses les interesaban poco los nativos. Su preocupación fundamental eran las tierras a las que habían llegado, las cuales, en principio, no eran enajenables por considerarse patrimonio del rey y allende la jurisdicción del parlamento británico. Pero antes que el rey se volviera un problema para los colonos, lo que estos consideraban su prioridad eran los reclamos de otros conquistadores europeos o de las comunidades nativas. En el universo de discursos acerca de la conquista de América, Padgen identifica tres

tipos de alegaciones a la propiedad: el derecho a la conquista (en el que había erróneamente descansado el imperio español, según la crítica británica), el descubrimiento (que para los ingleses requería que el territorio no estuviera habitado) o la compra o concesión voluntaria del nativo y dueño legítimo de la tierra o de su soberano (Tuck, 2015). Ocupar, desmontar y poder mostrar un papel que confiera titularidad. Esta secuencia de verbos puede ser el resumen de la estrategia de los colonos del norte para fundar su sociedad en el siglo XVII. Puede ser también el principio de nuestra particular historia política en el cambio al siglo XX.

El segundo elemento que llama la atención acerca de la conquista y la colonización por la vía del derecho es hacer notar cómo un mismo instrumento puede cumplir más de un propósito. Lo que para nosotros, en Puerto Rico, es una especie de camisa de fuerza, es para el Congreso y para el Presidente de los Estados Unidos precisamente lo opuesto: una concesión jurídica a la flexibilidad política que la Corte Suprema les reconoce a las otras dos ramas cuando se trata de lidiar con las naciones originales, los territorios invadidos o los inmigrantes. El artículo 4, sección 3 de la Constitución de los Estados Unidos dice que "el Congreso tendrá el poder de disponer y hacer todas las leyes y reglamentos respecto al territorio u otra propiedad perteneciente a los Estados Unidos". No obstante, la profesora de derecho de la Universidad del Estado de Georgia, Estados Unidos, Natsu Taylor Saito, en su artículo "The Plenary Power Doctrine: Subverting Human Rights in the Name of Sovereignty" argumenta que no es la Constitución por sí sola, sino las decisiones de la Corte Suprema en una serie de casos (1886-1903) que anteceden a los Casos Insulares donde se configura la doctrina jurídica que concede a las ramas políticas del gobierno de los Estados Unidos los poderes plenarios que, según esta, emanan del ejercicio legítimo de la soberanía (Taylor Saito, 2002: 1115-1175). El resultado de todas estas decisiones ha sido vulnerabilizar a quienes seguimos siendo parte de esos "otros".

La dominación colonial por la vía del derecho tuvo su apoteosis con el establecimiento del Estado Libre Asociado (ELA) el 25 de julio de 1952, 54 años después de la invasión militar. El permiso que el Congreso de Estados Unidos concedió al gobierno de Puerto Rico a través de la Ley 600 del 1950 para que convocara una asamblea con el fin de redactar y ratificar una constitución para el territorio es el intento más consumado de borrar por la ley lo que fue establecido por la fuerza.

Es interesante notar que la asamblea constitucional de Puerto Rico no se parece a ninguno de los cuatro escenarios en los que el padre fundador de la filosofía política moderna, Thomas Hobbes,

considera que puede catalogarse una asamblea reunida con el fin de darse un gobierno propio. Para apreciar la anomalía teórica de la constitución de Puerto Rico seguiremos de cerca la exposición que hace de Hobbes el profesor de teoría política de la Universidad de Harvard, Richard Tuck, en su libro *The Sleeping Sovereign*.[4]

En el primero de los casos contemplados por Hobbes, la asamblea constituida escoge a un monarca a quien traspasa su soberanía y le encarga junto a esta las tareas de gobernarlo. Si no deja la provisión de qué hacer si faltara ese soberano, la asamblea se ha disuelto a sí misma después de haber transferido su poder. Tendría que conformarse nuevamente como otra asamblea para darse de nuevo otro gobernante. En el segundo escenario la asamblea toma la determinación de convocarse en un lugar y un momento fijo después de la muerte o desaparición del gobernante. En este caso, para Hobbes, la asamblea conservó siempre la soberanía y habría otorgado solo las tareas de gobierno al monarca. En el tercer escenario, dice Hobbes, la asamblea decide reunirse consuetudinariamente mientras cede las tareas de gobierno al designado. Para Hobbes, en este caso el monarca es más bien una especie de funcionario, un primer ministro que puede perder su rol en cualquier momento por decisión de la asamblea que lo eligió y no ha dejado nunca de reunirse. En el último escenario, la asamblea delega en manos del monarca convocarla luego de nombrarlo. Dice Hobbes que en este caso la asamblea como entidad nominadora se disuelve a sí misma. Deja de existir como cuerpo político y al disolverse pierde el monarca designado toda legitimidad. No puede ser ya el gobernante porque la persona colectiva (*people*) que le delegó el poder dejó de existir excepto a su discreción. Y en esto está la clave. La gente para Hobbes no existía a discreción del monarca. Tampoco preexistía, como era el parecer de Locke o de Grotius, antes de reunirse para elegir uno. Por esto, cuando la asamblea le pasa al monarca el poder de convocarla renuncia al requisito básico para ser un cuerpo político y desaparece, por lo que su designado pierde la fuente de su legitimidad. La interpretación que hace Tuck de Hobbes parece indicar que desde el inicio de la filosofía política moderna el pueblo podía sustituir las funciones del soberano (cuando decide participar directamente de los asuntos de su gobierno), pero el soberano no puede sustituir las del pueblo, que es constituirse como un sujeto político en una asamblea.

Si la lectura que Tuck hace de Hobbes es correcta, en el pensamiento político moderno el poder de convocatoria que hace de un cuerpo colectivo uno político, así como cualquier transferencia de

---

4 Dice Tuck que Hobbes trata este tema en el capítulo siete de su obra *De Cive*, y en el capítulo dos de la segunda parte de la obra *Los elementos de las leyes*.

soberanía o, mínimamente, de las funciones del gobierno, es algo que transita siempre del pueblo hacia el monarca y nunca del monarca a un pueblo. Desde esta perspectiva moderna y ya pretérita, la Ley 600 del Congreso de los Estados Unidos es una donde todos los términos están invertidos. El soberano de un pueblo, el Congreso de los Estados Unidos, intenta convocar a otro pueblo ajeno para que redacte los términos de su gobierno y los someta a una aprobación distinta a la propia. Desde la mirada de Hobbes y en un caso como este no surge de esa "autorización" un pueblo así convocado, ni el gobierno que resulta tiene legitimidad alguna porque nada emana de que quienes así fueron reunidos. Aun para el más absolutista de los pensadores políticos modernos nuestro proceso de asamblea constitucional a partir de la Ley 600 confunde maliciosamente los términos en los que entendemos desde el siglo XVII la legitimidad política y el ejercicio moderno de la soberanía.

Ante tales circunstancias, ¿cómo habría calado tan hondo en la sociedad puertorriqueña la noción del Estado Libre Asociado como fruto de un pacto con la nación del norte? La escritora Marta Aponte Alsina, en su evocador ensayo "Somos islas" esboza algunas respuestas a dicha interrogante:

> Muchas historias se mantienen en secreto, desconocidas incluso para sus propios personajes. Nos ocupan nociones falsas o parcialmente ciertas, desconectadas y desconocedoras de nuestro lugar en el mundo. […]
> Habría que examinar con cautela la solidez de las "negociaciones" entre metrópoli y colonia en el caso de Puerto Rico. Si se someten al escrutinio más superficial, no es difícil advertir que cuando las hubo —como en la revisión por el Congreso de Estados Unidos del borrador de la Constitución del Estado Libre Asociado preparado por la Convención Constituyente insular— no se cedió un ápice del control de la metrópoli sobre "su" colonia. Tanto se hizo creer que sucedió lo que los hechos no sustentan, que del convenio entre el territorio y el Congreso podría derivarse, más que un acuerdo entre naciones soberanas, un pacto de silencio. (252-253)

Ese pacto de silencio está roto y con él deshechos los fuertes tensores que han articulado nuestra historia política. Esta es nuestra cuarta tesis.

VI

Los hechos que han sido descritos no ocurrieron sin que hubiera una respuesta de fuerza de parte de los que denunciaron las fallas del proceso constituyente. La protagonizaron los miembros del Partido Nacionalista de Puerto Rico, bajo el liderato de Pedro Albizu Campos, un puertorriqueño negro, ingeniero químico y abogado de profesión, pri-

mero, entre los nuestros en graduarse de la Universidad de Harvard. Albizu, tras cumplir una condena de diez años en prisión, en Atlanta, Georgia, luego de ser hallado culpable de conspiración sediciosa por el asesinato del Coronel Francis Riggs, jefe de la policía insular, regresa a Puerto Rico a organizar una campaña educativa y militar en contra del ELA como solución al problema colonial de Puerto Rico. El gobernador Luis Muñoz Marín pide consejo a su secretario de justicia, José Trías Monge, sobre qué hacer con la prédica incendiaria de Albizu y sus esfuerzos organizativos. Trías Monge le recomienda copiar una ley estadounidense con el fin de criminalizar los alegatos que hacía Albizu a favor de la descolonización de Puerto Rico por los medios que fueran necesarios, pacíficos o violentos (2005). La Ley 53 de 1948, conocida como la "Ley de la Mordaza", queda aprobada y la policía, que mantenía a Albizu bajo la más estricta vigilancia, suma a sus tareas la de transcribir cada palabra de los discursos que este pronunciaba en las plazas públicas de los pueblos de la isla. El 29 de agosto de 1951, Albizu es hallado culpable de retar lo dispuesto en una ley que, como narra la historiadora Ivonne Acosta, hizo de la palabra pública un delito. Fue sentenciado por doce cargos correspondientes a doce discursos que había pronunciado entre 1948 y 1950, cuyas transcripciones permanecieron censuradas durante cuarenta años hasta que, por vía judicial, el Departamento de Justicia se vio obligado a entregarlas al Archivo Nacional.

El ensayo que abre la tercera sección de esta antología fue escrito originalmente como introducción a la publicación de estos doce discursos. Según apunta Acosta, quien también es autora de un revelador libro sobre la Ley de la Mordaza, en estos discursos Albizu "denunció realidades que se han hecho más evidentes y terribles con el paso de los años" (273). Denunció el discurso hipócrita de los Estados Unidos proclamándose internacionalmente como portavoces de la libertad y la democracia cuando sus acciones —como el lanzamiento de la bomba atómica tan solo dos años antes— demostraban su menosprecio a la vida humana. Critica la Doctrina Truman y la política norteamericana hacia América Latina; el secuestro de miles de cuerdas de terreno de las islas municipio de Vieques y Culebra para uso de la Marina estadounidense, la imposición en Puerto Rico del servicio militar obligatorio, la movilización de miles de soldados puertorriqueños a la guerra de Corea; el engaño de la Ley 600 que culminó en la fundación del Estado Libre Asociado; la política de industrialización y de atracción de capital extranjero a través de exenciones contributivas; la pobreza de grandes sectores de la población y su carencia de servicios básicos; y el uso del sistema educativo como plataforma de americanización de la niñez. En voz del actor Teófilo Torres, quien dirigido por

Nelson Rivera ha encarnado a Albizu en el montaje teatral *El Maestro*, estos discursos nos siguen sacudiendo profundamente cuando nos alcanzan, por la desoladora vigencia de sus denuncias.

Cuando Albizu es hallado culpable por hablar sobre lo que Géigel Polanco denominó la farsa del ELA (Géigel, 1972), los hechos temidos por Muñoz habían sido consumados. Una serie de levantamientos armados se desarrollaron el 30 de octubre de 1950, obligando a Muñoz a activar la Guardia Nacional para contenerlos. En ocho pueblos de la isla hubo acciones insurgentes, incluyendo en la ciudad capital donde cinco nacionalistas al mando de Raimundo Díaz Pacheco atacaron la residencia oficial del gobernador en el Viejo San Juan, la Fortaleza. En Washington, dos nacionalistas, Oscar Collazo y Griselio Torresola, atacaban la Casa Blair, residencia provisional del Presidente Truman. Torresola muere de un disparo mientras tiene al presidente en su mira. La revuelta no surtió el efecto internacional que Albizu había previsto. No sería, sin embargo, el último intento. El primero de marzo de 1954 un comando nacionalista liderado por una mujer, Lolita Lebrón, atacó al Congreso de los Estados Unidos con el mismo propósito de denunciar que el ELA no proveía al país de un gobierno democrático con soberanía propia. El sacrificio, nuevamente, pareció en vano. Los nacionalistas, tomados por locos por el gobierno de Muñoz y descritos como fanáticos desesperados por la prensa estadounidense tenían razón en su apreciación sobre el ELA. Han sido sus viejos oponentes, las tres ramas del gobierno de los Estados Unidos, quienes en hechos distintos pero muy relacionados les han dado la razón. En junio del 2016, la Corte Suprema de los Estados Unidos decidió en el caso Sánchez Valle v. Puerto Rico que la fuente de la soberanía puertorriqueña era la estadounidense. En las vistas preliminares de este caso la posición del Procurador General de los Estados Unidos bajo el gobierno de Obama había sido retractarse de cualquier representación contraria que se hubiera hecho ante la ONU por el gobierno de los Estados Unidos cuando se le solicitó retirar a Puerto Rico de la lista de territorios que no habían alcanzado la auto determinación o la independencia. Y el mismo día que la Corte Suprema emitió su decisión sobre Sánchez Valle, el Congreso de Estados Unidos aprobó la ley PROMESA, lo cual implicó la designación de una junta de control fiscal para Puerto Rico. Esta es nuestra quinta tesis. Acerca de la naturaleza del ELA, Pedro Albizu Campos y los miembros del Partido Nacionalista tenían razón. No hay que estudiar a Hobbes para apreciar la corrección de su juicio.

¿Por qué el nacionalismo no llegaría a convertirse en un movimiento de masas, a pesar de la palabra profética y estremecedora de Albizu y de la evidente "coyuntura histórica favorable al rompimiento de las estructuras de dominación colonial-capitalista", según describe

Manuel Maldonado Denis al decenio del treinta? (1974: 47) ¿Por qué no habría hecho confluencia con el movimiento proletario de masas de las primeras décadas del siglo XX, el cual representó la otra fuerza de oposición al régimen colonial y a la explotación capitalista de las corporaciones azucareras? Desde fines de la década del sesenta, y sobretodo en la década siguiente, comienza a cimentarse una tradición crítica fundamentada en el materialismo histórico que producirá, desde la izquierda, interpretaciones críticas del nacionalismo puertorriqueño. Esta mirada había sido adelantada por el periodista, escritor y militante comunista César Andreu Iglesias en su novela *Los derrotados* (1956), según observa Arcadio Díaz Quiñones (1993). Los ensayos de Manuel Maldonado Denis, Ricardo Campos, Juan Flores y José Luis González, abordan las contradicciones y debilidades del nacionalismo, así como de otras tendencias del independentismo. Aun reconociendo el peso de la represión feroz que se desató contra el partido nacionalista, y eventualmente contra todo el independentismo, para los citados autores el destino del nacionalismo estaba inscrito en su mayor desacierto: el divorcio de la cuestión nacional y la cuestión social. La "suprema definición" entre yanquis y puertorriqueños que proclamaba Albizu cegaba las profundas desigualdades de clase entre puertorriqueños, que González representa también como diferencias raciales. Esta incapacidad de reconocer las distancias entre unos y otros es la falla sísmica que habría hecho fracasar los esfuerzos por subvertir el orden colonial.

Si fuéramos a resumir el análisis de estos cuatro autores, saltándonos sus particulares énfasis, diríamos que al nacionalismo puertorriqueño siempre le ha faltado alguno de estos tres elementos: un imaginario inclusivo que no corresponda al de una clase propietaria alienando al resto de la población, un movimiento de masas que vea recogidos sus reclamos en el discurso nacionalista y el apoyo de la gente con más medios económicos. Hay también quien diría que al independentismo le ha faltado todo siempre, a excepción de enemigos poderosos y el apoyo de buena parte de la ciudad letrada. No obstante, resulta claro que en sus orígenes más radicales en la segunda mitad del siglo XIX, con Ramón Emeterio Betances, Segundo Ruiz Belvis y Eugenio María de Hostos liderando la lucha, el movimiento independentista tuvo lo primero, un imaginario liberal recién estrenado que incluyó un manifiesto abolicionista con el título "Los diez mandamientos de los hombres libres" (2018). Betances lamentaba que no hubieran contado con el apoyo de los pocos ricos de la época para sostener —en paralelo al Grito de Yara en Cuba— una insurrección armada que quiso comenzar en Puerto Rico con el Grito de Lares. Con Albizu el nacionalismo pareció contar, en una primera etapa, con la

simpatía de sectores populares, pero todos nuestros autores coinciden en que a este le faltó un imaginario sin la fuerte impronta de la clase propietaria que había sido desplazada por el capital estadounidense. Había, concuerdan nuestros autores, demasiada nostalgia por un pasado muy cercano que fue para muchos una terrible pesadilla.

Estos ensayos, más allá de una intervención crítica, procuraron dar un paso de avance en la reinterpretación de nuestra formación histórica y en la recuperación de elementos en los que identificaron un potencial contestatario y emancipatorio. Si en "El país de cuatro pisos" González enfoca su mirada de manera muy general en el carácter afrocaribeño de nuestra cultura popular como fundamento de un proyecto nacional, en "Plebeyismo y arte en el Puerto Rico de hoy" utiliza como ejemplos las obras del pintor José Rosa y del escritor Luis Rafael Sánchez para elabora las posibilidades de un lenguaje artístico cuajado desde lo popular e impuesto "hacia arriba" (González, 1980). Ricardo Campos y Juan Flores, por su parte, van hilvanando su propia recuperación de una tradición intelectual y poética en la que el concepto de patria aparece anclado a las vivencias de la clase trabajadora y a su experiencia de la lucha libertaria y no en el discurso ambivalente y florido de los patricios en las primeras décadas del siglo XX. A figuradas laureadas como José de Diego, presidente de la Cámara de Representantes, del Ateneo puertorriqueño y abogado de la industria cañera, Campos y Flores contraponen la del poeta decimonónico Pachín Marín, quien perdió la vida en el campo de batalla apoyando la independencia cubana; la de los socialistas Bernardo Vega y Jesús Colón, líderes obreros en Nueva York; y la de Ramón Romero Rosa, tipógrafo y autor de escritos pioneros de análisis de la sociedad puertorriqueña, como *La cuestión social y Puerto Rico* (1904) (En Quintero, 1971). También se esmeran en reconocer el entonces emergente movimiento literario nuyorican que aparece en escena durante la década de 1970 con representantes como Pedro Pietri, Miguel Piñero, Tato Laviera o Miguel Algarín para implosionar juntos el apacible mito de la modernidad puertorriqueña y el del alcanzable sueño americano. Dicen Campos y Flores que

> [l]os artistas y escritores puertorriqueños nacidos o criados en Estados Unidos emergen de hogares permanentemente atormentados por la pobreza y sus concomitantes; sus familias durante generaciones han sido las víctimas de una intensa explotación capitalista y una despiadada opresión nacional. En su más fidedigna expresión, sus producciones fustigan con fiera insubordinación esas condiciones inhumanas y hacen saltar en añicos todas las promesas incumplidas y las artificiosas idealizaciones que pretenden perpetuarlas. (341)

La incorporación del análisis de la producción cultural de la diáspora puertorriqueña en Estados Unidos, como elemento fundamental de una interpretación socio-histórica de la cultura nacional puertorriqueña, constituye un mérito extraordinario de este ensayo. Atiende a una invisibilización injustificable de la experiencia de la migración en la discusión en torno a la identidad puertorriqueña, de la que incluso peca un autor como José Luis González en su metáfora de los cuatro pisos. Como bien observa Juan Flores, (1997) esta omisión resulta sorprendente en el análisis social de González cuando, habiendo pasado unos años en Nueva York, el autor ya nos había legado algunos de los testimonios literarios más conmovedores sobre la vida del emigrante puertorriqueño, como los cuentos "La carta" o "La noche que volvimos a ser gente". El ensayo de Campos y Flores nos permite valorar, asimismo, la imprescindible labor documental e investigativa desarrollada por el Centro de Estudios Puertorriqueños de CUNY, fundado en 1973 y donde ambos autores trabajaron como investigadores, habiendo Flores fungido también como su director por varios años. En trabajos posteriores, Flores no cejaría en su empeño de continuar explorando la creación cultural de la diáspora bien fuera el fenómeno de las casitas jíbaras enclavadas en solares baldíos de la gran urbe, la literatura urbana, el rap, el graffiti o las identidades afro-latinas, entre otras tantas temáticas sobre las que volcó su interés. La mirada analítica a la experiencia de la diáspora puertorriqueña, que ya introducimos con el texto de Raquel Rivera, se aborda también, como ya veremos, en los escritos de Arcadio Díaz Quiñones y Philippe Bourgois.

La importancia del arte para las comunidades puertorriqueñas en el archipiélago o en la diáspora la explica el filósofo puertorriqueño Francisco José Ramos. Para Ramos las obras artísticas son las formas que tiene un pueblo de organizar el devenir de su experiencia histórica; su propia tradición, que no es más que un "conjuro de la fugacidad" de su propia existencia. Reconociendo la heterogeneidad y la intrínseca conflictividad de cualquier conjunto humano, lo que distingue a un pueblo de otro es su ingenio ante la adversidad, los modos en que su "deseo de independencia" o su "capacidad de autoconvocatoria" se traducen en "la iniciativa, la inventiva y la creatividad concretas de estilos y formas de vida cotidiana" (359). En la experiencia histórica puertorriqueña, cuyo deseo de independencia ha sido sistemáticamente tronchado, convirtiéndose en "autodesprecio", ha sido la experiencia artística la que ha logrado convocar una memoria común. Dice Ramos que

> [h]an sido los artistas los que han reivindicado la insumisión, conjurado mordazmente la autonegación, el autodesprecio y la mediocridad, casi inefable, de la clase política de nuestro país. En otras palabras:

> si en alguna parte el deseo de independencia ha quedado espontáneamente manifiesto ha sido entre nuestros artistas: pintores, grabadores, escultores, dibujantes, escritores, poetas, cantantes, actores, actrices, canta-autores, compositores. (362)

Develar las cicatrices de la experiencia histórica, reencontrar nuestro lugar en el mundo, hacer visible lo invisible; para la escritora Marta Aponte Alsina la sola existencia de la literatura puertorriqueña "es ya un enorme desafío a una política imperial que ha impuesto un velo de secreto, la segregación de todo un país al resto del mundo" (260). En su ensayo "Somos islas", destaca la facultad de la literatura para trascender el sentido de aislamiento. Trazar analogías literarias la lleva a desentrañar los tentáculos trasnacionales de la expansión azucarera, sus contubernios con la política de la expansión imperial y sus efectos sobre las aparentemente disímiles poblaciones atrapadas en ese drama: los campesinos puertorriqueños y los pueblos indígenas de Colorado. La literatura se presenta aquí no como simple "portavoz de identidades" sino como el ámbito desde el cual repensarnos y redefinirnos. Dice Aponte Alsina que

> [s]i en lugar de valorar la literatura como expresión ancilar de la pedagogía se le estimara en la dimensión irreductible que le es propia, quizás la dimensión profunda del discurso artístico como catarsis liberaría la imaginación necesaria para transformar el cansado discurso circular de la impotencia política. Es decir, la política se enriquecería bajo los efectos de la imaginación, en lugar de la imaginación quedar silenciada por el programa político. (259)

La poesía nuyorican analizada en su dimensión subversiva de forma pionera por Campos y Flores, la insumisión de las artes visuales evocada por Francisco José Ramos, el desafío salsero al que aludiera Ángel Quintero, la literatura que para Marta Aponte destapa el manto de la invisibilidad, y las mitologías de la liberación contenidas en las prácticas musicales de los jóvenes puertorriqueños y dominicanos en Nueva York que reseña Raquel Rivera, han dibujado la otra cara de una historia de humillaciones, silenciamientos, enajenación y hasta deslumbramientos. La historia del tambaleante edificio de nuestra modernidad colonial, con algunos de sus espejismos e inclemencias, se explora en la siguiente sección de esta antología.

VII

En 1968, ese año convulso de reivindicaciones y violencias, de cuerpos politizados ocupando la calle, la plaza, disputando los sentidos de lo público, repudiando la guerra y la sociedad de consumo, defendien-

do la diferencia y la imaginación, se inauguró en San Juan el centro comercial más grande del Caribe. Cuatro años más tarde en una crónica periodística el profesor Charles Rosario —mentor intelectual de varios de los autores incluidos en esta antología—describía a Plaza las Américas como "la capital de Puerto Rico", la "catedral" a la que acudían miles de fieles "a buscar esperanzas, en lo que pese a estar hecho de materia, tiene por sustancia la ilusión".[5] La inauguración de Plaza las Américas coincidía con la primera derrota electoral del populismo muñocista, vencido en los comicios de 1968 por el emergente anexionismo. Pero la euforia con el "progreso" cincelada durante la larga gobernación de Luis Muñoz Marín estaba lejos de disiparse.

El ensayo "De cómo y cuándo bregar" de Arcadio Díaz Quiñones, explora los desgarramientos y posibilidades derivados de la avasallante modernidad colonial puertorriqueña a través de un recorrido cautivante por los usos coloquiales y literarios del verbo *bregar*. Se trata de un itinerario que rastrea la palabra en poemas, discursos, crónicas, entrevistas, ensayos y novelas, visita diccionarios de varias lenguas, indaga en el tono de interlocutores jóvenes y viejos en Manhattan o San Juan y se detiene en algunas historias de vida tejidas en el ir y venir físico o espiritual entre Puerto Rico y los Estados Unidos. En el ensayo de Díaz Quiñones se ven obligados a "bregar" sujetos con vidas espectaculares como la de Víctor Pellot, uno de los primeros peloteros negros en jugar en las Grandes Ligas y que la brega rebautiza como Vic Power, y otros con vidas casi invisibles, como la de la madre de la escritora Judith Ortiz Cofer, quien al llegar a Paterson, New Jersey, transita a escondidas de su marido entre *el building* y la bodega donde mitiga la soledad de la emigración. Hay también vidas que resultaron decisivas para todos, como la de Luis Muñoz Marín, artífice de la política colonial moderna y virtuoso incomparable en el arte de bregar, porque, como señala Quiñones, "la colonia, *la brega*, y el deseo de modernidad llevan vidas paralelas. Entre las tres se ha ido tejiendo una relación profunda durante un largo período. […] Tanto la humillación colonial como las formas de *bregar* con ella son las constantes históricas que marcan la vida puertorriqueña en la isla y en los Estados Unidos" (423).

Uno de los elementos que se reitera—casi como un mantra—a través de la argumentación de Díaz Quiñones es el que *bregar* implica "sobrevivir con cierta dignidad". La sabiduría del *bregar* supone "el conocimiento y la aceptación de los límites", actuar "dentro de un margen muy reducido" (401; 380). Pero, ¿qué ocurre cuando ese margen

5 Citado en el ensayo del Silvia Álvarez Curbelo (449).

resulta muy pequeño para preservar la dignidad? ¿Cuándo los límites se tornan inaceptables? La etnografía de los vendedores de crack en El Barrio, en Nueva York que nos presenta Philippe Bourgois en su texto "La 'brega' legal: humillación y oposición en el trabajo", uno de los capítulos del libro *En busca de respeto. La venta del crack en Harlem*, nos permite acceder a escenarios tan estrechos que la única *brega* posible acaba siendo una fuga autodestructiva. Bourgois nos hace partícipes de las frustrantes experiencias de jóvenes puertorriqueños de segunda generación en sus intentos por encontrar un empleo estable en un mercado laboral que ya no tiene espacios para ellos. La búsqueda por la brega legal opera en un contexto muy diferente al que encontró la generación anterior de migrantes, quienes hallaron empleos en el entonces floreciente sector industrial. Entre 1950 y 1990, observa el autor, los puestos en dicho sector dentro de la ciudad se redujeron en dos terceras partes, mientras el sector terciario de servicios aumentó significativamente. Dicho proceso tuvo un impacto notable en la comunidad puertorriqueña, reportándose una caída en picada de la tasa de participación laboral masculina de los puertorriqueños en la ciudad. Los nuevos trabajos de oficina disponibles imponen unos códigos de comportamiento y socialización muy diferentes a los del sector industrial, generando angustiosos trastornos culturales en muchos de los jóvenes del barrio que se aventuraron a penetrar en ese mundo en la década de 1990. Según plantea Bourgois "[l]as normas culturales dominantes en los rascacielos neoyorquinos chocan frontalmente con las definiciones de dignidad personal defendidas por la cultura callejera, especialmente para los varones, cuyo proceso de socialización suele acondicionarlos para rechazar toda manifestación pública de subordinación" (494). Aunque casi todos los intentos de inserción en el mercado laboral que Bourgois documenta a través de sus entrevistas a esta segunda o tercera generación de inmigrantes puertorriqueños terminan en despidos, este observa como los jóvenes narraban su regreso a la economía del *crack* como una decisión personal que respondía a su rechazo a someterse a cualquier tipo de explotación. Según cita a uno de sus entrevistados, en el salón de venta de *crack* "nadie me fastidia. Recuperé el respeto". Pero esta reconciliación con una vida que no los saca de la miseria estalla ante los arrebatos de conciencia frente a la extrema vulnerabilidad en la que viven y ante la vergüenza de enfrentar a sus madres, hermanas y parejas que les mantienen y trabajan —"¡todas trabajan!"—, en empleos precarios pero legales. La *brega* con la droga se torna en un inevitable callejón sin salida. La brega, como estrategia, encuentra al fin sus estrechos confines.

¿Cómo explicar la estrechez de los márgenes en los que hemos tenido que *bregar*? Bien aludía Bourgois a las condiciones estructurales

que han atrapado a los puertorriqueños en los rincones más vulnerables de la economía estadounidense. James Dietz hace lo propio al describir los límites en los que se ha intentado el desarrollo de la economía de Puerto Rico. En "La reinvención del subdesarrollo: Errores fundamentales del proyecto de industrialización", Dietz explica por qué la estrategia de aceleración del crecimiento económico impulsada a fines de la década de 1940 con la "Operación Manos a la Obra", a pesar de haber sido muy aclamada en su momento por una aparente exitosa transformación del país, lo que llevó fue a perpetuar un tipo de economía de enclave, altamente dependiente y frágil.

El autor va mostrando cómo se fueron invirtiendo las prioridades del desarrollo económico. La justicia social y la creación de empleos que habían sido el norte programático del Partido Popular Democrático en la década de 1940 fueron pasando a un segundo plano, privilegiándose el aumento vertiginoso de la producción y el desarrollo de infraestructura. La estrategia que se impulsó respondió a las recomendaciones de "expertos" norteamericanos y se enfocó exclusivamente en la atracción de capitales y conocimientos de los Estados Unidos, sin los eslabonamientos que hubieran propiciado un desarrollo endémico. Con la llamada "industrialización por invitación" no solo se abandonaron los incipientes esfuerzos de desarrollo de empresas estatales, sino que se cercenó cualquier iniciativa del sector empresarial local ante la insistencia del gobierno en derrochar los incentivos fiscales en cualquier empresa extranjera, casi al margen de sus réditos sociales o económicos. Puerto Rico se convirtió en una plataforma de producción para el mercado externo, mientras las necesidades del creciente mercado interno, incluyendo las alimentarias, pasaban a ser suplidas cada vez más por importaciones de los propios Estados Unidos. Según afirma Dietz, Puerto Rico se convirtió virtualmente en la primera zona de libre comercio para las corporaciones estadounidenses. Al final del pasado siglo, luego de la firma del Tratado de Libre Comercio en América del Norte en 1994 y de la creación de la Organización de Comercio Mundial en 1995, el modelo ensayado en Puerto Rico se globalizó y este perdió en relación a los países firmantes cualquier ventaja comparativa en cuanto al libre acceso al mercado de los Estados Unidos.

No faltaron voces al interior del propio Partido Popular Democrático, y fuera de este, que reconocieron tempranamente los riesgos a los que se abocaba la estrategia de desarrollo impulsada por el gobierno y que dieron la voz de alerta sobre las contradicciones que comenzaban a evidenciarse. En el ensayo "El centro de todo: consumo, arquitectura y ciudad", Silvia Álvarez Curbelo documenta la vehemente oposición de Ernesto Ramos Antonini —entonces presidente de la

Cámara de Representantes y segunda figura en el liderato del PPD—a la expansión desmedida de grandes supermercados extranjeros en detrimento de los pequeños comerciantes locales. Ya en 1961se hacían evidentes los efectos de la concentración de capital en manos de extranjeros y los de la "plaga" de desarrolladores de urbanizaciones y centros comerciales. Pero las objeciones de Ramos Antonini resultarían acalladas y, como examina Álvarez Curbelo, los nuevos espacios para el consumo con sus nuevos dueños y mercancías importadas fueron reconfigurando de forma dramática el paisaje urbano y las prácticas de sociabilidad en el país.

Los signos de agotamiento de esta estrategia económica ya eran claros para la década de 1970. Tras más de veinte años de industrialización, y aún considerando el éxodo masivo de puertorriqueños hacia los Estados Unidos durante dicho período, el desempleo seguía siendo sustancial, la tasa de participación laboral había disminuido y la pobreza alcanzaba alrededor del 65% de la población (Rivera, 2006). Pero la estrategia no se alteró. Más bien se procuraron paliativos, como la inclusión de Puerto Rico en programas de subsidios federales y la obtención de un nuevo mecanismo para la atracción de capital, mediante la aprobación de la sección 936 del Código de Rentas Internas del gobierno de Estados Unidos que permitía a las empresas estadounidenses repatriar las ganancias de sus operaciones en Puerto Rico libres de impuestos federales.

La fragilidad de esta estrategia se ha hecho cada vez más palpable, así como la contumacia de los sucesivos gobiernos que se niegan a reconsiderar el rumbo. La sección 936 fue derogada por el Congreso de los Estados Unidos en 1996 y sus beneficios fiscales cesaron totalmente en el 2006. Desde entonces, se disparó una recesión que alcanzó el estatus de depresión tras más de una década de contracción económica (2006-2016). Ese fue el diagnóstico que hiciera Joseph Stiglitz, Premio Nobel de Economía en una conferencia pública en San Juan organizada por el Centro para la Nueva Economía (CNE). Hasta el 2014 la economía de la isla perdió más de 200,000 empleos y el primer *Informe de Desarrollo Humano de Puerto Rico 2016* dado a conocer este año detalla las consecuencias que ha tenido todo este proceso en el aumento de la desigualdad y la persistencia de la pobreza.

Nos encontramos ante una crisis de visión de mundo, más que frente al mero colapso de un modelo económico o a un monumental déficit fiscal, plantea la economista y socióloga Marcia Rivera en el ensayo "Puerto Rico, Puerto Pobre o Puerto de Ricos". Publicado en el 2014, ante la degradación a chatarra del crédito del gobierno, Rivera analiza los desafíos de nuestro pequeño país enmarcándolos en los

procesos desatados por el perverso rol del sistema financiero internacional en las nuevas lógicas del capitalismo salvaje. Su análisis de los cuestionables métodos de las agencias de calificación de crédito provoca una sacudida a la ingenuidad de quienes creen en la objetividad de las dinámicas económicas y en la perfección de los mercados. Rivera nos hacía entonces una seria advertencia que, a la luz de los acontecimientos de los últimos cuatro años, resulta premonitoria: "Los que adoran el mercado y lo asumen como su norte en la vida tienen propuestas claras para el futuro de Puerto Rico y las han comenzado a instrumentar" (548). El paso de los huracanes se ha convertido en la coyuntura perfecta para echar adelante la transformación de nuestro territorio en un puerto de ricos. "Ya las empresas buitres andan merodeando para agarrar contratos del dinero federal que vendrá; los cabilderos que buscan comisiones y los aspirantes a corruptos revolotean por Washington; y hay muchos que quieren ver nuestra bella isla vacía para llenarla de los ricos y famosos del mundo, que dejan muchas ganancias a sus negocios. Precisamos salir de esa trampa", reitera Rivera en otro escrito a tan solo mes y medio del paso de María (Rivera, 2018).

"Perdonen mi tristeza", pronuncia la crítica literaria y catedrática de la Universidad de Puerto Rico Luce López Baralt, valiéndose de un verso de César Vallejo para amparar su dolida ponderación de la encrucijada histórica en que se halla el país. En pocas palabras, López Baralt resume el colapso de nuestras expectativas de futuro. Alude, por un lado, a la estrechez de ese margen —que de pronto aparece como casi inexistente—en el que podríamos, tal vez, actuar colectivamente. También observa, como otros ya lo han hecho y como tantos hemos vivido en los últimos meses, el encomiable empuje de la iniciativa ciudadana y comunitaria ante la debacle. "Vamos [re]descubriendo nuestra autonomía" (561).

VIII

En la trayectoria del pensamiento crítico puertorriqueño, como del latinoamericano, desarrollar una mirada endógena de la realidad social ha sido un desafío político y epistémico. Ya Martí reconocía en los letrados latinoamericanos un desfase entre el "mundo que se mueve bajo sus pies" y "el que llevan en la cabeza", adelantándose a las discusiones contemporáneas sobre el eurocentrismo académico y la colonialidad del saber.[6] Los ensayos incluidos en la última sección de esta antología no discuten directamente aspectos de nuestro acontecer histórico o contemporáneo, pero elaboran teorizaciones en torno a dos ejes de reflexión crítica que nos parecen fundamentales y que

6 Citado en Rama (1978).

en buena medida atraviesan los asuntos tratados a lo largo de este volumen: la crítica a la colonialidad y la terca idealización del mercado que caracteriza a nuestras derechas.

El ensayo de Nelson Maldonado Torres, filósofo y profesor de la universidad de Rutgers, Nueva Jersey, contribuye a densificar el pensamiento anti-colonial caribeño de autores como los martiniquenses Frantz Fanon y Aimé Césaire, otorgándoles una pertinencia teórica en el proyecto crítico contemporáneo de descolonización del saber. Destaca la concepción de Fanon del *damné*, el condenado, como aquél que literalmente "no puede dar" porque lo suyo le ha sido arrebatado por el colonialismo. Para Fanon, el colonialismo está fundamentado en la violencia y en la "naturalización de la no-ética de la guerra", lo que genera una deshumanización del ser y de las relaciones sociales. La violencia del colonialismo está inscrita en los cuerpos. La reflexión de Fanon nace del suyo propio: "¡Oh cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!"[7], escribe en *Piel negra, máscaras blancas*. Un cuerpo racializado cuyo ser estalla en mil pedazos ante la mirada de una niña blanca.

Según Maldonado, para Fanon la aspiración de la descolonización consiste en "la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa" (597). La descolonización demanda la reconstitución del cuerpo en su dignidad. Dice Maldonado que

> [e]l cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de deshumanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y de género. El ideal de receptividad generosa provee otras coordenadas para entender la corporalidad y la relación con otros, la cual supone una ruptura con las dinámicas raciales, así como con concepciones de género y sexualidad que inhiben la interacción generosa entre sujetos. (597)

La reflexión crítica del colonialismo propuesta también por Aimé Césaire en su *Discurso sobre el Colonialismo*, es para Maldonado fundamento de un nuevo humanismo y de una nueva ciencia des-colonial. Una ciencia "cesaireana" propone Maldonado *vis à vis* la ciencia cartesiana. Una ciencia que pueda incorporar y subvertir la experiencia de la colonialidad en un mundo donde la guerra ya no sea la norma. Un mundo que, siguiendo a Dussel y otros autores, podría nombrarse como *transmoderno*. La decolonialidad invita a no fijar la modernidad como un punto de partida, sino a considerar

7 Citado por Maldonado (597)

> [la] transmodernidad [como] una invitación a pensar la modernidad/colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser. La transmodernidad envuelve, pues, una ética dialógica radical y un cosmopolitanismo de-colonial crítico. El fin de tal ética y tal cosmopolitanismo es fomentar la comunicación entre los condenados, a la vez que destruir las jerarquías entre los sujetos considerados humanos y los sub-otros. (605)

Como ejemplifica el último pasaje, la mirada crítica suele venir acompañada de la aspiración a soñar y erigir otros mundos posibles. El economista Francisco Catalá, en su provocador ensayo "Elogio de la imperfección" alerta contra todo tipo de fundamentalismo o teleología, incluyendo las utopías que anhelan la perfección en la historia o las narrativas que aspiran a ser horizontes insuperables. En este ensayo repasa la prédica que idealiza al mercado desde el liberalismo clásico hasta la embestida neoliberal contemporánea, con su utopía del equilibrio natural y la competencia como mecanismo regulador suficiente. Examina la fuerza discursiva de esta utopía y la capacidad que ha demostrado para naturalizar el avance del mercado hacia todos los ámbitos de la vida; identifica como la creciente crisis de legitimidad de los gobiernos contribuye a la fuente de la aversión al estado, y nos advierte que en tales circunstancias, el culto a la sociedad civil, vista como un contrapeso a los excesos del estado, acaba por reforzar la apología de lo privado frente a lo público que desmantela. La acérrima crítica de los movimientos de la sociedad civil a los partidos políticos y sus representantes, según Catalá, acaba por ocultar a "los actores protagonistas de la gestión económica, los que efectivamente detentan el poder" quienes "quedan al margen de la mirilla crítica" y muchas veces se presentan como "entusiastas auspiciadores de la sociedad civil" (648). No desconoce Catalá que desde el estado también se han urdido peligrosas y malsanas utopías y en esa dirección, desarrolla un análisis crítico de las excesos de la planificación estatal. Para el autor, la clave en el pensamiento social, no solo en el económico, estaría en restituir el rol central de la acción humana, en su imperfección, y en su capacidad de fraguar alternativas. Retoma, así, las ideas de Ernst Bloch sobre la esperanza revolucionaria, cuyo mérito estriba en "no confina[r] la utopía a un modelo ideal de sociedad" (655).

Quizás no es por falta de utopías que la crisis se nos hace tan desgarradora y sí por no lograr aún "comprender", tal como planteaba Arcadio Díaz Quiñones, "cómo se constituye el lugar, a la vez elusivo y específico, en el que el sujeto [de a pie] es capaz de tomar la palabra" (2000: 13). Quizás siga siendo una de las debilidades de las propuestas contra hegemónicas que circulan su apego a representaciones

colectivas que son tan masculinas como irrecuperablemente rurales para la población de un país mayormente maduro, femenino, urbano. Aunque el amor militante de las comunidades puertorriqueñas en el exilio tras el paso del huracán nos invita a imaginarnos como un archipiélago cuyas islas no están solo en el Caribe, como propone Aponte Alsina, sino que se encuentra desparramado por los centros urbanos y los suburbios de medio centenar de ciudades en los Estados Unidos; todavía nos cuesta pensarnos como una nación transoceánica que no habla solo un idioma ni una sola variante del español caribeño. Quizás estemos en un tránsito donde las viejas imágenes que nos sirvieron como contraseñas (problematizadas, pero aún reconocibles) se van entretejiendo con nuevas propuestas populares. Ahí está, como ejemplo de esa lenta traslación, la canción "Hijos del Cañaveral" de Residente, la que va alcanzando entre los más jóvenes el lugar al que llegaron otras canciones patrióticas de otras generaciones, como lo fue "Verde Luz" del poeta y cantautor Antonio Cabán Vale. En la canción de Residente los nuevos ritmos urbanos acompañan a la décima campesina y a los instrumentos típicos, del mismo modo que Residente alterna en la letra las imágenes de su infancia suburbana —como la identificación con el jugador de béisbol puertorriqueño Roberto Clemente (cuyo número era el 21), las máquinas de feria en las fiestas patronales de su pueblo, o los juegos de cartas para conjurar el aburrimiento durante los apagones eléctricos— con los iconos masculinos de la vida rural: los gallos de pelea, la pava, los bueyes y el machete, instrumento de trabajo y símbolo de la resistencia armada. Todos estos reservados para los momentos de mayor lirismo.

Aun laboramos en una puesta al día de nuestro imaginario colectivo que dé cuentas de renovadas presencias y destacadísimos actores sociales como un movimiento estudiantil independiente y de profunda aspiración democrática, un revitalizado y radicalizado movimiento feminista, un movimiento ecologista comprometido y combativo en sus variadas formas organizacionales, múltiples organizaciones comunitarias, iniciativas culturales auto gestionadas por todo el país, rescatadores de terrenos y ocupas urbanos y una comunidad LGBTTI orgullosamente visible y muy vocal. Si nos apuramos y logramos organizarnos, los resultados tangibles que todos estos actores van acumulando en paralelo a la (in)acción gubernamental y sus draconianas políticas de austeridad, de saqueo a través de la privatización, de demolición y demonización de lo público, quizás puedan servir de bases para fraguar alterativas colectivas que logren regenerar la arena de lo común, que alienten nuevas demandas y que relancen la aspiración a un estado frente a un gobierno que hace muchas décadas no nos parecía ni tan brutal ni tan ajeno. Quizás lo más

que nos cuesta es lo que resulta políticamente más importante: estar abiertos a una propuesta nacional en la que la configuración identitaria sea el resultado de la articulación de los reclamos que estamos dispuestos a albergar, según estos vengan llegando, para defenderlos a todos como si fueran los propios y para encontrar en ellos quienes nos representen y nos signifiquen. Esta, más que una sexta y última tesis, es nuestra primera y más profunda aspiración.

BIBLIOGRAFÍA[8]

Betances, R. E. 2018 *Los Diez Mandamientos de los Hombres Libres* (Puerto Rico). En <https://ciudadseva.com/texto/proclama-de-los-diez-mandamientos-de-los-hombres-libres/> acceso 25 de julio de 2018.

Cancel, M. 2017 "'Adiós! España': crónicas de un cambio de soberanía" en *80grados*. Recuperado de: http://www.80grados.net/adios-espana-cronicas-de-un-cambio-de-soberania .

Díaz Quiñones, A. 1993 *La memoria rota* (Río Piedras: Huracán).

Díaz Quiñones, A. 2000 *El arte de bregar: ensayos* (San Juan: Callejón).

Fernández Aponte, I. 2000 "La dislocación poblacional y éxodo migratorio como resultado de San Ciriaco" en Rosario, R. (ed.) *La llegada del cíclope: percepciones de San Ciriaco a cien años de su visita* (San Juan: Fundación Puertorriqueña de las Humanidades).

Flores, J. 1997 "El Puerto Rico construido por José Luis González" en *La venganza de cortijo y otros ensayos* (San Juan: Huracán).

Géigel Polanco, V. 1972 *La farsa del Estado Libre Asociado* (Río Piedras: Edil).

Godreau, I.; Franco Ortiz, M.; Lloréns, H.; Reinat Pumarejo, M.; Canabal Torres, I.; Gaspar Concepción, J. 2013 *Arrancando mitos de raíz: Guía para una enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico* (Cayey: Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias).

González, J. L. 1980 "Plebeyismo y arte en el Puerto Rico de hoy" en *El país de cuatro pisos y otros ensayos* (Río Piedras: Huracán).

Guess, R. 1981 *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press).

Iglesias, C. A. 1956 *Los derrotados* (Río Piedras: Puerto).

8 Los textos incluidos en la presente antología y citados en la Introducción no se incluyen en la bibliografía.

Kishore, N.; Marqués, D. et al. 2008 "Mortality in Puerto Rico after Hurricane Maria" en *New England Journal of Medicine* (Estados Unidos) Nº 379, mayo.

Maldonado Denis, M. 1974 *Hacia una interpretación marxista de la historia de Puerto Rico* (México: Siglo XXI).

Padgen, A. 2015 *The Burdens of Empire: 1539 to the Present* (Nueva York: Cambridge University Press).

Quintero Rivera, Á. G. 1971 *Lucha obrera en Puerto Rico* (San Juan: CEREP).

Quintero Rivera, Á. G.; González, J. L.; Campos, R.; Flores, J. 1981 *Puerto Rico, identidad nacional y clases sociales. Coloquio de Princeton* (Río Piedras: Huracán).

Quintero Rivera, Á. G. 1983 "Historia de unas clases sin historia" en *Cuadernos avances para discusión* (San Juan: CEREP) Nº 6.

Rama, Á. 1978 *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca).

Rivera, M. 2006 "Pobreza, desigualdad y disgregación en Puerto Rico: El legado del modelo colonial" en *Puerto Rico ¿autodeterminación huracanada?: el engaño de EE.UU. a la ONU: expansionismo militarista, modelo colonial y rezago económico* (Madrid: CAPRE, Casa de Puerto Rico en España, Fundación Francisco Carvajal).

Rivera, M. 2018 "Del colapso a la refundación de Puerto Rico" en *80 grados*. http://www.80grados.net/del-colapso-a-la-refundacion-de-puerto-rico/.

Rivera Ramos, E. 1998 "La construcción legal del colonialismo de los Estados Unidos: los Casos Insulares (1901-1922)" en *El otro derecho* (Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ILSA), Nº 1(8).

Rivera Ramos, E. 2007 *American Colonialism in Puerto Rico. The Judicial and Social Legacy* (Princeton: Markus Wiener Publishers).

Santos, B. de S. 2003 *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Taylor Saito, N. 2002 "The Plenary Power Doctrine: Subverting Human Rights in the Name of Sovereignty" en *Catholic University Law Review* (Columbus) Nº 51(101). En <http://scholarship.law.edu/lawreview/vol51/iss4/4>.

Trías Monge, J. 2005 *Cómo fue: Memorias* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico).

Tuck, R. 2015 *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Zenón, I. 1974 *Narciso descubre su trasero* (Humacao: Furudi).

SOCIABILIDAD, CULTURA Y MÁRGENES: NARRATIVAS IDENTITARIAS EN DEBATE

.pr

LA RUTA DEL LEGADO COLONIAL*

Luis Nieves Falcón

Cualquier tipo de análisis de la sociedad puertorriqueña tiene que considerar los aportes que han hecho a la misma los principales agrupamientos humanos que constituyen parte esencial de dicha sociedad. El agregado poblacional que más estudio y reconocimiento ha recibido ha sido el español. Aunque la literatura sobre los aportes indígenas es bastante abundante, la misma, en términos generales, es una mera catalogación cuasi exótica de los rasgos materiales de la sociedad indígena sin tener en consideración los aportes no materiales, ni los comportamientos afectivos y emocionales significativos de la misma al desarrollo del ser puertorriqueño. La persecución y condena de toda expresión indígena, durante el denominado período de conquista y colonización, trae como consecuencia que la herencia indígena haya estado forzada a transmitirse solo a través de la tradición oral y los desenterramientos arqueológicos. En consecuencia, solo ha podido incorporarse al inconsciente colectivo del puertorriqueño. Su herencia, por tanto, queda sujeta a la vaga interpretación de historiadores

---

* Nieves Falcón, Luis 1993 "La ruta del legado colonial" en *La tercera raíz: presencia africana en Puerto Rico* (San Juan: Centro de estudios de la realidad puertorriqueña CEREP / Instituto de Cultura Puertorriqueña ICP).

y otros científicos sociales con marcos de referencia corrientemente en oposición al valor de dicha herencia indígena, ya que los mismos están identificados con el elemento opresivo español.

El negro, como elemento poblacional y sujeto histórico, ha sido el más ignorado en los estudios de la realidad puertorriqueña. Su aportación no solo ha sido ignorada sino que, también, ha sido desvalorizada en una sociedad profundamente racista como lo es la sociedad nuestra. Debe aclararse que la sutileza de la conformación del racismo en Puerto Rico no lo convierte en menos deshumanizante.

Todo lo cual nos permite concluir que el elemento blanco español es el que se destaca en la caracterización esencial del puertorriqueño quien, contradictoriamente, es fundamentalmente mulato. Se logra de esta manera la imposición de los valores del conquistador blanco en detrimento de los aportes del conquistado no-blanco. Examinemos someramente el resultado de este proceso ideológico de implantación de los valores que propiciaban el dominio del conquistador español blanco.

LA PRIMERA RESISTENCIA

La llegada del español se caracteriza, en primera instancia, por la apropiación ilegítima de la tierra, el principal bien de producción en la isla durante los siglos XV y XVI. Es una apropiación que se realiza mediante el engaño y la fuerza. Le impone al indígena puertorriqueño una concepción de la propiedad y de la producción económica que eran ajenos a su medio social natural, para quién la tierra era un bien colectivo y existía en función de que le rendía beneficios a toda la tribu. El trabajo agrícola era, además, una forma de satisfacer las necesidades colectivas sin espíritu de derivar ganancia material alguna. Esta visión encuadra perfectamente dentro de la concepción más amplia del balance natural que el indio puertorriqueño tenía sobre el ambiente social y el ambiente natural que lo rodeaba. La imposición de la visión española de propiedad privada y lucro material lo único que hace es trastocar ese balance principal a los fines de colocar al "indio" puertorriqueño en una posición subordinada mientras, por otro lado, colocaba al intruso español en posición de superioridad.

El conflicto entre estas dos visiones y el rechazo de la visión española por parte del "indio" lleva al usurpador europeo a cometer uno de los genocidios más terribles en la historia de la humanidad. La masacre despiadada del elemento indígena, unido al desprecio que los españoles tenían hacia el trabajo manual, lleva a los conquistadores parasitarios a buscar otra mano de obra alternativa de explotación. Introducen y desarrollan la importación de los esclavos negros en Puerto Rico. Es el negro el que realizará las tareas productivas cuya

plusvalía genera los enormes capitales españoles que son extraídos de la colonia. En Puerto Rico, concretamente, los negros tuvieron a su cargo no solo las tareas agrícolas y mineras, sino también, toda la fase de construcción incluyendo el sistema de carreteras y las fortificaciones del país. La construcción de las murallas de San Juan, el Fuerte de El Morro, el Castillo de San Cristóbal, la Catedral y la Iglesia de San José no son realmente obras de los españoles, sino realizaciones del puertorriqueño esclavo, el negro puertorriqueño.

El exceso de trabajo que se le impone al negro puertorriqueño es complementado con un esfuerzo sistemático por evitar que preserve su identidad cultural africana. Esto se logra no solo a través de la imposición forzada de los patrones culturales españoles sino, adicionalmente, de castigos inhumanos dirigidos a inhibir toda expresión cultural africana y a desarrollar miedo hacia el conquistador. Tanto el indio como el negro rechazaron la posición de subordinación que los españoles les impusieron por la fuerza bruta. Ambos contestan tanto con la resistencia armada, como con otra, de carácter pasivo y mayormente de tipo emocional. Esta última, es más corriente entre los indios después de las derrotas militares y, por supuesto, se generaliza entre la población cautiva africana que siempre la tuvo a la mano como un arma de defensa propia. Es de los indios y los africanos que el puertorriqueño moderno recibe la concepción de resistencia al poder dominador.

Es una resistencia que ambos grupos desarrollan en distintos niveles y diversas manifestaciones que van desde la guasábara, la confrontación armada, hasta el sincretismo religioso. Es una contribución, sin embargo, escasamente mencionada y raramente traída ante la consideración de la mujer y el hombre puertorriqueños. Por el contrario, las fuentes oficiales tratan de dar la impresión de que los americanos originarios y los africanos aceptaron la dominación de buena gana.

La tradición indígena y africana es la que, igualmente le transmite al puertorriqueño su sentido de solidaridad colectiva que procede de sus instituciones sociales de carácter primario y de su concepto de balance armónico entre el ambiente natural y social. Este elemento tradicional es asimismo trastocado por los españoles y su erosión es posteriormente remachada por los invasores norteamericanos de este siglo. Ambos conquistadores blancos ven en el valor solidario de los oprimidos una amenaza a la estabilidad de su dominación. De ahí, los esfuerzos de ambos usurpadores por recalcar un individualismo atomizador que asegure la continuidad del régimen de explotación.

A los americanos originarios y a los africanos debemos por igual el sentido de responsabilidad hacia las personas ancianas y los niños

que todavía persiste en nuestra sociedad. Es un valor grandemente desgastado por la imposición de parte del conquistador de su sentido utilitario del ser humano, de su valoración de las personas como cosas; un bien objetivado y manipulable que hace corriente la frase de "llevarse hasta la madre por delante para conseguir lo que se quiere" en un contexto social que prácticamente justifica todas las acciones encaminadas a procurar el mejoramiento material individual.

La posición de subordinación que los españoles le adscriben a los "indios" y a los africanos se hace extensiva a los grupos humanos resultantes de la mezcla racial entre los grupos subyugados o entre estos y a los españoles que se atrevían cruzar la línea racial. Dicho estado de subordinación se sostiene a través de un racismo que les impide a las personas de origen indígena o africano, lo cual es equivalente a la generalidad mulata que constituía la sociedad puertorriqueña, a poder aspirar para alcanzar siquiera un prestigio social equivalente al poseído por los opresores. El resultado neto es el desarrollo de un sistema de clases económicas que asegura el privilegio y el predominio de los españoles en la colonia; es básicamente la creación de una sociedad bipolar: con una escasa clase dominante blanca, ociosa y opresora y, por otro lado, una extensa clase pobre, mestiza y mulata. Esta última era explotada tanto en la hacienda cafetalera de las áreas rurales, donde el sistema del agrego representaba la explotación máxima del ser humano, como en la plantación de azúcar, o en las áreas urbanas donde tenía un significado similar de degradación humana.

A esa situación de dominación, que prevaleció durante todos los siglos XVII, XVIII y XIX, los sectores oprimidos responden con las estrategias que la tradición oral les había transmitido de sus antepasados: la resistencia tanto física como emocional en contra de la condición de opresión y la lucha por la preservación de la dignidad individual y colectiva, a pesar del carimbo ideológico que el español y sus intermediarios trataron de imponerle a los sectores populares.

Sobre el legado de explotación económica, de racismo y desvalorización individual que los españoles dejaron conformado a fines del siglo XIX se asienta la empresa colonial norteamericana. Aunque similar a la empresa colonial española en sus contornos generales el elemento racial adquiere connotaciones de carácter absoluto. Irrespectivamente de su posición económica relativa, el puertorriqueño se convierte en objeto (semoviente) desvalorizado ante la mentalidad del nuevo opresor. Para el gringo no hay puertorriqueño digno, no solo por el impacto generalizado de la negritud sino, además, porque les tocó juntarse con los españoles. Por eso, todos los puertorriqueños, sin importar las tonalidades de la tez, son "*spiks*"; todos son equivalentes a la mierda de la mosca. Examinemos brevemente como la

llamada "herencia española" acentúa la desvalorización de la negritud puertorriqueña ante el "jincho" del norte.

NUEVO DOMINIO, NUEVA LUCHA

En julio de 1898, el ejército norteamericano invade y conquista la Isla de Puerto Rico. Los españoles corrieron como gallinas y son derrotados ante su inhabilidad militar y su falta de disposición para defender a una sociedad mulata que consideraban inferior. Desde el primer momento los norteamericanos se enfrentan a los puertorriqueños a través de un prisma de profundo prejuicio, no solo porque los consideraban negros sino, también, por ser transmisores del elemento cultural español. En la jerarquía norteamericana de raza los españoles constituían un pueblo decadente. Según apunta en 1898 un propulsor de la guerra hispano-americana:

> España fue juzgada y convicta ante el foro de la historia. Su religión ha sido una obstinada intolerancia llena de hipocresía cuyos sacramentos han sido solemnizados por la perversión y la tortura. Su liderazgo político internacional ha sido la infamia; su diplomacia la hipocresía; sus guerras masacres, su supremacía ha sido una afrenta y una maldición que ha condenado los continentes a la esterilidad y sus habitantes a la muerte. (Hunt, 1987: 58; 46-91)

En una caricatura terrible de la época, España se presenta como un gorila sediento de sangre, de pie sobre un mausoleo con una inscripción, la cual afirma que con la explosión del Maine los españoles habían añadido la mutilación a la muerte.

Ante los norteamericanos los puertorriqueños fueron desafortunados desde el inicio porque se nutrieron de la cultura occidental a través de España. De ahí, la necesidad urgente de adelantar su proceso civilizatorio a través del contacto con "el genio del pueblo norteamericano", según señala el Senador Spooner de Wisconsin el 2 de abril de 1900: "Ellos (los puertorriqueños) han vivido bajo una tiranía, han sido espoliados y oprimidos. [...] Hay algo patético acerca de la Isla; hay algo patético acerca de su gente. Bajo la tiranía de España creo que nunca se rebelaron". (*Congressional Record*, 1909: 3.632).

En las caricaturas de la época se presenta a Puerto Rico como un niño dirigido por el siempre afable Tío Sam (Hunt, 1987: 68-84) y en las actitudes diarias hacia los isleños los oficiales norteamericanos demostraban frecuentes actitudes de desprecio y superioridad, apuntado en más de una ocasión por algunos periodistas metropolitanos (Hardy Callott, 1942: 170). La actitud prevaleciente en el Congreso de los Estados Unidos era la de un franco desprecio hacia Puerto Rico y su gente. El Senador Slayden de Tejas afirmaba:

"Nosotros somos mayormente anglosajones mientras que ellos son una estructura mezclada con aportaciones liberales de sangre europea, asiática y africana. Ellos (los puertorriqueños) son en estos momentos mayormente híbridos". (*Congressional Record*, 1909: 2.921).

Para el Senador Kennedy de Ohio: "El gran error que hemos cometido es asumir que los puertorriqueños tienen siquiera una pizca de capacidad para poder gobernarse por sí mismos. Si hubiésemos considerado la historia hubiésemos aprendido que de todas las razas los españoles son los que menos capacidad tienen para gobernarse". (*Congressional Record*, 1909: 2.928).

Finalmente, el Congresista Rudde de Colorado, aparentemente una autoridad sobre Puerto Rico, comenta ante sus colegas parlamentarios:

> El matrimonio entre los nativos es un lujo que solo practican muy pocos, pero el suicidio de la raza todavía no se avecina. Por el contrario, la producción de niños, particularmente los de color, está en aumento ya que no hay que incurrir en gastos de comida o de ropa. Los que viven en las zonas rurales caminan desnudos hasta que tienen de 10 a 12 años y después de esa edad usan escasa vestimenta. Su alimentación consiste en los frutos maduros que caen al suelo y los desperdicios de comida, si es que logran llegar primero que el perro o el cerdo. (*Congressional Records*, 1909: 2.923)

En Puerto Rico, los norteamericanos residentes en la Isla crearon enclaves residenciales y consideraban al puertorriqueño inferior a cualquier norteamericano llegado de la metrópolis. De hecho, algunos de ellos se preciaban de que, con excepción de los sirvientes, ningún puertorriqueño había pisado su casa. Les atemorizaba que se pudiera pensar que estaban adaptándose al modo nativo (Hanson, 1995: 41-42). Es una situación altamente contradictoria: se esperaba que los puertorriqueños fueran "americanizados" por personas que los despreciaban. La desvalorización étnica del puertorriqueño se convierte en una de carácter totalizador. No hay elemento fisiológico o social del puertorriqueño que escape al escarnio de los "jinchos" del norte.

A la posición de "inferiorización" social se une la "inferiorización" económica. Se repite nuevamente, con el usurpador norteamericano, la apropiación ilegal de la base económica del pueblo puertorriqueño. Es notable la infinidad de trucos legalistas que los norteamericanos desarrollan para asegurarse la apropiación de la tierra y de los demás sectores económicos del país. La estructura jurídica del estado y toda su fuerza represiva se organizan para asegurar la imposición de los estatutos legales que aseguran la total usurpación.

Como en ocasiones anteriores, los sectores populares responden con la fuerza de la lucha violenta al igual que con la resistencia sicológica.

Resultan admirables las quemas de los cañaverales y los almacenes de tabaco y de café, las huelgas y las confrontaciones de nuestro pueblo con la policía para dejar así consignada su oposición firme al régimen opresor. Es cierto que el uso del aparato represivo del estado colonial tiene éxito en sofocar los comportamientos combatientes del pueblo que se retrotrae, una vez más, a la resistencia sicológica como instrumento de lucha. El caso más claro de esto último lo podemos observar en la resistencia a la asimilación lingüística, a pesar del continuado esfuerzo por lograr la imposición del inglés como vehículo de expresión entre nuestra gente.

Ante la amenaza de que la oposición popular se lograra plasmar en un movimiento que exitosamente quebrara el orden colonial, el conquistador no vacila en imponer estrategias brutalizadoras que conmueven los cimientos de la sociedad civilizada. A las condiciones de explotación económica de carácter infrahumano, a la persecución del disidente y su familia, a la disrupción del ambiente familiar y comunitario del opositor como forma de reducir la solidaridad colectiva entre el oprimido, el opresor añade el desarrollo y manipulación de la ayuda social, las asistencias económicas del estado, como una estrategia generalizada para imponer un consenso favorable al orden colonial por parte de la población profundamente pauperizada. De esta forma, el estado se convierte en el dispensador de fuentes alimenticias ante el pueblo sojuzgado para asegurar de esta forma que la satisfacción del hambre se convierta en respaldo silencioso para el opresor. El objeto de la nueva estrategia es muy claro: que sea el mismo oprimido el que justifique no solo la presencia del opresor, sino el trato brutal que el mismo ejerce sobre el oprimido; que el miedo a perder la subsistencia mínima vital garantice el respaldo del opresor por parte del oprimido. Por supuesto, con la ayuda de algunos colaboradores locales.

Ante este embate brutal de la fuerza económica, del aparato represivo del estado y de los procesos ideológicos cuya meta última es la absolución del opresor de todo mal en la colonia, surgen persistentemente nuevos intentos de los desposeídos por salvarse del yugo colonial. La fuerza nacional que nutre estos intentos de lucha y de resistencia es la que a través de la tradición oral nos legaron el americano originario y el africano puertorriqueño. Su fortaleza histórica no ha podido ser eliminada de nuestra vida colectiva, aunque haya sido grandemente corroída por las fuerzas usurpadoras. Es esa tradición de lucha y resistencia la que mueve al puertorriqueño durante el período colonial norteamericano a enfrentarse, en condición de desventaja, a los nuevos invasores durante todo el siglo XX. En la década

del cincuenta es lo que mueve a una dulce maestra de pueblo a dirigir, metralleta en mano, un escaso ejército, en una revolución popular que requirió el uso de efectivos aéreos y militares del poder usurpador para sofocarla; lo que mueve a una silenciosa mujer puertorriqueña, pistola en mano, a dirigir el ataque al Congreso de los Estados Unidos como expresión de protesta anticolonial; lo que mueve a unos indefensos pescadores de Vieques a enfrentarse, solo con sus botes y su espíritu, a los enormes acorazados de la Marina de Guerra Norteamericana; lo que mueve a catorce hombres y mujeres que viven en la metrópolis a transformarse en combatientes anti-coloniales que luchan por la liberación de la Patria ausente. Son acciones que para algunos parecen actos de irracionalidad al resaltar la desventaja numérica de los luchadores puertorriqueños frente a la supremacía de la fuerza norteamericana. Pierden de perspectiva los que así opinan que dichos actos son, ante todo, ejemplos claros de lucha y resistencia a los fines de poder mantener la integridad individual que, a su vez, evita la imposición de la locura colectiva que produce la identificación del oprimido con el opresor. Son actos de valor y sacrificio, los cuales parecen réplica histórica de las acciones de nuestros "indios" y africanos, encaminados a exterminar al conquistador tanto del ambiente externo como del ambiente interior del puertorriqueño colonizado.

De los planteamientos anteriores se desprende que el puertorriqueño de hoy tiene ante sí un legado de opresión generalizada que históricamente ha sido más bestial en contra del puertorriqueño negro; y, por otro lado, también tiene frente a él la historia de la lucha del puertorriqueño oprimido en favor de la expansión de su margen de libertad. Veamos cómo se manifiesta esta doble vertiente de opresión y de lucha reivindicativa en el aspecto estético, religioso y cultural.

ALIENACIÓN CULTURAL, RACISMO Y POBREZA

El estudio de la estética no puede concebirse como una cuestión meramente artística aislada del resto del entramado social. Las percepciones valorativas con respecto a la negritud, la difusión y el préstamo cultural de elementos negros están íntimamente relacionados con los procesos económicos y políticos que impactan a las personas negras, tanto en Puerto Rico como en el resto de América Latina. Los referentes materiales más significativos son la esclavitud y las condiciones económicas opresivas que caracterizan a la mayoría de la población negra en América. Los políticos están relacionados con el predominio del colonialismo o el neo-colonialismo entre las naciones y los pueblos negros del área. Ambas situaciones han afectado no solo la percepción que otras personas tienen sobre los individuos negros, sino, también, la que sobre ellas mismas tienen los hombres y mujeres negros.

El hecho de que la experiencia vital de la persona negra haya sido primordialmente una de opresión y explotación ha impuesto casi de inmediato un patrón de relaciones interpersonales definido, establecido y exigido por el blanco opresor y explotador. Es uno que coloca al blanco en posición de dominación y al negro en posición de servidumbre. En dicha relación diferenciada, el blanco ordena y el negro obedece; el blanco exige y el negro consiente. La esfera de las demandas es de una dilatación enorme y puede variar desde una simple trivialidad hasta una exigencia sexual. Cualquier desviación por parte de la persona negra de la interpretación blanca sobre lo que debe ser el comportamiento del negro desemboca en sanciones abiertas o encubiertas para la mujer o el hombre negro.

En este patrón de interrelaciones personales, a los atributos y comportamientos del blanco se le adscriben elementos de prestigio mientras que las adscripciones que se confieren a los de la persona negra son ofensivos o desdeñosos. En consecuencia, lo blanco y los atributos y comportamientos asociados a lo blanco se transforman en la norma consentida: aquélla cuyo cumplimiento se estimula. Por el contrario, lo negro y sus atributos y comportamiento se transforman en la norma sancionada.

Dentro de este esquema de interacción personal los blancos crean una imagen deficitaria del negro la cual queda reducida casi al nivel instintivo (salvaje, bruto, sin cultura, emotivo, vago, etc.) que no solo justifica la explotación del negro por el blanco sino la erosión y merma de los elementos culturales negros que invariablemente son presentados en forma negativa. El objeto principal de todo el proceso, a cargo de las estructuras ideológicas, es lograr que la persona negra se abochorne de su físico; sus orígenes culturales africanos; y, finalmente, que se sienta emocionalmente blanca. Dado que la blancura física es imposible a la persona negra se le crea una perpetua desvaloración propia.

La inculcación de este proceso de alienación del mundo físico y cultural africano es parte del proceso de socialización de la mayoría de los niños de Puerto Rico y el resto del Caribe. De hecho, el niño negro internaliza como cierta la imagen deficitaria que el opresor blanco ha creado sobre las personas de ascendencia africana. Como resultado, el ser percibido más blanco que otros negros o menos negro, generalmente está acompañado en Puerto Rico y el Caribe de un mayor prestigio social, de una mayor estimación y de mayores recompensas económicas. No es fortuito que en Puerto Rico exista una correlación entre niveles educativos y económicos y color de tez: persistentemente, las personas blancas prevalecen más que las negras en los grupos de mayor educación (los profesionales y los de mayores ingresos).

Asimismo, las personas de tez más oscura predominan en los sectores de pobreza. Finalmente, en este mundo de aserción del mundo blanco a la lengua del grupo blanco dominante se le tiende a otorgar más estimación que a la del oprimido. En Puerto Rico, donde el español se ha convertido en la lengua nacional, esta devaloración lingüística tiene dos vertientes. Primero, la desvalorización del español frente al inglés. Segundo, la degradación de la influencia de las lenguas africanas en el español que se habla en Puerto Rico.

En base a lo anteriormente presentado, puede inferirse que en Puerto Rico se ha desarrollado una preferencia estética que se refleja en la percepción del físico personal y de la lengua. Prevalece una preferencia de lo blanco sobre lo negro y las asociaciones negativas tienden a ser negras (el cuco, el mal, la ira, la furia, el descontrol).

En Puerto Rico toda esta cuestión racial adquiere dimensiones más complejas porque las personas negras se crían como blancos; porque las características negras tienden a blanquearse mediante factores sociales y económicos. Además, porque se hace un esfuerzo tremendo por evitar catalogar públicamente a una persona como negra porque el término se considera ofensivo y repulsivo. Como resultado, se ha creado una diversidad de categorías lingüísticas que transmiten públicamente la categorización de negro sin utilizar el espantoso término. Asimismo, el puertorriqueño negro ha sufrido casi una desconexión total de su tradición africana; firmemente cree que sus antepasados son los españoles; carece de figuras negras que puedan servirle de modelos para la identificación personal; sabe que hay un modo de conducta identificable con respecto a la persona negra en Puerto Rico y que públicamente se niega la existencia del mismo aunque se reconoce y se cultiva en el ámbito íntimo; y, finalmente, la literatura y los medios de comunicación tienden a omitir la presencia negra o a presentarla en contextos negativos.

Bajo las circunstancias anteriores no es extraño que las conceptualizaciones estéticas que prevalecen en Puerto Rico sean blancas, que la imagen cultural dominante sea blanca y que las concepciones negras tiendan a ser blanqueadas. En la práctica, esto ha tenido el efecto de eliminar de las representaciones pictóricas o el arte estructural los rasgos negros de figuras importantes. Tal ha sido el caso de Campeche, el Maestro Cordero, Betances, Albizu Campos, Juana Colón y Rafael Hernández. Por tanto, el legado cultural de estos puertorriqueños ilustres será percibido por las generaciones venideras como blanco en vez de negro. Un proceso similar se da con la bomba y la plena: los elementos musicales de mayor notoriedad africana. Hay esfuerzos recientes por recalcar la influencia española de estos bailes y su acompañamiento musical en detrimento de sus orígenes africanos.

El resultado neto de todos estos procesos es la invisibilidad del negro y de lo negro en la sociedad puertorriqueña y una ausencia de reafirmación de la negritud. Lo que podemos ver claramente en Puerto Rico es una tradición colonial que ha estado caracterizada por la represión de los elementos culturales africanos. Ello ha impedido el reconocimiento generalizado de las aportaciones negras a la sociedad mulata de Puerto Rico y ha obstaculizado el desarrollo natural de esos elementos. Esto no es incidental. Es parte de una estrategia general íntimamente relacionada con la explotación económica y política de la isla en un esfuerzo por subvertir los fundamentos culturales e ideológicos que ayudan a quebrar la imagen es un paso fundamental en la lucha en contra del imperialismo. Es que reconocer el valor de lo negro en nuestra sociedad es comenzar a reconocer el valor propio; comenzar a apreciar la belleza de una estética negra es comenzar a apreciar la belleza de lo negro en cada uno de nosotros; desarrollar orgullo y aprecio por el elemento africano en nosotros es un paso adelante en el tortuoso camino de la liberación.

LA HERENCIA RELIGIOSA AFRICANA

La persistencia del elemento religioso africano en las sociedades del Caribe, inclusive Puerto Rico, ha sido evidenciado en trabajos de naturaleza descriptiva, estudios antropológicos y puramente sociológicos. Lo que dichos trabajos generalmente omiten señalar es que la cultura religiosa afroamericana se desenvuelve en una posición de subordinación estructural a la cual ha sido relegada por los sectores blancos dominantes. Es la estructura económica que acompaña al colonialismo y a los demás procesos de opresión que prevalecen en el área. Un elemento inferente a dicha estructura económica de opresión es el racismo. Como indicáramos previamente la ideología racista es la que justifica el orden de superioridad e inferioridad que caracteriza a la dominación. La misma es un esfuerzo por despojar al oprimido de todo carácter de humanidad y reducirlo a una especie de sub-humano; ya que la negación de la condición de humanidad a la persona dominada justifica su explotación por parte del opresor. En esta situación, los elementos culturales de los opresores blancos ostentan una adscripción de superioridad y de inferioridad los de los oprimidos. De esta forma, los elementos culturales blancos adquieren un mayor prestigio y se desarrollan unos procesos mediante los cuales se hace necesario el blanqueamiento de los otros elementos culturales si se desea que adquieran la respetabilidad social que imparte la estructura dominante. De hecho, lo que está en juego en sociedades como la de Puerto Rico es una visión racista del mundo que asocia lo blanco con lo civilizado; y lo civilizado, desde la perspectiva blanca,

con el bien; lo negro con lo salvaje, y lo salvaje con el mal. Y dentro de esta dicotomía la imposibilidad absoluta del negro para poder recuperarse de su condición de bárbaro. A lo más que puede aspirar el negro en este mundo racista es convertirse en un objeto exótico o en una representación fantástica de pene rascacielado o vagina de profundidades no imaginadas. Esta actitud racista ignora y desprecia el aporte de las civilizaciones africanas al mundo americano y tiene el efecto de promover, a pesar del carácter esencialmente mulato de la sociedad puertorriqueña, que los elementos religiosos africanos en Puerto Rico permanezcan clandestinos o destinados a enclaves curiosos como Loíza Aldea o San Antón sin posibilidad, al momento, de que estos al igual que las demás aportaciones africanas a nuestra cultura, puedan asumir el papel predominante que justamente les corresponde.

El juego que ha existido entre las élites económicas y las religiones cristianas occidentales, impuestas a las sociedades caribeñas es fundamentalmente responsable, a su vez, de la imposición de un dogma religioso que transforma los rasgos de las religiones de los aborígenes americanos y de los negros en una experiencia desposeída del bien y, por tanto, en profunda alianza con las fuerzas del mal. Las diferencias entre los rasgos religiosos no se perciben como visiones de mundo con valoraciones distintas, sino que se construyen como la manifestación concreta de lo diabólico cuya presencia hay que exterminar, hay que destruir, a cualquier precio; no solo para salvar a los opresores blancos sino a los negros de su propia perdición. Las élites económicas consideraban que su propia perpetuación en el poder dependía de la perpetuación de las religiones occidentales. De ahí, los esfuerzos por evitar la fusión de los elementos religiosos africanos y la condenación absoluta de los mismos forzándoles sobrevivir en el clandestinaje familiar y colectivo o al amparo de la resolana de algunos elementos religiosos occidentales. Todo el proceso ha conducido eventualmente a situar a los elementos religiosos africanos dentro del mundo mágico de lo extraño y a desposeerlo de su normalidad cotidiana; ha llevado a los propios negros a temer o a renegar de soportes ideológicos de resistencia cultural todavía necesarios en el mundo de opresión en el cual generalmente se desempeñan.

A pesar de estos embates con una estructura de poder identificada con las religiones blancas de occidente y de que algunas de los ritos han sufrido adaptaciones al medio americano el elemento religioso africano persiste extensamente entre los sectores más empobrecidos y más oprimidos de nuestra sociedad. Es parte significativa de algunas de las estrategias de resistencia de nuestra gente oprimida. Hay que señalar, sin embargo, que algunas de dichas estrategias responden a los intereses de las clases dominantes que manipulan elementos

religiosos para auspiciar resultados afines con sus intereses. Esto está íntimamente relacionado con la desvaloración que los grupos dominantes hacen de las capacidades y fuerzas interiores de las personas oprimidas para sobreponerse a su condición y su énfasis en inculcar que la solución a las causas que producen la opresión y el racismo se sitúan en fuerzas ajenas al propio oprimido, a fuerzas sobrenaturales que permanecen al margen del control del individuo. En consecuencia, la práctica religiosa del oprimido se convierte en un instrumento para asegurar la continuación de su posición de desventaja. De ahí, el interés de colocar a la persona en manos de la benevolencia de las deidades superiores para desestimular la articulación de una estrategia material concreta que pueda sobrevenir a la violencia inherente a todo sistema de opresión.

No hay duda de que la experiencia religiosa africana ha permanecido maravillosamente inserta en nuestro mundo de vivencias e incide significativamente en los comportamientos cotidianos de nuestra gente, particularmente los sectores empobrecidos. Pero no podemos perder de vista que estamos viviendo unos tiempos en que se hace patente la crisis social y económica de nuestra Patria. Y, donde también se hace patente un esfuerzo por desestabilizar el papel de la juventud como agente promotor de cambio, manipulándola a favor de soluciones mágicas. Bajo estas condiciones hay que asegurar que el espíritu de aprecio y estimación que le debemos a los elementos religiosos africanos no se corrompa para evitar que se puedan convertir en un sustituto de Cristo Te Ama que parece florecer en nuestro medio. Por el contrario, la religión africana en nuestra Patria debe concebirse como un elemento recuperador hermosamente hermanado a la construcción de la liberación individual y colectiva.

La doble vertiente de opresión y lucha reivindicativa se manifiesta y se deja sentir una vez más en la situación cultural de Puerto Rico. Como en los casos anteriores el racismo vuelve a asumir un papel protagónico. El racismo colonial en Puerto Rico es el conjunto de actitudes prejuiciadas que los norteamericanos desarrollan sobre el puertorriqueño para devaluarlo y depreciarlo en lo que concierne a su ser social y cultural. De ese juicio no se salva ningún colonizado sea este de medianos ingresos o indigente, blanco, negro o trigueño. A pesar de esa presunta totalización no hay duda de que el puertorriqueño negro es el más impactado.

Es el racismo lo que le permite al imperialista norteamericano asumir que él es superior y los puertorriqueños inferiores. En consecuencia, su país y su modo de vida son los superiores y Puerto Rico y su modo de vida los inferiores. Al asumir esa posición, el norteamericano imperialista que domina a Puerto Rico justifica cualquier acción

con respecto a los supuestos seres inferiores puertorriqueños. Asume que no le está haciendo daño a un pueblo sino, por el contrario, derramando sobre él las "gloriosas" bendiciones de la civilización norteamericana. El racismo permite, además, la justificación tajante de la colonia y el régimen de explotación y privilegios que disfruta en la colonia el imperialista, ya sea este un gerente de ventas de una agencia publicitaria o el asesor técnico de un grupo de trabajo del gobernador.

Para afirmar esa posición de dominio el norteamericano imperialista ha de degradar al máximo la condición personal del puertorriqueño y sus creaciones culturales. Debido a la necesidad continua del sentido de humanidad en el puertorriqueño, no asombra que a través de toda nuestra historia los norteamericanos hayan hecho esfuerzos considerables por negar la aportación cultural de nuestro pueblo o por reducir su humanidad a una mera condición biológica, frecuentemente bestializada. Es así que, por ejemplo, se ha dicho que "los puertorriqueños son sin duda alguna como niños" (Lyle, 1905) y que la isla es "sobrevivir y estar contentos" (Wooten, 1970). Nuestra cultura se niega o se menosprecia. De hecho, en 1905 se decía que "su lenguaje es un *patois*. No posee literatura alguna y tiene poco valor como instrumento intelectual" (Clark, 1930). En 1961, se apunta que "Puerto Rico es una cultura sin forma, una sociedad sin estructura, es una nación sin tradiciones importantes" (Bennett, 1970). En 1966, un antropólogo norteamericano dice que "el estudio de Puerto Rico deja a uno la idea de que si hay algunas características o valores que genuinamente puedan catalogarse como puertorriqueñas son muy difíciles de enumerarse y mucho más difíciles de corroborar con los métodos de las ciencias sociales" (Mintz, 1966: 381).[1]

El objetivo es claro: demostrar la inferioridad de la cultura de los colonizados, los puertorriqueños, y resaltar la superioridad de los colonizadores, los norteamericanos. La superioridad racista atribuida al norteamericano y la inferioridad natural del boricua quedan comprobadas en la mentalidad colonialista en la siguiente exaltación, tan típica de la imagen que el colonizador quiere implantar de los dos actores principales en la situación colonial:

> el norteamericano es realista, conciso, exacto, competente, puntual y confiable; el puertorriqueño tiende a ser romántico, difuso, indefinido, supersticioso, ineficiente, lento e indigno de confianza. Mientras el norteamericano es moderno, el puertorriqueño es medieval; el norteamericano científico, el puertorriqueño retórico. (Reuter, 1946)

1 Traducción del autor.

Dentro de todo ese proceso de degradación que el norteamericano hace del puertorriqueño, el lenguaje se convierte en el objeto de sus mayores ataques. En 1899, se decía que "no parece existir entre la masa del pueblo la misma devoción hacia la lengua materna o hacia cualquier ideal nacional", y se añadía que "hay la posibilidad de que sea tan fácil educarlos en inglés y hacerles olvidar su *patois* como sería educarlos en la elegante lengua de Castilla" (Clark, 1930). Posteriormente, otros norteamericanos señalan que la mentalidad estrecha del puertorriqueño es lo que les impide abandonar el español, que califican de lengua obsoleta que mantiene al puertorriqueño al margen del mundo comercial y técnico (Reuter, 1946). El Senador Jackson expuso su opinión de que el puertorriqueño debía abandonar su lengua como requisito previo para el disfrute de una mayor igualdad con los norteamericanos.

Más recientemente, al aprobarse el proyecto de ley que hace del español el idioma oficial en las instituciones públicas del país se recrudecen los ataques en contra de la lengua nacional. Lo que se esconde detrás de esta controversia lingüística es la concepción racista que considera que el inglés es superior al español porque es la lengua de los norteamericanos, los opresores en Puerto Rico. Vale decir, la lengua se convierte en objeto de ataques viciosos porque es el elemento que le permite al puertorriqueño defender su integridad social y cultural frente al control brutal que los norteamericanos y sus colaboradores puertorriqueños y extranjeros ejercen sobre todas las instituciones del país en su afán por evitar la recuperación nacional.

Este racismo que permea la colonia y la desfachatez con que los norteamericanos imperialistas atacan lo puertorriqueño devela notoriamente la posición de indefensión en que los puertorriqueños han sido colocados en su propio país. Es parte del legado colonial de miedo y pillaje que España y los Estados Unidos han desarrollado sistemáticamente para asegurar la posición de privilegio del opresor usurpador. La recuperación del puertorriqueño queda en manos de los sectores empobrecidos, de los sectores ennegrecidos por su continuada situación de opresión ya que los sectores blancos dominantes están impedidos de poder hacerlo porque:

> como apátridas perfectos no se conforman con su suicidio moral. Su fuerza negativa la hacen positiva para arrastrar a todos los puertorriqueños al sometimiento absoluto, a la voluntad de un opresor que ha pasado a transformarse en su redentor. Se convierten en defensores del coloniaje y del anexionismo; en hombres y mujeres que al lado del opresor van socavando y demoliendo los valores más sagrados de la Patria, desde sus intereses materiales hasta sus más valiosos intereses espirituales. Por eso, la libertad, la

liberación, el decisivo esfuerzo de absoluta liberación hay que consagrarlo a pesar de ellos. (Don Pedro Albizu Campos)

BIBLIOGRAFÍA

Bennett, J. W. 1970 citado en Falcón, L. N. *Diagnóstico de Puerto Rico* (Puerto Rico: Edil).

Clark, V. S. (ed.) 1930 *Porto Rico and Its Problems* (Washington, D.C.: The Brookings Institution).

Congressional Records 1909 (Estados Unidos) 7 de junio.

Congressional Records 1909 (Estados Unidos) 2 de abril.

Hanson, E.P. 1955. *Transformation: The Story of Modern Puerto Rico* (New York: Simon and Schuster).

Hardy Callott, W. 1942 *The Caribbean Policy of the United States, 1890-1920* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Hunt, M. 1987 *Ideology and US Foreign Policy* (New Haven: Yale University Press).

Lyle, E. P. 1905 *Our Experiences in Puerto Rico* (Puerto Rico: General File).

Mintz, S. W. 1966 "Puerto Rico: An Essay in the Definition of a National Culture" en *U.S-Puerto Rico Status Commission, Status of Puerto Rico. Selected Background Studies Prepared for the U.S-Puerto Rico Status Commission on the Status of Puerto Rico* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office).

Reuter, E. B. 1946 "Culture Contacts in Puerto Rico" en *The American Journal of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press) Nº 3(2).

Wooten, J. T. 1970 "Sun and Laughter Return to Ravage Puerto Rico" en *The New York Times*.

EL PAÍS DE CUATRO PISOS*

(NOTAS PARA UNA DEFINICIÓN DE LA CULTURA PUERTORRIQUEÑA)

José Luis González*

...la historia era propaganda política, tendía a crear la unidad nacional, es decir, la nación, desde fuera y contra la tradición, basándose en la literatura, era un querer ser, no un deber ser porque existieran ya las condiciones de hecho.
Por esta misma posición suya, los intelectuales debían distinguirse del pueblo, situarse fuera, crear o reforzar entre ellos mismos el espíritu de casta, y en el fondo desconfiar del pueblo, sentirlo extraño, tenerle miedo, porque en realidad era algo desconocido, una misteriosa hidra de innumerables cabezas […] Por el contrario… muchos movimientos intelectuales iban dirigidos a modernizar y desretorizar la cultura y aproximarla al pueblo, o sea nacionalizarla. (Nación-pueblo y nación retórica, podría decirse que son las dos tendencias).
Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel (III, 82)

Un grupo de jóvenes estudiosos puertorriqueños de las ciencias sociales, egresados en su mayor parte de diversas Facultades de la Universidad Nacional Autónoma de México y agrupados en Puerto Rico en el Seminario de Estudios Latinoamericanos, me dirigieron hace poco (escribo en septiembre de 1979) la siguiente pregunta: "¿Cómo crees que ha sido afectada la cultura puertorriqueña por la intervención colonialista norteamericana y cómo ves su desarrollo actual?". Las líneas que siguen constituyen un intento de respuesta a esa pregunta. Las he subtitulado "Notas..." porque solo aspiran a enunciar el núcleo de un ensayo de interpretación de la realidad histórico-cultural puertorriqueña que indudablemente requeriría un análisis mucho más detenido y unas conclusiones mucho más razonadas. Con todo, espero

---

* González, José Luis 1980 "El país de cuatro pisos" en *El país de cuatro pisos y otros ensayos* (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán).

que sean de alguna utilidad para los miembros del seminario y para los demás lectores que las honren con su atención crítica.

* * *

La pregunta, como nos consta a todos, plantea una cuestión importantísima que ha preocupado y sigue preocupando a muchos puertorriqueños comprometidos, desde diversas posiciones ideológicas, con la realidad nacional puertorriqueña y naturalmente interesados en sus proyecciones futuras. Al empezar a contestarla, me he preguntado a la vez qué entienden ustedes —pues sin duda se han enfrentado al problema antes de proponérmelo a mí— por "cultura puertorriqueña". Me he dicho que tal vez no sea exactamente lo mismo que entiendo yo, y no me ha parecido arbitrario anticipar esa posibilidad porque tengo plena conciencia de que todo lo que diré a continuación presenta el esbozo de una tesis que contradice muchas de las ideas que la mayoría de los intelectuales puertorriqueños han postulado durante varias décadas como verdades establecidas, y en no pocos casos como auténticos artículos de fe patriótica.

Trataré, pues, de ser lo más explícito posible dentro del breve espacio que me concede la naturaleza de esta respuesta (que, por otra parte, no pretende ser definitiva sino servir tan solo como punto de partida para un diálogo cuya cordialidad, espero, sepa resistir la prueba de cualquier discrepancia legítima y provechosa).

Empezaré, entonces, afirmando mi acuerdo con la idea, sostenida por numerosos sociólogos, de que en el seno de toda sociedad dividida en clases coexisten dos culturas: la cultura de los opresores y la cultura de los oprimidos. Claro está que esas dos culturas, precisamente porque coexisten, no son compartimientos estancos sino vasos intercomunicantes cuya existencia se caracteriza por una constante influencia mutua. La naturaleza dialéctica de esa relación genera habitualmente la impresión de una homogeneidad esencial que en realidad no existe. Tal homogeneidad solo podría darse, en rigor, en una sociedad sin clases (y aun así, solo después de un largo proceso de consolidación). En toda sociedad dividida en clases, la relación real entre las dos culturas es una relación de dominación: la cultura de los opresores es la cultura dominante y la cultura de los oprimidos es la cultura dominada. Y la que se presenta como "cultura general", vale decir como "cultura nacional", es, naturalmente, la cultura dominante. Para empezar a dar respuesta a la pregunta que ustedes me hacen resulta necesario, pues, precisar qué era en Puerto Rico la "cultura nacional" a la llegada de los norteamericanos. Pero, para proceder con el mínimo rigor que exige el caso, lo que hay que

precisar primero es otra cosa, a saber, ¿qué clase de nación era Puerto Rico en ese momento?

Muchos puertorriqueños, sobra decirlo, se han hecho esa pregunta antes que yo. Y las respuestas que se han dado han sido diversas y en ocasiones contradictorias. Hablo, claro, de los puertorriqueños que han concebido a Puerto Rico como nación; los que han negado la existencia de la nación tanto en el siglo pasado como en el presente, plantean otro problema que también merece análisis, pero que por ahora debo dejar de lado. Consideremos, pues, dos ejemplos mayores entre los que nos interesan ahora: Eugenio María de Hostos y Pedro Albizu Campos.

Para Hostos, a la altura misma de 1898, lo que el régimen colonial español había dejado en Puerto Rico era una sociedad "donde se vivía bajo la providencia de la barbarie"; apenas tres décadas más tarde, Albizu definía la realidad social de ese mismo régimen como "la vieja felicidad colectiva". ¿A qué atribuir esa contradicción extrema entre dos hombres inteligentes y honrados que defendían una misma causa política: la independencia nacional de Puerto Rico? Si reconocemos, como evidentemente estamos obligados a reconocer, que Hostos era el que se apegaba a la verdad histórica y Albizu el que la tergiversaba, y si no queremos incurrir en interpretaciones subjetivas que además de posiblemente erróneas serían injustas, es preciso que busquemos la razón de la contradicción en los procesos históricos que la determinaron y no en la personalidad de quienes la expresaron. No se trata, pues, de Hostos *versus* Albizu, sino de una visión histórica *versus* otra visión histórica.

Empecemos, entonces, por preguntarnos cuál fue la situación que movió a Hostos a apegarse a la verdad histórica en su juicio sobre la realidad puertorriqueña en el momento de la invasión norteamericana. En otras palabras, ¿qué le permitió a Hostos reconocer, sin traicionar por ello su convicción independentista, que a la altura de 1898 "la debilidad individual y social que está a la vista parece que hace incapaz de ayuda a sí mismo a nuestro pueblo"? Lo que le permitió a Hostos esa franqueza crítica fue sin duda su visión del desarrollo histórico de Puerto Rico hasta aquel momento. Esa visión era la de una sociedad en un grado todavía primario de formación nacional y aquejada de enormes males colectivos (los mismos que denunciaba Manuel Zeno Gandía al novelar un "mundo enfermo" y analizaba Salvador Brau en sus "disquisiciones sociológicas"). Si los separatistas puertorriqueños del siglo pasado, con Ramón Emeterio Betances a la cabeza, creían en la independencia nacional y lucharon por ella, fue porque comprendían que esa independencia era necesaria para llevar adelante y hacer culminar el proceso de formación de la nacionalidad,

no porque creyeran que ese proceso hubiera culminado ya. No confundían la sociología con la política, y sabían que, en el caso de Puerto Rico, como en el de toda Hispanoamérica, la creación de un Estado nacional estaba llamada a ser, no la expresión de una nación definitivamente formada sino el más poderoso y eficaz instrumento para impulsar y completar el proceso de formación nacional. Ningún país hispanoamericano había llegado a la independencia nacional en el siglo XIX como resultado de la culminación de un proceso de formación nacional, sino por la necesidad de dotarse de un instrumento político y jurídico que asegurara e impulsara el desarrollo de ese proceso.

Ahora bien: el hecho es que los separatistas puertorriqueños no lograron la independencia nacional en el siglo pasado y que todavía hoy muchos independentistas puertorriqueños se preguntan por qué no la lograron. Todavía hay quienes piensan que ello se debió a que una delación hizo abortar la insurrección de Lares, o a que los 500 fusiles que Betances tenía en un barco surto en San Thomas no llegaron a Puerto Rico a tiempo, o a que veinte años después los separatistas puertorriqueños estaban combatiendo en Cuba y no en su propio país, o a quién sabe qué otras "razones" igualmente ajenas a una concepción verdaderamente científica de la historia. Porque la única razón real de que los separatistas puertorriqueños no lograran la independencia nacional en el siglo XIX fue la que dio, en más de una ocasión, el propio Ramón Emeterio Betances, un revolucionario que después de su primer fracaso adquirió la sana costumbre de no engañarse a sí mismo, y esa razón era, para citar textualmente al padre del separatismo, que "los puertorriqueños no querían la independencia". Pero, ¿qué querían decir exactamente esas palabras en boca y en pluma de un hombre como aquel, que nunca aceptó otro destino razonable y justo para su país que la independencia nacional como requisito previo para su ulterior integración en una gran confederación antillana? ¿Quiénes eran "los puertorriqueños" a que aludía Betances y qué significaba eso de "no querer la independencia"? Él mismo lo explicó en una carta escrita desde Port-au-Prince poco después de la intentona de Lares, en la que atribuía esa derrota al hecho de que "los puertorriqueños ricos nos han abandonado". A Betances no le hacía falta ser marxista para saber que en su tiempo una revolución anticolonial que no contara con el apoyo de la clase dirigente nativa estaba condenada al fracaso. Y en Puerto Rico esa clase, efectivamente, "no quería la independencia". Y no la quería porque *no podía* quererla, porque su debilidad como clase, determinada *fundamentalmente* —lo cual no quiere decir *exclusivamente*— por el escaso desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad puertorriqueña, no le permitía ir más allá de la aspiración reformista que siempre la caracterizó. El

relativo desarrollo de esas fuerzas productivas, y por consiguiente de la ideología de la clase hacendada y profesional criolla (lo que más se asemejaba entonces a una incipiente burguesía nacional) entre 1868 y 1887 fue lo que determinó el tránsito del asimilismo al autonomismo en la actitud política de esa clase. A lo que nunca pudo llegar esta, ni siquiera en 1898, fue a la convicción de que Puerto Rico era ya una nación capaz de regir sus propios destinos a través de un Estado independiente. En el caso de Hostos, pues, la aspiración a la independencia no estaba reñida con una apreciación realista de la situación histórica que vivía. Y fue esa apreciación la que lo llevo a dictaminar en 1898, cuando se enfrentó directamente a la realidad del país después de un exilio de varias décadas, que el pueblo puertorriqueño estaba incapacitado para darse un gobierno propio, y a proponer, para superar esa incapacidad, un proyecto de regeneración física y moral cuyas metas podían alcanzarse, si se aprovechaba bien el tiempo, en plazo de veinte años".

La situación histórica que le tocó vivir a Albizu no se caracterizó tan solo por el escaso desarrollo de la clase dirigente criolla que él quiso movilizar en una lucha independentista, sino por algo todavía peor: por la expropiación, la marginación y el descalabro de esa clase a causa de la irrupción del capitalismo imperialista norteamericano en Puerto Rico. Ese proceso lo ha explicado muy bien Ángel Quintero Rivera en sus aspectos económico y político, dejando muy en claro que la impotencia de esa clase para enfrentarse con un proyecto histórico progresista al imperialismo norteamericano en razón de su cada vez mayor debilidad económica, la llevó a abandonar su liberalismo decimonónico para asumir el conservadorismo que ha caracterizado su ideología en lo que va de este siglo. La idealización —vale decir la tergiversación— del pasado histórico ha sido uno de los rasgos típicos de esa ideología. Pedro Albizu Campos fue, sin duda alguna, el portavoz más coherente y consecuente de esa ideología conservadora. Conservadora en su contenido, pero, en el caso de Albizu, radical en su forma, porque Albizu dio voz especialmente al sector más desesperado (el adjetivo, muy preciso, se lo debo a Juan Antonio Corretjer) de esa clase. Esa desesperación histórica, explicable hasta el punto de que no tendría por qué sorprender a nadie, fue la que obligó a Albizu a tergiversar la verdad refiriéndose al régimen español en Puerto Rico como "la vieja felicidad colectiva".

Ahora establezcamos la relación que guarda todo esto con el problema de la "cultura nacional" puertorriqueña en nuestros días. Si la sociedad puertorriqueña siempre ha sido una sociedad dividida en clases, y si, como afirmamos al principio, en toda sociedad dividida en clases coexisten dos culturas, la de los opresores y la de los oprimidos,

y si lo que se conoce como "cultura nacional" es generalmente la cultura de los opresores, entonces es forzoso reconocer que lo que en Puerto Rico siempre hemos entendido por "cultura nacional" es la cultura producida por la clase de los hacendados y los profesionales a que vengo aludiendo hace rato. Conviene aclarar, sin embargo, la aplicación de esta terminología de "opresores" y "oprimidos" al caso puertorriqueño, porque es muy cierto que los opresores criollos han sido al mismo tiempo oprimidos por sus dominadores extranjeros. Eso precisamente es lo que explica que su producción cultural en el siglo pasado, en la medida en que expresaba su lucha contra la dominación española, fuese una producción cultural fundamentalmente progresista, dado el carácter retrogrado, en todos los órdenes, de esa dominación. Pero esa clase oprimida por la metrópoli era a su vez opresora de la otra clase social puertorriqueña, la clase formada por los esclavos (hasta 1873), los peones y los artesanos (obreros, en rigor, hubo muy pocos en el siglo XIX debido a la inexistencia de industrias modernas propiamente dichas en el país). La "cultura de los oprimidos", en Puerto Rico, ha sido y es la cultura producida por esa clase. (Esa cultura, por cierto, solo ha sido estudiada por los intelectuales de la clase dominante como folklore, ese invento de la burguesía europea que tan bien ha servido para escamotear la verdadera significación de la cultura popular). Y de ahora en adelante, para que podamos entendernos sin equívocos, hablemos de "cultura de élite" y de "cultura popular".

Lo que importa examinar (aunque sea en forma esquemática, por razones de espacio), para responder a la pregunta de ustedes, es en primer término el nacimiento y el desarrollo de cada una de esas culturas. Lo más indicado es empezar por la cultura popular, por la sencilla razón de que fue la que nació primero. Ya es un lugar común decir que esa cultura tiene tres raíces históricas: la taína, la africana y la española. Lo que no es lugar común, sino todo lo contrario, es afirmar que, de esas tres raíces, la más importante, por razones económicas y sociales, y en consecuencia culturales, es la africana. Es cosa bien sabida que la población indígena de la Isla fue exterminada en unas cuantas décadas por la brutalidad genocida de la conquista (bien sabida como *dato*, pero indudablemente mal asimilada moral e intelectualmente, a juzgar por el hecho de que la principal avenida de nuestra ciudad capital todavía ostenta el nombre de aquel aventurero codicioso y esclavizador de indios que fue Juan Ponce de León). El exterminio, desde luego, no impidió la participación de elementos aborígenes en nuestra formación de pueblo; pero me parece claro que esta participación se dio sobre todo a través de los intercambios culturales entre los indígenas y los otros dos grupos étnicos, especialmente el grupo africano y ello por

una razón obvia: indios y negros, confinados en el estrato más oprimido de la pirámide social, estuvieron necesariamente más relacionados entre sí, durante el período inicial de la colonización, que con el grupo español dominante. También es cosa muy sabida, por documentada, que el grupo español, a lo largo de los dos primeros siglos de vida colonial, fue sumamente inestable: recuérdese que en 1534 el gobernador de la colonia daba cuenta de sus afanes por impedir la salida en masa de los pobladores españoles atraídos por las riquezas de Tierra Firme, al punto de que la Isla se veía "tan despoblada, que apenas se ve gente española, sino negros". El ingrediente español en la formación de la cultura popular puertorriqueña lo deben haber constituido, fundamentalmente, los labradores (sobre todo canarios), importados cuando los descendientes de los primeros esclavos eran ya puertorriqueños negros. De ahí mi convicción, expresada en varias ocasiones para desconcierto o irritación de algunos, de que los primeros puertorriqueños fueron en realidad los *puertorriqueños negros*. No estoy diciendo, por supuesto, que esos primeros puertorriqueños tuvieran un concepto de "patria nacional" (que nadie, por lo demás, tenía ni podía tener en el Puerto Rico de entonces), sino que ellos, por ser los más atados al territorio que habitaban en virtud de su condición de esclavos, difícilmente podían pensar en la posibilidad del hacerse de otro país. Alguien podía tratar de impugnar este razonamiento aduciendo que varias de las conspiraciones de esclavos que se produjeron en Puerto Rico en el siglo XIX tenían por objeto —según, en todo caso, lo que afirman los documentos oficiales— huir a Santo Domingo, donde ya se había abolido la esclavitud. Pero no hay que olvidar que muchos de esos movimientos fueron encabezados por esclavos nacidos en África —los llamados *bozales*— o traídos de otras islas del Caribe, y no por *negros criollos*, como se les llamaba a los nacidos en la Isla antes de que se les empezara a reconocer como *puertorriqueños*.

Por lo que toca al campesinado blanco de esos primeros tiempos, o sea los primeros "jíbaros", lo cierto es que era un campesinado pobre que se vio obligado a adoptar muchos de los hábitos de la vida de los otros pobres que vivían desde antes en el país, vale decir los esclavos. En relación con esto, no está de más señalar que cuando en el Puerto Rico de hoy se habla, por ejemplo, de "comida jíbara", se está hablando, en realidad de "comida de negros": plátanos, arroz, bacalao, funche, etc. Si la "cocina nacional" de todas las islas y las regiones litorales de la cuenca del Caribe es prácticamente la misma por lo que atañe a sus ingredientes esenciales y solo conoce ligeras (aunque en muchos casos imaginativas) variantes combinatorias, pese al hecho de que esos países fueron colonizados por naciones europeas de tan diferentes tradiciones culinarias como la española, la francesa, la

inglesa y la holandesa, ello solo puede explicarse, me parece, en virtud de que todos los caribeños —insulares o continentales— comemos y bebemos más bien como negros que como europeos. Lo mismo o cosa muy análoga cabría decir del "traje regional" puertorriqueño cuyas características todavía no acaban de precisar, que yo sepa, nuestros folkloristas: el hecho es que los campesinos blancos, por imperativo estrictamente económico, tuvieron que cubrirse con los mismos vestidos sencillos, holgados y baratos que usaban los negros. Los criollos de clase alta, tan pronto como los hubo, tendieron a vestirse a la europea; y la popular guayabera de nuestros días, como podría atestiguar cualquier puertorriqueño memorioso de mi generación, nos llegó hace apenas tres décadas de Cuba, donde fue creada como prenda de uso cotidiano en el medio de los estancieros.

La cultura popular puertorriqueña, de carácter esencialmente afroantillano, nos hizo, durante los tres primeros siglos de nuestra historia pos-colombina, un pueblo caribeño más. El mayoritario sector social que produjo esa cultura produjo también al primer gran personaje histórico puertorriqueño: Miguel Henríquez, un zapatero mestizo que llegó a convertirse, mediante su extraordinaria actividad como contrabandista y corsario, en el hombre más rico de la colonia durante la segunda mitad del siglo XVIII… hasta que las autoridades españolas, alarmadas por su poder, decidieron sacarlo de la Isla y de este mundo. En el seno de ese mismo sector popular nació nuestro primer artista de importancia: José Campeche, mulato hijo de esclavo "coartado" (es decir, de esclavo que iba comprando su libertad a plazos). Si la sociedad puertorriqueña hubiera evolucionado de entonces en delante de la misma manera que las de otras islas del Caribe, nuestra actual "cultura nacional" sería esa cultura popular y mestiza, primordialmente afroantillana. Pero la sociedad puertorriqueña no evolucionó de esa manera en los siglos XIX y XX. A principios del XIX, cuando nadie en Puerto Rico pensaba en una "cultura nacional" puertorriqueña, a esa sociedad, por decirlo así, se le echo un segundo piso, social, económico y cultural (y en consecuencia de todo ello, a la larga, político). La construcción y el amueblado de ese segundo piso corrió a cargo, en una primera etapa, de la oleada inmigratoria que volcó sobre la Isla un nutrido contingente de refugiados de las colonias hispanoamericanas en lucha por su independencia, e inmediatamente, al amparo de la Real Cédula de Gracias de 1815, a numerosos extranjeros -ingleses, franceses, holandeses, irlandeses, etc.—; y, en una segunda etapa, a mediados de siglo, de una nueva oleada compuesta fundamentalmente por corsos, mallorquines y catalanes.

Esta última oleada fue la que llevó a cabo, prácticamente, una segunda colonización en la región montañosa del país, apoyada en

la institución de la libreta que la dotó de una mano de obra estable y, desde luego, servil. El mundo de las haciendas cafetaleras, que en el siglo XX vendría a ser mitificado como epítome de la "puertorriqueñidad", fue en realidad un mundo dominado por extranjeros cuya riqueza se fundó en la expropiación de los antiguos estancieros criollos y en la explotación despiadada de un campesinado nativo que hasta entonces había vivido en una economía de subsistencia. Un magnífico retrato de ese mundo es el que nos ofrece Fernando Picó (1979). Esos hacendados peninsulares, corsos y mallorquines, fueron, muy naturalmente, uno de los puntales del régimen colonial español. Y la cultura que produjeron fue, por razones igualmente naturales, una cultura señorial y extranjerizante. Todavía a fines de siglo los hacendados cafetaleros mallorquines hablaban mallorquín entre sí y solo usaban el español para hacerse entender por sus peones puertorriqueños. Y los corsos, como atestiguan no pocos documentos históricos y literarios, fueron vistos como extranjeros, frecuentemente como "franceses", por el pueblo puertorriqueño hasta bien entrado el siglo XX. Por lo que toca específicamente a los mallorquines, vale la pena llamar la atención sobre un hecho histórico que merecería cierto estudio desde un punto de vista sociocultural: muchos de esos emigrantes eran lo que en Mallorca se conoce como *chuetas*, o sea descendientes de judíos conversos. Lo que tengo en mente es lo siguiente: ¿qué actitud social puede generar el hecho de que una minoría discriminada en su lugar de origen se convierta en brevísimo plazo, como consecuencia de una emigración en minoría privilegiada en el lugar adonde emigra? Lo mismo podría preguntarse, claro, en relación con los inmigrantes corsos, que en su isla natal eran mayormente campesinos analfabetos o semianalfabetos y en Puerto Rico se convirtieron en señores de hacienda en unos cuantos años. La pobreza de la producción cultural de la clase propietaria cafetalera en toda la segunda mitad del siglo XIX (en comparación con la producción cultural de la élite social de la costa) nos habla de un tipo humano y social fundamentalmente inculto, conservador y arrogante, que despreciaba y oprimía al nativo pobre y era a su vez odiado por este. Ese odio es lo que explica, entre otras cosas, las "partidas sediciosas" que en 1898 se lanzaron al asalto de las haciendas de la "altura".

He dicho 1898, y eso nos sitúa, después de esta necesaria excursión histórica, en el meollo de la pregunta que ustedes me hacen. Comencé diciendo que para precisar qué era en Puerto Rico la "cultura nacional" a la llegada de los norteamericanos, primero había que dilucidar qué clase de nación era Puerto Rico en ese momento. Pues bien, a la luz de todo lo que llevo dicho no me parece exagerado en modo alguno decir que esa nación estaba tan escindida racial, social,

económica y culturalmente que más bien deberíamos hablar de dos naciones. O más exactamente, tal vez de dos formaciones nacionales que no habían tenido tiempo de fundirse en una verdadera síntesis nacional. No se sobresalte nadie: el fenómeno no es exclusivamente puertorriqueño sino típicamente latinoamericano. En México y en Perú, por ejemplo, todavía se está bregando con el problema de los "varios países": el país indígena, el país criollo y el país mestizo; en la Argentina es muy conocido el añejo conflicto entre los "criollos viejos" y los inmigrantes y sus descendientes; en Haití es proverbial la pugna entre negros y mulatos, etc. Todo lo que sucede es que en Puerto Rico se nos ha "vendido" durante más de medio siglo el mito de una homogeneidad social, racial y cultural que ya es tiempo de empezar a desmontar… no para "dividir" al país, como piensan con temor algunos, sino para entenderlo correctamente en su objetiva y real diversidad. Pensemos en dos tipos puertorriqueños como serían, por ejemplo, un poeta (blanco) de Lares y un estibador (negro o mulato) de Puerta de Tierra, y reconozcamos que la diferencia que existe entre ellos (y que no implica, digámoslo con toda claridad para evitar malos entendidos, que el uno sea "más" puertorriqueño que el otro) es una diferencia de tradición cultural, históricamente determinada, que de ninguna manera debemos subestimar. A esa diferencia responden dos visiones del mundo —dos *Weltanschauungen*— contrapuestas en muchos e importantes sentidos. A todos los puertorriqueños pensantes, y especialmente a los independentistas nos preocupa, y con razón, la persistente falta de consenso que exhibe nuestro pueblo por lo que toca a la futura y definitiva organización política del país, o sea al llamado "problema del *status*". En ese sentido, se reconoce mayor reparo la realidad de un "pueblo dividido". Lo que no hemos logrado hasta ahora es reconocer las causas profundas —vale decir históricas— de esa división.

El independentismo tradicional ha sostenido que tal división no existía antes de la invasión norteamericana, que bajo el régimen colonial español lo que caracterizaba a la sociedad puertorriqueña era, como decía Albizu, "una homogeneidad entre todos los componentes y un gran sentido social interesado en la recíproca ayuda para la perpetuidad y conservación de la nación, esto es, un sentimiento raigal y unánime de patria". Solo la fuerza obnubilante de una ideología radicalmente conservadora podía inducir a semejante visión enajenada de la realidad histórica. Lo que Puerto Rico era en 1898 solo puede definirse, mitologías aparte, como una *nación en formación*. Así la vio Hostos, y la vio bien. Y si a lo largo del siglo XIX, como llevo dicho, ese proceso de formación nacional sufrió profundos trastornos a causa de dos grandes oleadas inmigratorias que, para insistir en mi metáfora, le echaron un segundo piso a la sociedad puertorriqueña, lo que pasó

en 1898 fue que la invasión norteamericana empezó a echar un tercer piso, sobre el segundo todavía mal amueblado.

Ahora bien: en esa nación en formación, que además, como sabemos o deberíamos saber, estaba dividida no solo en clases sino también en etnias que eran verdaderas castas, coexistían las dos culturas de que vengo hablando desde el principio. Pero, precisamente porque se trataba de una nación en formación, esas dos culturas no eran tampoco bloques homogéneos en sí mismas. La élite social tenía dos sectores claramente distinguibles: el sector de los hacendados y el sector de los profesionales. Quintero Rivera ha explicado con mucha claridad cómo se diferenciaban ideológicamente esos dos sectores de la élite: más conservador el primero, más liberal el segundo. Por lo que a la producción cultural se refiere, hay que precisar lo siguiente. La cultura que produjeron los hacendados fue, sobre todo, un modo de vida, señorial y conservador. Los propios hacendados no fueron capaces de expresar y ensalzar literariamente ese modo de vida: de eso tendrían que encargarse, bien entrado ya el siglo XX, sus descendientes venidos a menos como clase (como clase, entiéndase bien, porque individualmente los nietos de los hacendados "arruinados", convertidos por lo general en profesionales, empresarios o burócratas, disfrutan de un nivel de vida como el que nunca conocieron sus abuelos). Solo a la luz de este enfoque puede entenderse bien, por ejemplo, el contenido ideológico de un texto literario como *Los soles truncos*, de René Marqués.

La cultura que produjeron los profesionales en el siglo XIX, en cambio, se materializó en *obras e instituciones*: casi toda nuestra literatura de ese período, el Ateneo, etc. Y en esas obras e instituciones lo que predominó fue la ideología liberal de sus creadores. Así pues —y es muy importante aclarar esto para no incurrir en las simplificaciones y confusiones propias de cierto "marxismo" subdesarrollado—, "cultura de clase dirigente" en la sociedad colonial puertorriqueña del siglo XIX no quiere decir precisa ni necesariamente "cultura reaccionaria". Reaccionarios hubo, sí, entre los puertorriqueños cultos de esa época, pero no fueron los más ni fueron los más característicos. Los más y los más característicos fueron liberales y progresistas: Alonso, Tapia, Hostos, Brau, Zeno. También los hubo revolucionarios, claro, pero fueron los menos y, además, en muchos casos, característica y reveladoramente, mestizos: piénsese en Betances, en Pachín Marín y en un artesano como Sotero Figueroa que culturalmente alternaba con la élite. Mestizos fueron también —¿alguien se atreverá a decir que por "casualidad"?— los autonomistas más radicales: piénsese en Baldorioty y en Barbosa, tan incomprendidos y despreciados por los independentistas conservadores del siglo XX, el uno por "reformista"

y el otro por "yankófilo". ¡Como si la mitad, cuando menos, de los separatistas del XIX no hubieran querido separarse de España solo para poder anexarse después a los Estados Unidos, espejo de democracia republicana para la mayor parte del mundo ilustrado de la época! Ahí está, para quien quiera estudiarla sin hacerle ascos a la verdad, la historia de la Sección Puerto Rico del Partido Revolucionario Cubano en Nueva York, donde los separatistas-independentistas como Sotero Figueroa co-militaron hasta el 98 con los separatistas-anexionistas (será contrasentido gramatical, pero no político) como Todd y Henna (y estos dos apellidos, por cierto, ¿no nos están hablando del "segundo piso" que los inmigrantes le echaron a la sociedad puertorriqueña a principios y mediados del siglo?).

Todo esto parecerá digresión, pero no lo es: la "cultura nacional" puertorriqueña a la altura del 98 estaba hecha de todo eso. Vale decir: expresaba en sus virtudes, en sus debilidades y en sus contradicciones a la clase social que le daba vida. Si esa clase se caracterizaba, como hemos visto, por su debilidad y su inmadurez históricas, ¿podía ser fuerte y madura la cultura producida por ella? Lo que le daba una fortaleza y una madurez *relativa* era, sobre todo, dos cosas: 1) el hecho de que tenía sus raíces en una vieja y rica cultura europea (la española), y 2) el hecho de que ya había empezado a imprimir a sus expresiones un sello propio, criollo en un sentido hispanoantillano. Esto último es innegable, y por eso se equivocan quienes sostienen (o sostenían, cuando menos, hace dos o tres décadas) que no existe una "cultura nacional" puertorriqueña. Pero también se equivocaban y siguen equivocándose quienes, pasando por alto el carácter clasista de esa cultura, la postulan como la única cultura de todos los puertorriqueños e identifican su deterioro bajo el régimen norteamericano con un supuesto deterioro de la identidad nacional. Tal manera de ver las cosas no solo confunde la parte con el todo, porque esa cultura ha sido efectivamente *parte* de lo que en un sentido totalizante puede llamarse "cultura nacional puertorriqueña", pero no ha sido *toda* la cultura producida por la sociedad insular; sino que, además, deja de reconocer la existencia de la otra cultura puertorriqueña, la cultura popular que, bajo el régimen colonial norteamericano, no ha sufrido nada que pueda definirse como un deterioro, sino más bien como un desarrollo: un desarrollo accidentado y lleno de vicisitudes, sin duda, pero desarrollo al fin. Y decir esto no significa hacer una apología del colonialismo norteamericano desde la izquierda, como se obstinan en creer algunos patriotas conservadores, sino simplemente reconocer un hecho histórico: que el desmantelamiento progresivo de la cultura de la élite puertorriqueña bajo el impacto de las transformaciones operadas en la sociedad nacional por el régimen colonial norteamericano

ha tenido como consecuencia, más que la "norteamericanización" de esa sociedad, un trastocamiento interno de valores culturales. El vacío creado por el desmantelamiento de la cultura de los puertorriqueños "de arriba" no ha sido llenado, ni mucho menos, por la intrusión de la cultura norteamericana, sino por el ascenso cada vez más palpable de la cultura de los puertorriqueños "de abajo".

Ahora bien: ¿por qué y cómo ha sucedido eso? Yo no veo manera de dar una respuesta válida a esta pregunta como no sea insertando la cuestión en el contexto de la lucha de clases en el seno de la sociedad puertorriqueña. Tiempo sobrado es ya de que empecemos a entender a la luz de una concepción científica de la historia lo que realmente significó para Puerto Rico el cambio de régimen colonial en 1898. Y cuando digo "lo que realmente significó", quiero decir lo que significó para las diferentes clases sociales de la sociedad puertorriqueña. Es perfectamente demostrable, porque está perfectamente documentado, que la clase propietaria puertorriqueña acogió la invasión norteamericana, en el momento en que se produjo, con los brazos abiertos. Todos los portavoces políticos de esa clase saludaron la invasión como la llegada a Puerto Rico de la libertad, la democracia y el progreso, porque todos vieron en ella el preludio de la anexión de Puerto Rico a la nación más rica y poderosa —y más "democrática" no hay que olvidarlo— del planeta. El desencanto solo sobrevino cuando la nueva metrópoli hizo claro que la invasión no implicaba la anexión, no implicaba la participación de la clase propietaria puertorriqueña en el opíparo banquete de la expansiva economía capitalista norteamericana, sino su subordinación colonial a esa economía. Fue entonces, y solo entonces, cuando nació el "nacionalismo" de esa clase, o, para decirlo con más exactitud, del sector de esa clase cuya debilidad económica le impidió insertarse en la nueva situación. La famosa oposición de José de Diego —es decir, de la clase social que él representaba como presidente de la Cámara de Delegados— a la extensión de la ciudadanía norteamericana a los puertorriqueños se fundaba (como él mismo lo explicó en un discurso que todos los independentistas puertorriqueños deberían leer o releer) en la categórica declaración del presidente Taft de que la ciudadanía no aparejaba la anexión ni una promesa de anexión. Y cuando, además de eso, se hizo evidente que el nuevo régimen económico —o sea la suplantación de la economía de haciendas por una economía de plantaciones— significaba la ruina de la clase hacendada insular y el comienzo de la participación independiente de la clase trabajadora en la vida política del país, la retórica "patriótica" de los hacendados alcanzó tal nivel de demagogia que incluso el sector liberal de los profesionales no vaciló en ridiculizarla y condenarla. Solo así se explican los virulentos ataques de

Rosendo Matienzo Cintrón, Nemesio Canales y Luis Llorens Torres a los desplantes "antiimperialistas" de José de Diego, el próspero abogado de la Guánica Central erigido en tonante "Caballero de la Raza".

Y en directa relación con esto último, permítanme ustedes un paréntesis cuya pertinencia me obliga a no dejarlo en el tintero. La crítica —y "criticar no es censurar, sino ejercitar el criterio", como decía José Martí— a la ejecutoria política de un personaje histórico de la importancia de José de Diego debe entenderse como un esfuerzo por entender y precisar, con apego a la realidad histórica, las razones que determinaron la conducta de todo un sector de clase de la sociedad puertorriqueña en un momento dado. Esa conducta ha sido mitificada durante medio siglo por los herederos sociales e ideológicos de ese sector. Quienes respondemos o intentamos responder a los intereses históricos de la otra clase social puertorriqueña, o sea de los trabajadores, no debemos combatir esa mitificación con otra mitificación. Y en ese error, me parece, han incurrido dos estimables investigadores de la historia social puertorriqueña como son Juan Flores y Ricardo Campos (1979), quienes en su trabajo oponen a la mitificada figura del prócer reaccionario José de Diego la figura también mitificada del destacado luchador e ideólogo proletario Ramón Romero Rosa. Si Flores y Campos hubieran recordado que los santos tienen su lugar en la estera de la religión, pero no en la de la política, no habrían callado el hecho de que Romero Rosa, después de prestarle eminentes servicios a la clase obrera puertorriqueña, acabó por ingresar en el Partido Unionista, que era, como todos sabemos, el partido de la clase adversaria. Flores y Campos seguramente no carecen de los conocimientos necesarios para explicar este hecho, y por ello precisamente es de lamentar que su trabajo, muy atendible por lo demás, se resienta de cierto maniqueísmo que no favorece la justeza esencial de sus planteamientos.

La clase trabajadora puertorriqueña, por su parte, también acogió favorablemente la invasión norteamericana, pero por razones muy distintas de las que animaron en su momento a los hacendados. En la llegada de los norteamericanos a Puerto Rico los trabajadores vieron la oportunidad de un *ajuste de cuentas* con la clase propietaria en todos los terrenos. Y en el terreno cultural, que es el que nos ocupa ahora, ese ajuste de cuentas ha sido el motor principal de los cambios culturales operados en la sociedad puertorriqueña de 1898 hasta nuestros días. La tantas veces denunciada penetración cultural norteamericana en Puerto Rico no deja de ser un hecho, y yo sería el último en negarlo. Pero, por una parte, me niego a aceptar que esa penetración equivalga a una "transculturación", es decir a una "norteamericanización" entendida como "despuertorriqueñización" de nuestra sociedad en su

conjunto; y, por otra parte, estoy convencido de que las causas y las consecuencias de esa penetración solo pueden entenderse cabalmente en el contexto de la lucha entre las "dos culturas" puertorriqueñas, que no es sino un aspecto de la lucha de clases en el seno de la sociedad nacional. La llamada "norteamericanización" cultural de Puerto Rico ha tenido dos aspectos dialécticamente vinculados entre sí. Por un lado, ha obedecido *desde afuera* a una política imperialista encaminada a integrar a la sociedad puertorriqueña —claro está que en condiciones de dependencia— al sistema capitalista norteamericano; pero, por otro lado, ha respondido *desde adentro* a la lucha de las masas puertorriqueñas contra la hegemonía de la clase propietaria. La producción cultural de esta clase bajo el régimen colonial español fue, por las razones que ya hemos explicado, una producción cultural de signo liberal-burgués; pero la nueva relación de fuerzas sociales bajo el régimen norteamericano obligó a la clase propietaria, marginada y expropiada en su mayor parte por el capitalismo norteamericano, a abandonar el liberalismo sostenido por su sector profesional y a luchar por la conservación de los valores culturales de su sector hacendado. El telurismo característico de la literatura producida por la élite puertorriqueña en el siglo XX no responde, como todavía se enseña generalmente en los cursos de literatura puertorriqueña en la Universidad, a una desinteresada y lírica sensibilidad conmovida por las bellezas de nuestro paisaje tropical, sino a una añoranza muy concreta y muy histórica de la tierra perdida, y no de la tierra entendida como símbolo ni como metáfora, sino como medio de producción material cuya propiedad paso a manos extrañas. En otras palabras: quienes ya no pudieron seguir "volteando la finca" a lomos del tradicional caballo, se dedicaron a hacerlo a lomos de una décima, un cuento o una novela. Y estirando un poco (pero no demasiado) la metáfora, sustituyeron, con el mismo espíritu patriarcal de los "buenos tiempos", a sus antiguos peones y agregados con sus nuevos lectores.

Lo que complica las cosas, sin embargo, es el hecho de que un sector importantísimo de los terratenientes en Puerto Rico a la llegada de los norteamericanos no estaba constituido por puertorriqueños sino por españoles, corsos, mallorquines, catalanes, etc. Esos terratenientes eran vistos por las masas puertorriqueñas como lo que eran en realidad: como extranjeros y como explotadores. Su mundo social y cultural era el que añoraban, idealizándolo hasta la mitificación, las tres protagonistas de *Los soles truncos*. Y presentar ese mundo como el mundo de la "puertorriqueñidad" enfrentado a la "adulteración" norteamericana, constituye no solo una tergiversación flagrante de la realidad histórica, sino además, y ello es lo verdaderamente grave, una agresión a la puertorriqueñidad de la masa

popular cuyos antepasados (en muchos casos cercanos) vivieron en ese mundo como esclavos, como arrimados o como peones. Entonces, así como sus valores culturales le sirvieron a la clase propietaria para resistir la "norteamericanización", esa misma "norteamericanización" le ha servido a la masa popular para impugnar y desplazar los valores culturales de la clase propietaria. Pero no solo a la masa popular -y creo que esto es digno de especial señalamiento—, sino incluso a ciertos sectores muy importantes de la misma clase propietaria que han vivido oprimidos en el interior de su propia clase. Pienso, sobre todo, en las mujeres. ¿A alguien se le ocurrirá negar que el actual movimiento de liberación femenina en Puerto Rico —esencialmente progresista y justo a despecho de todas sus posibles limitaciones— no es en grandísima medida un resultado de la "norteamericanización" de la sociedad puertorriqueña?

El desconocimiento o el menosprecio de estas realidades ha tenido, entre otras, una consecuencia nefasta: la idea, sostenida y difundida por el independentismo tradicional, de que la independencia es necesaria para proteger y apuntalar una identidad cultural nacional que las masas puertorriqueñas nunca han sentido como su verdadera identidad. ¿Por qué esos independentistas han sido acusados, una y otra vez, de querer "volver a los tiempos de España"? ¿Por qué los puertorriqueños pobres y los puertorriqueños negros han escaseado notoriamente en las filas del independentismo tradicional y han abundado, en cambio, en las del anexionismo populista? El independentismo tradicional suele responder a esta última pregunta diciendo que los puertorriqueños negros partidarios de la anexión están "enajenados" por el régimen colonial.

El razonamiento es el siguiente: si los puertorriqueños negros aspiran a anexarse a una sociedad racista como la norteamericana, esa "aberración" solo puede explicarse en términos de una enajenación. Pero quienes así razonan ignoran u olvidan una realidad histórica elemental: que la experiencia racial de los puertorriqueños negros no se ha dado dentro de la sociedad norteamericana sino dentro de la sociedad puertorriqueña, es decir, que quienes los han discriminado racialmente en Puerto Rico no han sido los norteamericanos sino los puertorriqueños blancos, muchos de los cuales, además, se enorgullecen de su ascendencia extranjera: española, corsa, mallorquina, etc. Lo que un puertorriqueño negro, y un puertorriqueño pobre aunque sea blanco —y nadie ignora que la proporción de pobres entre los negros siempre ha sido muy superior a la proporción entre blancos—, entienden por "volver a los tiempos de España", es volver a una sociedad en la que el sector blanco y propietario de la población siempre oprimió y despreció al sector no-blanco y no-propietario. Pues, en efecto,

¿cuántos puertorriqueños negros o pobres podían participar, aunque solo fuera como simples electores, en la vida política puertorriqueña en tiempos de España? Para ser elector, en aquellos tiempos, había que ser propietario o contribuyente, además de saber leer y escribir, ¿y cuántos puertorriqueños negros o pobres podían satisfacer esos requisitos? Y no digamos lo que le costaba a un negro llegar a ser dirigente político. Barbosa, claro. ¿Y quién más? Pero, además, no era Barbosa a secas, sino el doctor Barbosa. ¿Y dónde se hizo médico Barbosa? No en Puerto Rico (donde España nunca permitió la fundación de una universidad), ni en la propia España (donde los puertorriqueños que estudiaban eran los hijos de los hacendados y los profesionales blancos), sino en los Estados Unidos, en Michigan por más señas, un estado norteño y de vieja tradición abolicionista, lo cual explica fácilmente muchas cosas que los independentistas tradicionales nunca han podido entender en relación con Barbosa y su anexionismo. Pues bien: si el independentismo tradicional puertorriqueño en el siglo XX ha sido —en lo político, en lo social y en lo cultural— una ideología conservadora empeñada en la defensa de los valores de la vieja clase propietaria, ¿a santo de qué atribuir a una "enajenación" la falta de adhesión de las masas al independentismo? ¿Quiénes han sido y son, en realidad, los enajenados en un verdadero sentido histórico?

Por lo que a la cultura popular atañe, hay que reconocer que esta tampoco ha sido homogénea en su evolución histórica. Durante el primer siglo de vida colonial y seguramente buena parte del segundo, la masa trabajadora, tanto en el campo como en los pueblos, estuvo concentrada en la región del litoral y fue mayoritariamente negra y mulata, con preponderancia numérica de los esclavos sobre los libertos. Más adelante esa proporción se invirtió y los negros y mulatos libres fueron más numerosos que los esclavos, hasta que la abolición, en 1873, liquidó formalmente el status social de estos últimos. La cultura popular puertorriqueña primeriza fue, pues, fundamentalmente afroantillana. El campesinado blanco que se constituyó más tarde, sobre todo el de la región montañosa, produjo una variante de la cultura popular que se desarrolló de manera relativamente autónoma hasta que el auge de la industria azucarera de la costa y la decadencia de la economía cafetalera de la montaña determinaron el desplazamiento de un considerable sector de la población de la "altura" a la "bajura". Lo que se dio de entonces en adelante fue la interacción de las dos vertientes de la cultura popular, pero con claro predominio de la vertiente afroantillana por razones demográficas, económicas y sociales. Empero, la actitud conservadora asumida por la clase terrateniente marginada desnaturalizó esta realidad a través de su propia producción cultural, proclamando la cultura popular del campesinado blanco como

la cultura popular por excelencia. El "jibarismo" literario de la élite no ha sido otra cosa, en el fondo, que la expresión de su propio prejuicio social y racial. Y así, en el Puerto Rico de nuestros días, donde el jíbaro prácticamente ha dejado de existir como factor demográfico, económico y cultural de importancia, en tanto que el puertorriqueño mestizo y proletario es cada vez más el verdadero representante de la identidad popular, el mito de la "jibaridad" esencial del puertorriqueño sobrevive tercamente en la anacrónica producción cultural de la vieja élite conservadora y abierta o disimuladamente racista.

Así, pues, cada vez que los portavoces ideológicos de esa élite le han imputado "enajenación", "inconsciencia" y "pérdida de identidad" a la masa popular puertorriqueña, lo que han hecho en realidad es exhibir su falta de confianza y su propia enajenación respecto de quienes son, disgústele a quien le disguste, la inmensa mayoría de los puertorriqueños. Y han hecho otra cosa, igualmente negativa y contraproducente: han convencido a muchos extranjeros de buena voluntad y partidarios de nuestra independencia de que el pueblo puertorriqueño está siendo objeto de un "genocidio cultural". Víctima especialmente lamentable de esa propaganda "antimperialista", que en rigurosa verdad no es sino el canto de cisne de una clase social moribunda, ha sido el notable poeta revolucionario cubano Nicolás Guillén, quien en su tan bien intencionada cuan mal informada "Canción puertorriqueña" ha difundido por el mundo la imagen de un pueblo culturalmente híbrido y esterilizado, incapaz de expresarse como no sea tartajeando una ridícula mezcla de inglés y español. Todos los puertorriqueños, independentistas o no, saben que esa visión de la situación cultural del país no corresponde ni de lejos a la realidad. Y hay tantas buenas razones de todo tipo para defender la independencia nacional de Puerto Rico, que resulta imperdonable fundar esa defensa en una falsa razón.

La buena razón cultural para luchar por la independencia consiste, a mi juicio, en que esta es absolutamente necesaria para proteger, orientar y asegurar el pleno desarrollo de la verdadera identidad nacional puertorriqueña: la identidad que tiene sus raíces en esa cultura popular que el independentismo —si en verdad aspira a representar la auténtica voluntad nacional de este país— está obligado a comprender y a hacer suya sin reservas ni reticencias nacidas de la desconfianza y el prejuicio. Lo que está ocurriendo en el Puerto de nuestros días es el resquebrajamiento espectacular e irreparable del cuarto piso que el capitalismo tardío norteamericano y el populismo oportunista puertorriqueño le añadieron a la sociedad insular a partir de década de los cuarenta. Vistas las cosas en lo que a mí me parece una justa perspectiva histórica, el evidente fracaso del llamado Estado Libre Asociado revela con perfecta claridad que el colonialismo

norteamericano —después de haber propiciado, fundamentalmente para satisfacer necesidades del desarrollo expansionista de la metrópoli, una serie de transformaciones que determinaron una muy real modernización en la dependencia de la sociedad puertorriqueña— ya solo es capaz de empujar a esa sociedad a un callejón sin salida y a un desquiciamiento general cuyos síntomas justamente alarmantes todos tenemos a la vista: desempleo y marginación masivos, dependencia desmoralizante de una falsa beneficencia extranjera, incremento incontrolable de una delincuencia y una criminalidad en gran medida importadas, despolitización e irresponsabilidad cívica inducidas por la demagogia institucionalizada y toda una cauda de males que ustedes conocen mejor que yo porque están viviéndolos cotidianamente. Hablar de la bancarrota actual del régimen colonial no quiere decir, de ninguna manera, que este régimen haya sido "bueno" hasta hace poco y que solo ahora empiece a ser "malo". Lo que estoy tratando de decir —y me interesa mucho que se entienda bien— es que los ochenta años de dominación norteamericana en Puerto Rico representan la historia de un proyecto económico y político cuya viabilidad inmediata en cada una de sus etapas pasadas fue real, pero que siempre estuvo condenado, como todo proyecto histórico fundado en la dependencia colonial, a desembocar a la larga en la inviabilidad que estamos viviendo ahora. Esa inviabilidad del régimen colonial en todos los órdenes es precisamente lo que hace viable, por primera vez en nuestra historia, la independencia nacional. Viable y, como acabo de decir, absolutamente necesaria.

Quienes estamos comprometidos desde dentro y desde fuera del país con un futuro socialista para Puerto Rico —y hablo, como ya deben de saberlo ustedes, de un socialismo democrático, pluralista e independiente, que es el único socialismo digno de llamarse tal, a diferencia del "socialismo" burocrático, monolítico y autoritario instituido en nombre de la clase obrera por una nueva clase dominante que solo puedo definir como burguesía de Estado porque es la auténtica propietaria de los medios de producción a través de un aparato estatal inamovible y todopoderoso—, tenemos por delante una tarea que consiste, ni más ni menos, en la reconstrucción de la sociedad puertorriqueña. Mi conocida discrepancia con el independentismo tradicional a este respecto es la discrepancia entre dos concepciones del objetivo histórico de esa reconstrucción. Yo no creo en reconstruir hacia atrás, hacia el pasado que nos legaron el colonialismo español y la vieja élite irrevocablemente condenada por la historia. Creo en reconstruir hacia adelante, hacia un futuro como el que definían los mejores socialistas proletarios puertorriqueños de principios de siglo cuando postulaban una independencia nacional capaz de organizar al

país en "una democracia industrial gobernada por los trabajadores"; hacia un futuro que, apoyándose en la tradición cultural de las masas populares, redescubra y rescate la caribeñidad esencial de nuestra identidad colectiva y comprenda de una vez por todas que el destino natural de Puerto Rico es el mismo de todos los demás pueblos, insulares y continentales, del Caribe.

En ese sentido, concibo las respectivas independencias nacionales de todos esos pueblos solo como un prerrequisito, pero un prerrequisito indispensable, para el logro de una gran confederación que nos integre definitivamente en una justa y efectiva organización económica, política y cultural. Solo así podremos llegar a ocupar el lugar que por derecho nos corresponde dentro de la gran comunidad latinoamericana y mundial. En lo económico, esto, lejos de constituir una aspiración utópica, se revela ya como una necesidad objetiva. En lo político, responde a una tendencia histórica manifiesta: la liquidación de nuestro común pasado colonial mediante la instauración de regímenes populares y no-capitalistas. Y en lo cultural, que es lo que nos ocupa ahora específicamente, es preciso que reconozcamos y asumamos una realidad que aun los más conscientes de nosotros hemos pasado por alto hasta ahora. El hecho de que en el Caribe se hablen varios idiomas de origen europeo en lugar de uno solo, se ha considerado hasta ahora como un factor de desunión. Y como factor de desunión han utilizado ese hecho, efectivamente, los imperialismos que han hablado a nuestro nombre. Pero, ¿acaso debemos nosotros, los sojuzgados, ver ese hecho con la misma óptica que nuestros sojuzgadores? Por el contrario, debemos verlo como un hecho que nos acerca y nos une porque es un resultado de nuestra historia común. La gran comunidad caribeña es una comunidad plurilingüe. Eso es real e irreversible. Pero eso, en lugar de fragmentarnos y derrotarnos, debe enriquecernos y estimularnos. Y consideradas así las cosas, sucede que, gracias a una de esas "astucias de la historia" de que hablan algunos filósofos, el imperialismo norteamericano, al imponernos a los puertorriqueños el dominio del inglés (¡sin hacernos perder el español, estimado Nicolás Guillén!), nos ha facilitado, claro está que sin proponérselo, el acercamiento a los pueblos hermanos angloparlantes del Caribe. No hemos de saber inglés los puertorriqueños para suicidarnos culturalmente disolviéndonos en el seno turbulento de la Unión norteamericana —"el Norte revuelto y brutal que nos desprecia", que decía Martí—, sino para integrarnos con mayor facilidad y ganancia en el rico mundo caribeño al que por imperativo histórico pertenecemos. Cuando al fin seamos independientes dentro de la independencia caribeña mestiza, popular y democrática, no solo podremos y deberemos apreciar y cuidar como es debido nuestro idioma

nacional, que es el buen español de Puerto Rico, sino que podremos y deberemos instituir en nuestro sistema educativo la enseñanza del inglés y del francés, con especial énfasis en sus variantes criollas, no como idiomas imperiales sino como lenguas al servicio de nuestra descolonización definitiva.

BIBLIOGRAFÍA

Flores, J.; Campos, R. 1979 "Migración y cultura nacional puertorriqueña: perspectivas proletarias" en Quintero Rivera, A.G; González, J.L; Campos R.; Flores, J. *Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales* (Río Piedras: Huracán).

Picó, F. 1979 *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX* (Río Piedras: Huracán).

LA CIMARRONERÍA COMO HERENCIA Y UTOPÍA*

Ángel G. Quintero Rivera

A la memoria de aquellos piratas y bucaneros, cimarrones, artesanos y obreros, divorciadas y salseros... que han ido en el Caribe trazando el tortuoso pero hermoso camino de la libertad.

A menudo, se caricaturiza a la cultura política en América Latina como tendiente al autoritarismo o al paternalismo, por el surgimiento de dictadores o caudillos. El Caribe es uno de los manoseados ejemplos utilizado para sostener esta caricatura con historias de dictadores como Trujillo, Duvalier, Batista o Eric Gairy, para mencionar algunos de los más recientes; o "caudillos" (o líderes) carismáticos como Muñoz Marin, Eric Williams y Fidel Castro. Se presenta al autoritarismo como elemento irremediablemente caracterizador de nuestro "ser" y a nuestra cultura como reñida con la democracia.

Seguramente, otros investigadores en este seminario presentarán o discutirán otras formas más científicas de acercamiento a la problemática del autoritarismo y la democracia en la realidad latinoamericana que rompa esa simple visión fatalista. Habrá algunos que examinarán experiencias, históricas o contemporáneas, distintas

---

* Quintero Rivera, Ángel G. 1985 "La cimarronería como herencia y utopía" en *David y Goliath* (Buenos Aires: CLACSO) Año XV, No. 48. Originalmente presentado como ponencia en el Seminario "La democracia y el socialismo en América Latina: debate y realidad" en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 22 al 29 de julio de 1984.

y más alentadoras. Y otros que analizarán las realidades y las falacias que sirven de base a dicha caricatura o, en *argot* más sociológico, a las condiciones histórico-estructurales de la democracia.

Por mi parte, quisiera meramente presentar algunos elementos que considero importantes para una perspectiva democrática, presentes —o más bien generados— en la historia social del Caribe, particularmente en la historia de Puerto Rico que es la que he podido investigar con más detenimiento.

El Caribe tiene una larga historia de dominación colonial y de clases, y su cultura es —en la medida en que fue configurándose en esa historia— colonial y clasista, con rasgos de autoritarismo, racismo y sexismo. Pero nuestra historia es también otra historia. Es la historia de un arduo proceso popular lleno de luchas frente a las situaciones adversas señaladas, para desarrollar formas de convivencia enriquecedoras de la vida. Es una historia clasista, es cierto; pero es también y sobre todo una historia de lucha de clases. Los que caracterizan nuestra cultura como autoritaria obvian la naturaleza dialéctica de la formación cultural en una sociedad de clases que produce elementos contradictorios. Si bien la sociedad caribeña generó un Trujillo, también ha producido elementos que son la base para una cultura democrática optativa.

LA CONTRA-PLANTACIÓN CIMARRONA

Algunos científicos sociales han expresado que las sociedades caribeñas tienen por eje a la plantación y han argumentado que nuestro esqueleto cultural común, en los fundamentales primeros siglos de existencia, fue la esclavitud negra. Esto es correcto, pero solo parcialmente. Es verdad, si concebimos la plantación esclavista en términos de las contradicciones que suponía: plantación y contra-plantación, esclavitud y cimarronería. Esta tensión dialéctica fue el verdadero esqueleto cultural común en el Caribe. Debido a nuestra posición en la expansión europea, la tensión entre plantación y contra-plantación estuvo siempre presente en todo el Caribe; aunque algunas sociedades incluyeron ambos tipos de contra-formaciones en sí mismas (como el Saint Domingue del siglo XVIII o Cuba en el siglo XIX), otras fueron, como Barbados, fundamentalmente islas plantación y otras, como el Caribe hispano fueron, hasta el siglo XVIII, principalmente sociedades de contra-plantación.

La cimarronería incluía dos ángulos muy relacionados: la oposición económica al trabajo esclavo y la oposición política a la dominación estatal. En la América Latina colonial el Estado estaba principalmente representado por las ciudades. Con la excepción de las Ciudades españolas, el resto del Caribe hispano y sobre todo Puerto Rico fue por décadas poblándose principalmente de cimarrones, en

el amplio sentido en que utiliza este término Carpentier en su relato *El camino de Santiago* (1951: 69). Estos podían ser indios que huían de la servidumbre de las encomiendas y se aislaban (al punto que en el siglo XVIII, vivir aislado, en el monte, se decía que era "vivir como indio") (Abbad y Lasierra, 1959: 185), pese a que los patrones de asentamiento en la sociedad *taína* eran absolutamente distintos, prácticamente opuestos pues vivían en aldeas o *yucayekes* (Colón Vázquez, 1974; Morison, 1963). Podían ser también esclavos que escapaban de las plantaciones, sobre todo de las islas vecinas, inglesas o francesas, o españoles que, por diversas razones, buscaban vivir al margen o fuera del alcance de la jurisdicción del Estado.

Debemos recordar que el "descubrimiento" de América coincide temporalmente con la expulsión de los judíos y los moros de España. Existía un ambiente hostil que se traducía en una gran represión contra estos y que se manifestaba en la Inquisición y en la práctica de la "limpieza de sangre". Después de tantos siglos de presencia en la península era de esperar que existiera un considerable mestizaje y que ante el clima oficial de represión, muchos españoles pertenecientes a los grupos perseguidos temieran al Estado y emigraran a América en busca de una mayor laxitud de la presencia estatal.[1] Puerto Rico era el primer puerto. El trasfondo moro de un importante sector de la cimarronería puertorriqueña se refleja en la música que esta sociedad produjo (Álvarez, 1979). Documentos del siglo XVIII señalan también la incorporación de polizones y desertores (Abbad y Lasierra, 1959: 133) de barcos españoles a este mundo rural, vívidamente descripto por uno de nuestros primeros historiadores:

> Numéricamente, nuestra población se redujo al crecido grupo de indios alzados y negros cimarrones, amén de los miles de grumetes y polizones que nos soltaban las muchas flotas que tocaban en nuestros puertos para proveerse de agua, de paso hacia tierra firme. Con este trueque o canje de carne humana por agua potable se nutrieron de población los protosiglos de nuestra era colonial. Entregados a la rapiña y al contrabando, estos advenedizos colonos solo hallaban hospitalario abrigo en el bohío serrano de la india alzada o de la negra cimarrona, con quienes procreaban sin limitaciones. No es otra la génesis de nuestro jíbaro o hijo del país, cuyas raíces genéticas pretenden adscribir muchos, sin razones de índole alguna, a un grupo étnico de exclusivo origen hispano. (Morales Muñoz, 1944: 12)

---

1 La novela *Los Perros del Paraíso* de Abel Possé (1983) recoge ese ambiente. Por su parte, Rodolfo Puiggrós describe y analiza la política española que llevó a una predominancia de Castilla (y, por ende, del señorío) en la colonización y añade "la estricta prohibición a judíos, moros y conversos de viajar a las Indias occidentales y radicarse en ellas, la que no evitó que muchos de estos últimos lo hicieran clandestinamente" (Puiggrós, 1965: 102).

Se ha polemizado mucho en el Caribe acerca de la importancia relativa de los trasfondos culturales de las diversas etnias que fueron configurando el grupo humano residente en la región. Sin embargo, a mi juicio, tiene mayor importancia la sociedad que surgió de esa historia común de la cimarronería y que conformó patrones culturales radicalmente nuevos y distintos. Dicha polémica, desvirtuante desde mi punto de vista, está basada en la concepción tradicional de que nuestras sociedades se formaron de una mezcla de tres culturas: la europea, la africana y la amerindia. En los primeros tres siglos de formación de las sociedades del Caribe hispano, en la ruralía, frente a la plaza fuerte citadina, fueron gradualmente encontrándose y conviviendo personas cuyas culturas habían sido prácticamente destruidas. La cultura indígena fue aniquilada por el desmantelamiento de sus aldeas y por la eliminación de su forma de producción comunitaria; los africanos habían sido dramáticamente desarraigados de sus sociedades y sometidos sistemáticamente a un proceso de deculturación (Moreno Fraginals, 1977) y los españoles, al menos aquellos del previamente moro "Al-Andalus", habían experimentado también la destrucción de su cultura por la nobleza castellana.[2] Muchos elementos culturales, no obstante, perduraron; pero la formación cultural caribeña no puede entenderse como una mera yuxtaposición de esos elementos. En realidad, hay que buscar su matriz inicial en la naturaleza de contraplantación de la sociedad en la cual emergía.

Las culturas de contra-plantación variaron en el Caribe de acuerdo con la naturaleza de la presencia de su opuesto. En países y/o períodos de fuertes economías de plantación esclavista, la contraplantación fue una amenaza, por la atracción que ejercía sobre los esclavizados. Por ello, los cimarrones fueron drásticamente perseguidos y las comunidades cimarronas fueron atacadas. Los cimarrones formaron aldeas (palenques), para la defensa mutua y para la organización de una forma de vida opcional pero amenazada.

La intensidad de la explotación hacía que la vida de los esclavos fuera muy corta, implicando una permanente sustitución por nuevos esclavos suministrados por la trata (Casimir: 1981). De esta forma la presencia de África se mantenía culturalmente más cercana y la contraplantación en situaciones de fuerte economía

2 En documentos de la rebelión independentista más importante en Puerto Rico contra el dominio español —al Grito de Lares de 1868—, aparecen referencias a los españoles identificados con el régimen como "godos" (vieja memoria de las invasiones bárbaras), término que usan aún en Canarias para referirse a los peninsulares. Véase de la Rosa Martínez (1983: 116).

esclavista conservaba rasgos de la sociedad aldeana africana acrisolados por una situación completamente distinta.

En sociedades de débil plantación esclavista, pero de fuerte bastión militar citadino, como en Puerto Rico, la cimarronería conformaba una oposición en retraimiento, no una oposición activa. Los militares de la plaza fuerte no veían ese mundo rural como una amenaza, sino como un mundo de primitivos indolentes. Los cimarrones no sentían la necesidad de organizarse y su naturaleza anti-urbana desestimulaba la formación de palenques. Este tipo de contra-plantación se caracterizaba por la existencia de viviendas aisladas de núcleos familiares, con una producción básicamente de subsistencia. Esta, fundamentalmente, se basaba en la agricultura de "tumba y quema" que marcaba una forma de vida con un carácter semi-nómade y con poco apego a una propiedad territorial particular. Asimismo, se compartía un retraimiento respecto del Estado. Se vivía básicamente en una economía natural en un mundo y en una región ya con un creciente comercio internacional. El comercio se ejecutaba fuera de los canales del Estado, a través del contrabando, cuya importancia enfatizaban repetidamente las descripciones e informes de la época.

A pesar de su primitiva rebeldía al no aceptar vivir bajo la dominación del Estado, el mundo cimarrón de nuestros primeros jíbaros era extremadamente vulnerable y contradictorio. Su desafío era de huida, no de ataque. Se buscaba vivir al margen del Estado, no por una oposición al Estado, sino por su situación subordinada a él: la que se manifestaba en lo individual de la huida y en la forma parcelaria de la economía. Los cronistas del siglo XVIII (Abbad y Lasierra, 1959; Ledrú, 1863; Miyares, 1957) recalcaban el amor del jíbaro a la libertad; pero era la libertad del retraimiento. Así, el Estado, el mundo del cual se huía, no por malvado, sino por vencedor, va a ir tomando claros tintes raciales, y esta es su identificación más evidente. El preservar la libertad (del retraimiento y no de la confrontación) se verá matizado en ese contexto, intentándose contradictoriamente una españolización no-estatal como escudo, a través de lo que se llamaba "el mejoramiento de la raza", esto es, el blanquearse. Fray Iñigo describe que:

> muchos marineros y soldados se ocultan al abrigo de los naturales: de suerte, que en la flota del año 72… se quedaron en esta isla más de 1.000 españoles; y no fueron muchos menos los que se ocultaron en el de 76… Lo mismo sucede proporcionalmente en los navíos sueltos de España e Islas Canarias...
>
> Lo más admirable es la buena acogida que encuentran estos prófugos de su patria en los isleños. Ellos los ocultan en los montes, hasta que se

> ausenta la flota; los recogen en sus casas, los alimentan con franqueza y con una facilidad increíble les ofrecen sus hijas por esposas, aun cuando no tengan más bienes que la pobre ropa que llevan a cuestas, ni otro carácter que los recomiende, que el de marinero o polizón; pues las circunstancias de español y blanco son de mayorazgo rico y ejecutoria asentada para encontrar casamiento a los ocho días. Esos nuevos colonos faltos de medios para subsistir honestamente, unos se echan a contrabandistas, corsarios y vagos, de que hay muchos en esta parte. (Abbad y Lasierra, 1959: 133)

Fray Iñigo señala, además, que a pesar de que la mayoría de los criollos eran pardos, se "glorían de descender" de españoles (Morales Muñoz, 1849: 116-117).[3]

Por ello, cuando a finales del siglo XVIII y principios del XIX España intentó en Puerto Rico una política dirigida a la transformación mercantil, declarando una guerra a muerte al contrabando, promoviendo primero estancias y luego haciendas señoriales, el mundo cimarrón se encontró incapacitado para articular una oposición que no fuera en los propios términos individualistas de la cimarronería: el bandido social,[4] el pirata, el corsario, no ya a las órdenes de algún país extranjero, sino dependiente de su propio arrojo y valentía y protegido frente a la oficialidad por la ruralía cimarrona.[5] Es sumamente significativo que en 1825, cuando comenzaba a fraguarse la economía mercantil oficial (y ya muriente el mundo cimarrón en la transición estanciera) se capture al pirata Cofresí, el bandido social por excelencia de la historia puertorriqueña, recordado aún como héroe popular. Es altamente sintomático, también, que Cofresí fuera el último pirata y que haya sido capturado por una escuadra naval norteamericana, cuando Estados Unidos era ya uno de los países más interesados en regular el comercio caribeño (Santana, 1957).

Con el desarrollo de la economía de haciendas, la tradición de independencia cimarrona en un mundo de creciente dependencia señorial-personal se canalizará a través de una desconfianza deferente, que conocemos en Puerto Rico como la tradición del *unjú*. La inacción del *unjú* reserva para el fuero interior la rebeldía latente.

---

3 Allí abunda sobre esta falacia racial. Señala que, en un pueblo de la montaña como Lares, tradicionalmente llamado de jíbaros blancos, el 87% de su población era en realidad "parda" en el momento de su fundación (1752).

4 Es conocida la tesis de Hobsbawm (1969; 1959), de que el bandido social surge principalmente en economías de campesinos amenazados por la comercialización o desarrollo mercantil.

5 Esta protección es evidente leyendo entre líneas los documentos de la captura del pirata Cofresí (Porter, 1825; Geigell, 1946).

LA PROLETARIZACIÓN DE LOS ARTESANOS: LA SUPERACIÓN DE LA CIMARRONERÍA EN EL SOCIALISMO LIBERTARIO Y EN LA CUESTIÓN NACIONAL

La herencia de oposición al autoritarismo político y económico que representó la cimarronería tomó mayor proyección transformadora y sentido amenazante para las clases dominantes en el movimiento obrero. Es importante examinar previamente el trasfondo artesanal del movimiento, ya que los artesanos, muchos provenientes de esclavos y negros libres (Díaz Soler, 1965: 10), fueron los más significativos puentes intercomunicantes entre los mundos dispares de la plaza fuerte y de la cimarronería. En este sentido, es pertinente recordar el interesante episodio del corsario Miguel Enríquez que, entre 1728 y 1729, estremeció a la oficialidad urbana con un creciente poderío, único en el Caribe. Enríquez, pardo, hijo de zapatero, de un poblado circundante a la capital, con su patente de corso (o sea incorporado al Estado con la "gracia" de la Corona) logró organizar una enorme escuadra de pardos libres frente a los piratas extranjeros, y a través del contrabando (es decir, al margen del Estado) pudo amasar la más "monstruosa fortuna".[6] Con recelo y temor, los "dones" de la plaza fuerte (Vizcarrondo, 1978)[7] lograron volcar, por intermedio del orden jurídico, toda la fuerza del Estado sobre la amenaza de ese puente intercomunicante entre lo rural y lo urbano para que, citando al cronista, "terminara su vida constituida en la baja suerte de su nacimiento".[8]

Aunque las ciudades coloniales encarnaran la presencia estatal en el Caribe, no todas las clases citadinas tenían este significado. Los trabajadores de oficio —los artesanos— vivían necesariamente en las ciudades (o en pueblos fundados posteriormente, sobre todo en los siglos XVIII y XIX, como cuñas de la oficialidad o del Estado en la ruralía),[9] y no los caracterizaba el retraimiento cimarrón puesto que la opresión estatal se intentará enfrentar a través de, precisamente, su incorporación al Estado.

---

6 Miyares, F., *ob. cit.*, p. 17.

7 Allí se señala que el uso del "Don" ("de origen noble"), cuyo sentido europeo está relacionado con la señoría (la aristocracia terrateniente), y que así será también posteriormente en el país, toma en San Juan, en este período, un sentido puramente jerárquico en lo administrativo, en la posición en el Estado, y va a utilizarse, sobre todo, en referencia a lo militar (Vizcarrondo, 1978: 55). Señala también que los artesanos eran los "nunca-dones" urbanos (1978: 97).

8 Miyares, F., *ob. cit.*, p. 17.

9 En un trabajo similar, aún borrador inédito, intento trazar ese desarrollo (Quintero Rivera, 1983).

Este es un tipo de lucha muy generalizada, que se da a nivel internacional, al calor del surgimiento de los Estados nacionales. Allí se inscribe la lucha de los sectores populares, principalmente obreros, por el reconocimiento de su existencia civil; es decir, el reconocimiento del trabajador como ciudadano. En los casos en que la esclavitud marcó a la sociedad con fuertes tintes racistas, también se luchó por el reconocimiento del trabajador como persona, es decir, por su dignidad. Este proceso ha sido descripto por otros autores (para otros países) como "extensión de la ciudadanía" (Marshall, 1965; Bendix, 1964) y que se inserta, por lo tanto, intrínsecamente en el ámbito del Estado. Abarca las batallas contra la discriminación, las luchas por las libertades civiles y por la participación democrática. Es importante recordar aquí, y como pequeña digresión de la historia obrera internacional, que muchas de las llamadas "libertades burguesas" son mucho más que burguesas. Algunas fueron forjándose en la lucha popular liderada por la burguesía frente a la aristocracia y son, en ese sentido, logros populares y no meramente burgueses (en un momento histórico en que la burguesía formaba parte de "lo popular", al constituir el llamado "tercer Estado" del siglo XVIII). Otras libertades democráticas, mal llamadas burguesas, fueron la consecuencia de luchas populares frente al emergente dominio burgués, arrancadas a la burguesía aprovechando las contradicciones de su ideología y de su configuración estructural. Así, por ejemplo, las luchas obreras por el reconocimiento de su existencia civil (incluyendo el sufragio) emanaban, lógicamente, del supuesto capitalista de un mercado de trabajo libre (frente a las formas serviles precedentes) y de la "libre" contratación salarial.

La canalización de la antigua lucha cimarrona contra la opresión por medio de su incorporación al Estado significaba, precisamente, la desnaturalización de la cimarronería como huida. El trabajador no podía ya ser visto como negro, indio, moro, hereje, sefardita o polizón, sino como un digno miembro de una comunidad civil, de una nacionalidad en formación.

Esto fue lográndose, en cierta medida, por la lucha de los hacendados por su hegemonía frente al colonialismo español. En su intento de presentar sus intereses particulares como los intereses generales de la sociedad, los hacendados fueron configurando una política de afirmación puertorriqueña a través de su Partido Autonomista, definiendo los conflictos sociales como oposición entre puertorriqueños y

peninsulares.[10] La tensión burguesa señorial de su ideología[11] generó una contradictoria visión nacional; una concepción paternalista de la patria, como una gran familia, familia estamentada y dirigida por el "padre de agrego" —el hacendado—, familia que incorporaba a los "honrados hijos del trabajo" (García, 1976). El Partido Autonomista (que anteriormente se llamó Liberal Reformista) defendió la educación generalizada y la extensión del sufragio. Y existe clara evidencia de la participación, aunque subordinada, de los artesanos en los movimientos reformistas de los hacendados.[12]

El Partido Autonomista tenía como baluarte a Ponce, la segunda ciudad del país. Se celebraron en Ponce sus más importantes asambleas y allí se publicaba su periódico, *La Democracia*, que se convirtió a su vez en el más importante del país. Es significativo que el periódico artesanal más antiguo del que tenemos noticias es también de Ponce, *El Artesano*, en 1874. Este llevaba la identificación de "Periódico Republicano Federal", cuando el republicanismo federativo había sido, precisamente, la bandera de combate de los hacendados en su lucha por el gobierno propio y autónomo. Es sumamente sugerente que, previo a *Ensayo Obrero* (1897) que marca la transformación radical hacia un obrerismo independiente, cuatro de los seis periódicos artesanales que se conservan (que buscaban, sobre todo, la dignificación del trabajo dentro de las luchas liberales) se editaban en Ponce, además de *El Artesano*, el *Heraldo del Trabajo*, en 1878-1880; *El Obrero*, en 1889-1890 y la *Revista Obrera*, en 1893. ¿Por qué Ponce? Con la guerra al contrabando, el comercio de la isla fue concentrándose en sus tres puertos principales y con el fomento y crecimiento de la agricultura comercial, estos puertos también fueron creciendo en importancia. San Juan había sido y continuó siendo la principal ciudad importadora, mientras Ponce y Mayagüez se convirtieron en los principales puertos de exportación.[13] Mientras la ciudad amurallada de San Juan representaba principalmente a la oficialidad española (por un lado a lo militar y burocrático y, por otro, más notoriamente, al

---

10 Más detalles y numerosas referencias a fuentes primarias pueden encontrarse en la parte I de mi ensayo "Conflictos de clase en la política colonial", incluido en Pierre-Charles (1980), o un poco más completo en su ampliación como libro (Quintero Rivera, 1977).

11 Producto de las contradicciones mismas de la economía de hacienda, orientada a la intensificación de la producción de mercancías —cuyo máximo desarrollo se da bajo la economía capitalista— pero basada en formas pre-capitalistas (señoriales) de explotación del trabajo.

12 Detalles y fuentes en un trabajo previo (Quintero Rivera, 1978: 110).

13 Véanse, por ejemplo, cifras presentadas por Vizcarrondo en sus notas a la traducción de Ledrú (1868), particularmente p. 69.

comercio importador asociado a la oficialidad),[14] Ponce y Mayagüez se convirtieron en las ciudades de las clases agroexportadoras.[15] En la medida en que eran ciudades de clases agrarias, la distinción urbano-rural era definitivamente menos marcada que en torno de San Juan. Sobre todo Ponce, se va a convertir en la gran ciudad señorial —de hecho, así se le llama todavía— con pie en la ruralía (la hacienda) y con aspiraciones nacionales.

No es coincidencia que fuera en Ponce, promediando el siglo, donde nació la danza puertorriqueña, catalogada por la mayoría de nuestros musicólogos como nuestra primera música *nacional* (Veray, 1956 en Rosado, 1977). A Ponce se mudan los mejores músicos innovadores, cansados de las bandas militares o de la música eclesiástica de San Juan. Y en la década del ochenta, década de la consolidación del partido a través del cual los hacendados criollos canalizaron sus luchas políticas por la hegemonía, florecen en la ciudad de Ponce las danzas de Juan Morell Campos, su máximo compositor (Veray, 1956 en Rosado, 1977).[16]

El análisis de la danza puertorriqueña es sumamente revelador, pues fue una música producida por artesanos en el proceso de su lucha por obtener el reconocimiento civil. Es una música de artesanos para hacendados. Es un tributo de las clases subalternas a la clase dominante, y por ello es una expresión musicológica auténticamente popular que lleva, sin embargo, el sello de la hegemonía de los hacendados. Una serie de elementos populares son elevados a una sofisticada música de salón para que bailen tiesamente los hacendados en sus exclusivos casinos. La danza retiene elementos de baile de figuras, pero se baila, sin embargo, en parejas, manifestando la tensión burguesía-aristocracia por la que atravesaba el contradictorio proyecto de los hacendados.

El enfrentamiento de San Juan con la ruralía y el carácter foráneo (identificado con la metrópoli) de su clase dominante, no propendía a los intentos de una hegemonía integradora. En las fiestas patronales

---

14 Sobre la alianza pro-española de burócratas y comerciantes, véanse los escritos de uno de los líderes hacendados opositor a esta (Quiñones, 1888; 1889).

15 Las memorias del ponceño, descendiente de ingleses de las Antillas Menores, en Lee (1963: 11; 67-68), contienen descripciones vívidas de la diferencia entre Ponce y San Juan: Ponce, cosmopolita, liberal, librepensadora, moderna; San Juan, católica, española, conservadora. Sobre Ponce, véase también González Mena & Telechea, 1903).

16 Allí, explícitamente se vincula el auge político en Ponce con la danza y esta con la identificación nacional. En el ensayo de Balseiro (1977: 49), examinando la danza, se señala que Luis Muñoz Rivera, líder político máximo del autonomismo, llamó a Ponce "la ciudad más puertorriqueña de Puerto Rico" (p. 49).

alternaban las bandas militares, las bandas de artesanos y los cantos jíbaros, pero el "pueblo" bailando hasta las seis de la mañana, señala un documento de la época, se divertía "azorando a los pobres jíbaros que llegaban con sus cargas para el mercado" (*Crónica*…1864: 43).

El carácter de Ponce, como cabeza urbana de un mundo rural y centro de una clase nacional de aspiraciones hegemónicas que vinculaba esos mundos (rural-urbano), facilitó culturalmente la integración. Los artesanos ponceños lograron recoger en la danza tradiciones rurales (cimarronas e incluso aquellas de la plantación esclavista), transformándolas con su carácter distintivo de clase-puente, que tan avanzadamente había representado Miguel Enríquez en el siglo anterior.

En la danza, el ritmo de tresíllos, dentro del clásico molde del 2 por 4, rompe la monotonía rítmica de los bailes europeos de entonces, introduciéndole el sabor de la herencia rítmica africana. Y es tan importante el ritmo en la danza[17] que este se manifiesta a través de una segunda voz melódico-armónica. Esto significa que el ritmo no es percusivo, no lo marca el tambor, sino el bombardino, un instrumento de metal, uno de los instrumentos melódico-armónicos que no por una mera coincidencia su timbre se parece más al tambor.[18] Introducir el ritmo de tambor, identificado con los cantos de los esclavos, en un casino era, en ese momento, inadmisible. Así, los artesanos lo camuflaron con el bombardino.[19]

---

17 Como es evidente en la bomba, nuestra música más importante de la plantación esclavista, donde la melodía acompaña al ritmo y no viceversa. Entre otros autores, Storm Roberts (1974). Entre otros autores, Storm Roberts (1974) enfatiza el papel protagónico del ritmo en la tradición musical africana y afro-americana.

18 Muchas de las partituras de danzas se encuentran escritas para piano, pero según el etnomusicólogo Luis Manuel Álvarez, esta era una forma condensada de transcribir una música pensada y ejecutada principalmente por "bandas" pequeñas compuestas, generalmente, por uno o dos violines, un clarinete, una flauta, dos o tres bombardinos, un contrabajo y un guiro. A principios de siglo, la orquesta Euterpe añadió la trompeta y alguna percusión menor, de cueros.

19 Tan fino y eficaz fue ese enmascaramiento que incluso uno de los más importantes músicos puertorriqueños de principios de siglo, Braulio Dueño Colón, señalaba en un trabajo premiado por el Ateneo Puertorriqueño en 1914: "No negaremos que hubo un tiempo en que nuestra danza degeneró de modo lamentable debido al mal gusto artístico de ciertos compositores y directores de orquesta que utilizaron la bomba africana, imprimiendo a la danza un ritmo grotesco y, por ende, antiestético". "Afortunadamente, el gusto exquisito de artistas como Tavárez, Ramos (Heraclio) y Campos se impuso, y la danza criolla volvió a recobrar el ritmo suave y gracioso que siempre la caracterizó". Aun así, Dueño Colón, no pudiendo esconder su "blanquismo" musical, señala más adelante "la (aún) defectuosa relación rítmica entre la melodía y el acompañamiento", abogando porque se corrija "ese defecto de forma" (Rosado, 1977: 17; 22).

En lo que llamaban entonces el merengue, que era la parte bailable de la danza (es decir, todo lo que no era el paseo), era fundamental el *obbligato* de bombardino que daba un ritmo, que era a su vez armonía, merced a una segunda voz melódica.[20] Con esa extraordinaria integración de elementos. musicales el *obbligato* de bombardino convertía a la danza en música polifónica (es decir, de varias voces), cuando predominaba en forma casi absoluta entonces, en la música de salón europea, la textura homofónica (o sea, de una voz melódica acompañada con armonías de acordes o arpegios). Es significativo que la danza recogiera esa textura polifónica de la música cimarrona. Del seis, donde el cuatro, instrumento nativo que es una especie de laúd, acompaña al canto con toda una muy variada voz melódica suplementaria logrando juegos melódicos de varias voces realmente asombrosos. Lo nuevo en la danza es que la polifonía da además el ritmo.

El bombardino, sin embargo, es un instrumento discreto. Con toda su importancia fundamental en la danza, siendo el instrumento, de hecho, que le da su carácter, se mantiene a través de toda la pieza subordinado a los violines y al clarinete. Estos llevan la melodía principal y el bombardino discretamente los secunda. El bombardino en la danza refleja la ideología obrero artesanal de entonces. Esta ideología concebía al trabajo como centro de la vida social, pero subordinado a los hacendados y a los profesionales dirigentes. Lo máximo que alcanza el bombardino en la danza es el llevar la voz melódica en solo una de las cuatro secciones del merengue, que siempre es la tercera. Es el caso, por ejemplo, de danzas como *Sara*, de Ángel Mislán, o *Impromptu*, de Luis R. Miranda. Es importante no pasar por alto la forma melódica de ese solo de bombardino en la tercera sección bailable de la danza, pues las similitudes con las cadencias del cuatro en el seis son nuevamente evidentes, aunque otra vez enmascaradas con el cambio radical en el timbre sonoro.

Me he detenido en el análisis de la danza, pues es la primera música puertorriqueña que fue considerada nacional (al punto que el himno de Puerto Rico es una de las primeras danzas). Fue una música producida por trabajadores urbanos que tuvo características muy especiales ya que, al contrario de las marchas, rigodones e incluso óperas de San Juan, integraba, como parte esencial de su forma y carácter, la tradición rural, la de la cimarronería y la de la plantación

---

20 El *obbligato* es definido por el *New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Stanley, 1980: 460) como: "*an independent part in concerted music, ranking in importance just below the principal melody and not to be omitted*". Babey (1969) describe como tradición africana la búsqueda y creación de instrumentos que pudieran suplir simultáneamente melodía y percusión.

esclavista. El análisis de la danza ilustra la potencialidad de integración nacional que tenían los artesanos, potencialidad opacada, como la misma música lo ilustra, por su subordinación social a las aspiraciones de los hacendados por la hegemonía; subordinación enclavada además en sus luchas por la dignidad de su reconocimiento civil.

Esta lucha llevaba, sin embargo, las semillas de su propio polo opositor dialéctico. De la dignidad del reconocimiento civil surgió, lo que he llamado en otras ocasiones, la tradición de la "parejería"; o sea, la irreverencia a la jerarquía social al colocarse en niveles asignados por la cultura dominante para los estratos sociales "superiores" Al compartir miméticamente con hacendados y comerciantes una serie de patrones de conducta, un particular estilo en algunos aspectos de la vida, algunos miembros del artesanado lograron superar a miembros de estas clases en sus propios patrones y estilo,[21] como la danza misma lo evidencia. Así fueron perdiendo el respeto a sus "superiores" y quebrando la cultura hacendada de la deferencia.

La tradición de la "parejería", inicialmente surgida de una falsa conciencia mimética, fortaleció una serie de tradiciones propias que fue desarrollando el artesanado como clase: el racionalismo, el ateísmo, el internacionalismo, el feminismo y el socialismo libertario (Quintero Rivera, 1978: 110-124). La dignidad se desarrolló pues en una nueva vertiente: la defensa de valores, concepciones y patrones de comportamiento propios.

Así como la primera vertiente es el reconocimiento del trabajador como persona y ciudadano, la segunda será el reconocimiento de la persona o ciudadano como trabajador. Esto implica el reconocimiento de los elementos culturales que el trabajador produce como clase, como cultura válida o posiblemente válida.

La cimarronería experimentaba en la ruralía esta autoafirmación con el retraimiento, con la huida. Para los trabajadores urbanos esa no podía ser una opción y los patrones culturales tuvieron que presentarse como alternativos en un compartido espacio social. Con el desarrollo del capitalismo muchos de estos patrones no serán ya solo alternativos, sino además antagónicos.

Esta segunda vertiente de la lucha por la dignidad va a aparecer en la historia obrera puertorriqueña con la maduración como clase del artesanado, que se corresponde, en aparente paradoja, con su proceso de desintegración, en definitiva, con la proletarización del artesanado bajo la transformación capitalista de la economía. Podemos encontrar

21 Detalles en Quintero Rivera (1978: 108-110).

algunas de las primeras manifestaciones en las huelgas de 1895[22] pero su momento de ruptura fundamental lo constituye la publicación, en San Juan, del periódico *Ensayo Obrero*, bajo el lema: "Sin más patria que el taller, y sin más religión que el trabajo", y va a consolidarse en la frase que recogen de Marx, numerosas publicaciones obreras de la época: "La emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos" y, evidentemente, en las numerosas acciones y en las organizaciones que van a intentarlo.

Los artesanos, en su maduración-transformación clasista, desarrollaron, pues, un nuevo y radicalmente distinto cimarronaje. La tradición anti-Estado de la cimarronería va a superarse con la oposición urbana al Estado, con el planteamiento de la eliminación del Estado en el socialismo libertario, que dio coherencia de doctrina a la maduración cultural del artesanado en vías de proletarización. Los artesanos van a imprimirle a la lucha contra la autoridad un sentido nacional que desde el corsario Miguel Enríquez venían desarrollando. La lucha contra la autoridad va a ser la lucha por una nueva patria:

> *Patria, que quiere decir comunidad de hermanos. Y entre los hermanos, por ley natural, no puede existir el amo. Y precisamente es lo que en abundancia tenemos.*
> *Amos que nos mandan desde afuera. Amos que nos mandan desde adentro.*
> *Amos de la tierra, del agua, del aire, de la luz, en fin, de todo lo que no han concebido, y muchos de ellos ni siquiera han trabajado.*
> *Amos del pan del estómago.*
> *Amos del pan del intelecto.*
> *Y porque hay amos de todo, es que existen esclavos para todo.*
> *Y donde hay esclavos, no puede haber patria, puesto que no existe fundamento social, es decir, Libertad positiva, cuya condición precisa es la Igualdad, que nos conduce a la consecuencia legítima de la Fraternidad.*[23]

No es fortuito que esto lo escribiera, a principios de siglo, un artesano-obrero, un tipógrafo de San Juan. En la medida en que los artesanos capitalinos participaron en su cotidianeidad mucho menos que los artesanos ponceños de un proyecto nacional liderado por otra clase, se pudo dar con más intensidad la ruptura con sus antiguas tradiciones, ruptura necesaria para la formulación de un proyecto nacional propio.[24] En San Juan, el 1 de mayo de 1897, comenzó a publicarse

---

22 Véase sección escrita por García (1982: 19-21).

23 Ver del Romeral, R. —pseudónimo de Ramón Romero Rosa— s/f, en Quintero Rivera (1971: 17).

24 Dávila Santiago, en un excelente ensayo de historia obrera (1983: 13), señala muy correctamente que: "Sería un error considerable creer que existe un desarrollo lineal

Ensayo Obrero y se iniciaron los preparativos para la organización de la primera federación obrera a nivel nacional en el país que quedó constituida en San Juan, el 20 de octubre del año siguiente. Allí se condenó "la explotación del hombre por el hombre" y se postuló "la completa emancipación del proletariado" (Alonso Torres, 1939: 358-359).

LA CIMARRONERÍA EN LO COTIDIANO: REFUGIO DE UNA HERENCIA Y UTOPÍA, Y BASE PARA UN PROYECTO A CONSTRUIR

Con la vertiginosa transformación capitalista por la que atravesó el país a comienzos de siglo, el socialismo libertario inicial, de base artesanal, de pequeños productores independientes en proceso de proletarización, fue sustituido por un socialismo proletario amplio,[25] en el cual la cimarronería anti-estatal fue diluyéndose ante la progresiva incorporación de sus luchas en el Estado. La quimera de la huelga general (García, 1982: 48-50), a la que los trabajadores dedicaban discusiones en sus asambleas (Federación Libre de Trabajadores, 1910: 140-142; Unión de Tabaqueros, 1914: 107), fue esfumándose ante la constitución de un partido político que aspiraba —y a fin de cuentas logró— a elegir representantes ante el gobierno.

El Partido Socialista mantuvo en sus inicios la postura democrática de su antigua vanguardia artesanal. Su primer programa político, de 1919,[26] constituye un excelente documento al respecto, pues se propone una democracia abarcadora que integra lo económico y lo político con lo sociocultural cotidiano. Luego de una denuncia al capitalismo y a sus representantes, "internos y externos", el programa establece la necesidad de un cambio radical en la estructura de la

---

ascendente que lleva desde las organizaciones tempranas hasta las más desarrolladas. Por el contrario, sostenemos que la continuidad y la ruptura son dos elementos indisolubles en el proceso contradictorio de avance. Existe sí una cierta acumulación de la experiencia de la clase que en su mismo proceso de formación histórica va adquiriendo, pero este no se da de manera mecánica. Fue precisamente la crítica de lo que se designó como la 'etapa anterior', etapa de 'casinos de bailes y bullangas, cofradías de hermandades de santos y simples sociedades de socorros' (Romero Rosa) que se niega dialécticamente lo anterior y se construye el nuevo camino".

25 Este proceso no estuvo exento de agudas luchas ideológicas internas en el movimiento y de una intervención del Estado colonialista en la represión directa de los libertarios. Pronto estará disponible un excelente análisis basado en una minuciosa investigación (Dávila Santiago, s/f).

26 Ver *Programa, constitución territorial y actuaciones* (1918). El programa completo fue reproducido en Quintero Rivera (1971: 89-94).

producción: la eliminación de la propiedad sobre los recursos naturales y el sistema de trabajo asalariado. Al respecto proponía:

> reintegrar eficaz y rápidamente a los habitantes del país entero sin distinción de procedencia ni de raza, en la posesión y disfrute de la tierra. Establecer el método más apropiado para reconstruir la riqueza del pueblo puertorriqueño retenida por las compañías industriales y de transporte, transformándolas en instituciones del gobierno insular para el servicio público. (Quintero Rivera, 1971: 90-91)

Como parte de la democratización de la economía, proponía, además, la gradual eliminación de la herencia.

Juntamente con esta transformación estructural, que presuponía un Estado, el partido proponía cambios fundamentales en la superestructura política, dándole al orden público un sentido de democracia participativa y directa. Las decisiones tanto ejecutivas y legislativas como judiciales estarían sujetas al referéndum popular o al *recall* y se proveería para la "iniciativa del pueblo" (Quintero Rivera, 1971: 94). Los cambios políticos que proponía el partido iban dirigidos, además, contra el paternalismo y el patronazgo. Por ejemplo, se sugería votar por soluciones, no por personas, y que el sistema electoral se estableciera sobre esas bases.[27]

Esta, como muchas otras medidas, estaba directamente encaminada a quebrar la antigua ideología hegemónica, la cultura hacendada del paternalismo y la deferencia, en pro de una democracia social. Para citar un caso, se planteaba la abolición de los asilos de beneficencia y casas de misericordia o caridad, reemplazando este sistema de "compasión" (Delgado, 1919)[28] por uno basado en la solidaridad (Quintero Rivera, 1971: 93). Para quebrar dicha cultura, que identificaban los obreros con atraso e ignorancia, se planteaba la extensión e intensificación de la instrucción pública para que llegara a todos los hogares, confiriéndole carácter laico, libre y gratuito.[29] El programa tenía un claro sentido de igualdad entre hermanos y condenaba las distinciones por raza, procedencia social y sexo. Vislumbraba una sociedad de amplias libertades civiles y aspiraba a la democratización del disfrute cotidiano de la vida: "Por virtud de una nueva legislación

---

27 Véase Partido Socialista de Puerto Rico (1915). El rechazo obrero a la política personalista está extraordinariamente ejemplificado en el folleto del líder militante Moisés Echevarría (1918), donde señala que "de lo único que se ocupan los señores de la patria es de 'pelarse' unos a otros... hasta en privado".

28 Panfleto dedicado a "los dignos capitalistas", que constituye un ejemplo muy ilustrativo de la concepción hacendada de la justicia social como compasión (1919: 7).

29 Véase la memoria de un antiguo líder del P. S. (Carreras, 1967: 140).

se establecerán en terrenos apropiados próximos al mar, parques, salones de baile, de gimnasia, de conciertos, etc., para ejercicios y solaz del público" (Quintero Rivera, 1971: 92).

La democracia en el movimiento obrero y en los inicios del Partido Socialista no era solo un postulado a nivel programático. También se vivía democráticamente a nivel organizativo. Importantes decisiones se tomaron en asambleas con la oposición de su líder máximo, hecho contrario a la tradición de los otros partidos en el país. Un ejemplo de lo expresado lo constituye la decisión de la Federación Libre de Trabajadores (FLT) de constituir un partido en 1915. Ante desacuerdos se mantenía no obstante la unidad del movimiento permitiéndose posturas diversas a nivel de las seccionales regionales dando lugar a iniciativas descentralizadoras que se promovían siguiendo el principio ácrata de la autonomía regional o el federalismo.[30] Así, con votación de 21 contra 20 y con la oposición expresa del presidente, Santiago Iglesias, el Congreso de la FLT de 1910, que se había opuesto a nivel general a la participación política, aprobó dejar en libertad a las seccionales municipales para que inscribieran la organización como partido a nivel local si lo estimaban conveniente (Federación Libre de Trabajadores, 1910: 111). También la asamblea del Partido Socialista de 1920, habiéndose manifestado en contra de alianzas electorales con otros partidos, autorizó a las seccionales municipales a llegar a ese tipo de acuerdo a nivel local si lo consideraban beneficioso (Pagán, 1959: 199-200).

En la medida en que el movimiento obrero, uno de cuyos frentes era el Partido Socialista, fue concentrando su actividad en el marco de los aparatos del Estado, comenzó a perder el profundo sentido democrático de su espontaneísmo inicial. La trayectoria de la lucha económica nos da sus indicios. La impresión que se recoge del examen de la prensa obrera y de muchos otros escritos de la época es que inicialmente las huelgas se declaraban en los talleres de trabajo y se buscaba luego el apoyo de la Federación Libre (FLT). Incluso obreros que no estaban afiliados formalmente a la FLT —en términos de cuotas, carnet, etc.— al declarar sus huelgas las identificaban como huelgas FLTistas, pues se concebía a la Federación como el movimiento de los trabajadores y, aún luego de haber sido declarado la huelga, buscaban el asesoramiento y apoyo de la organización.[31]

---

30 La publicación más antigua de una obra del socialismo internacional que hemos encontrado, reproducida en Puerto Rico, es precisamente *Federalismo y socialismo* (Bakounine, 1890).

31 Una descripción muy vivida puede encontrarse en la obra dramática del escritor obrero Antonio Milián (1916).

Las vinculaciones de la FLT con la American Federation of Labor (AFL) y las propias limitaciones de la naturaleza contradictoria de la acción sindical (Hyman, 1978)[32] (que va convirtiéndose, como dice Perry Anderson, "dialécticamente en oposición al capitalismo y parte de su engranaje") (Anderson, 1967: 264)[33] empujan hacia un mayor formalismo en el proceso de decisiones, lo que implicaba una mayor centralización. En pleno apogeo de la lucha económica espontánea, en la segunda década de este siglo, el período de mayor intensidad en lo que respecta a la actividad huelguística de toda nuestra historia, la FLT, que no dejó de apoyar estas huelgas, manifestaba su preocupación por este espontaneísmo y planteaba abiertamente la necesidad de una mayor centralización en las decisiones. El proceso hacía la centralización se consolidó con la propuesta de un convenio general para la industria azucarera que firmó la FLT con la Asociación de Productores de Azúcar para la zafra de 1934. La base sindical manifestó una militante oposición a este convenio y, en forma espontánea, fue ganando espacio una gran huelga en las zonas cañeras, principalmente en aquellas áreas que habían exhibido tradicionalmente una mayor militancia en la FLT, concretamente, en la zona este del país. Es la primera huelga de la que tengamos noticias que no fue dirigida únicamente contra los patrones, sino fundamentalmente contra el propio liderazgo obrero. En esta huelga aparecerán críticas al autoritarismo centralizante y la defensa de un movimiento caracterizado hasta entonces por una amplia democracia interna. Estas críticas se repetirán varias veces a lo largo de la década —la que se caracterizará por el desmembramiento del hasta allí unido movimiento obrero—.

Posteriormente, la lucha de masas fue sustituida por una lucha de acuerdos y el desencanto ante los fracasos del intento oficialista fue nutriendo el revivir de la huida. La huida tomaría un nuevo sentido: la cimarronería se refugiaría en lo personal, en la esfera de lo íntimo o lo cotidiano que se suponía exenta de la jurisdicción estatal.

En este sentido nuevamente es muy revelador el análisis de la música, la expresión cultural más importante en mi país. La década del treinta es el período glorioso de la bolerística de Rafael Hernández. Y es sumamente significativo que entre los cientos de boleros que compuso, la enorme mayoría con temas amorosos, en los tres grandes que abordan el tema social, y que fueron además los más populares y difundidos, Hernández utilice en partes destacadas la

32 Allí se presenta en forma muy útil, con buenos resúmenes, y profusas referencias, la trayectoria de la polémica en el movimiento obrero internacional sobre las posibilidades y las limitaciones del sindicalismo.

33 Otros debates pueden encontrarse en Gorz (1964).

llamada "cadencia andaluza", que es una forma armónica, herencia morisca de nuestra música cimarrona (precisamente en la música de seis abunda esta cadencia).

Conviene detenerse también en la letra de estos tres boleros. *Lamento borincano* (conocida en toda América Latina como "El jibarito") presenta las vicisitudes del campesino en su incorporación a la economía de mercado. En esta canción lo especialmente importante es la identificación de lo personal con lo nacional: "Qué será de Borinquen[34] mi Dios querido Qué será de mis hijos y de mi hogar".

Esto se encuentra, a mi juicio, hermosamente expuesto en la última estrofa, donde Hernández propone la sustitución de la antigua lírica nacionalista decimonónica por la lírica de la angustia de la opresión económica:

> Borinquen, la tierra del edén
> la que al cantar el gran Gautier[35]
> llamó "la perla de los mares".
> Ahora que tú te mueres
> con mis pesares
> Déjame que te cante yo también.

Campanitas de cristal describe en forma sugestivamente íntima los pesares de la migración puertorriqueña a Nueva York. La personalización de la problemática social y la individualidad e intimidad de la respuesta es nuevamente evidente:

> Reíd, reíd, reíd,
> lindas campanitas de cristal
> que alegran mis horas de dolor.
> Sonad, sonad, sonad
> solo para mí, solo para mí
> campanitas de cristal.

Finalmente, *Preciosa*, la más claramente política de las tres, es además la más ilustrativa del refugio cimarrón en la intimidad, frente a los descalabros de los proyectos colectivos y a la fallida inserción en el Estado del movimiento de los trabajadores. Se denuncia una opresión que no se puede vencer sino en el sentimiento íntimo: "No importa el tirano te trate con negra maldad (isla de Puerto Rico). Preciosa serás sin bandera, sin lauros ni gloria. Preciosa, preciosa te llaman los hijos de la libertad".

---

34 Nombre indígena de Puerto Rico.

35 Máximo exponente de la poesía romántica decimonónica.

En la medida en que el capitalismo ha ido penetrando cada vez más en la esfera de lo cotidiano en las últimas décadas, el retraimiento cimarrón de la desesperanza de la década del treinta se ha visto necesitado de tomar el carácter de la rebeldía expresa, el carácter de un desafío plebeyo con modelos opcionales con base en la vida diaria, fenómeno que agudamente percibió para el arte José Luis González en sus polémicos ensayos. El rechazo al capitalismo queda en la cimarronería a niveles todavía muy personales. Pero es en ese rechazo ubicado en la cotidianeidad, donde podemos encontrar, no las respuestas, pero sí las bases para una alternativa democrática nacional en sociedades con nuestro tipo de historia.

Auscultar en la cotidianeidad esas bases es el gran reto contemporáneo de la sociología comprometida con la transformación. Es una tarea compleja, en la cual no me siento aún preparado para adelantar hipótesis. Solo quisiera, para concluir, apuntar dos elementos que considero deben incluirse en las investigaciones y análisis a desarrollarse.

El primero es la lucha de la mujer contra la opresión doméstica, que toma muchas y variadas formas. Una de sus más evidentes manifestaciones es la del divorcio. Me parece significativo que sean dos sociedades con trasfondo cimarrón —Puerto Rico y Cuba—, las que, pese a estar en polos políticos opuestos posean las tasas de divorcio más altas de América Latina, ocupando un sitio también entre las primeras en el mundo. La concepción machista de la divorciada como "mujer fácil" para la "conquista" sexual ha opacado lo que seguramente han sido, al menos parcialmente, intentos de desarrollo de una sexualidad más libre y liberadora Las relaciones hombre-mujer, llenas de matices y sutilezas, centrales en la reproducción del sistema, generadoras todavía de tantas muertes pasionales, de neurosis e infelicidades, además de goces y alegrías, no pueden dejarse al margen del examen de la cultura para una vida alternativa. Y los patrones que se han ido produciendo ya en la cotidianeidad, sobre todo impulsados por la mujer, abren perspectivas para su entendimiento y para posibles desarrollos democráticos.

Un segundo elemento que en el Caribe no podemos dejar de considerar es la música, no solo como área de interacción, sino como expresión además de muchas otras áreas. Tanto la *salsa* en Puerto Rico, como el *reggie* en Jamaica o el *calypso* en Trinidad han sido músicas opositoras a la opresión capitalista cotidiana y expresiones de desafío, aunque muchas veces, desarticuladas y confusas. Respecto de esto último es interesante señalar el significado social de los timbres sonoros. El rol esencial pero subordinado del bombardino en la danza ha sido transformado radicalmente por su sucesor en la música popular: el trombón de la salsa. El trombón es muy parecido al bombardino,

pero en lugar de ser seco es ronco y en lugar de ser discreto es desafiante. Es importante también cómo se colocan sus solos en la pieza: no ya en una tercera sección camuflada, sino abriendo la canción, como en el extraordinario ejemplo de *El día de mi suerte* de Willie Colón. También es significativa la incorporación del cuatro a la salsa y la utilización prominente de las "descargas" de la percusión de cueros. Estos timbres herederos de las tradiciones cimarronas, de contra y de plantación, no se enmascaran en la salsa, sino que se exhiben desafiantemente y se desarrollan en gran integración con los vientos.

Finalmente, las letras de tres salsas ilustran los elementos que he venido considerando. La primera es el homenaje del más importante compositor de la salsa —el cartero Catalino "Tite" Curet Alonso— a Isadora Duncan, interpretado por Celia Cruz en el disco *Crossover*, que nos sirve de puente entre los dos elementos que he querido mencionar. Se recalca en la letra la importancia de la libertad y la espontaneidad en la manifestación del sentimiento íntimo, que pasa de la intimidad al desafío expreso:

> Cuando bailó se liberó tal vez,
> auténtico fue el mensaje de Isadora.
> En cada amor una pasión vivió
> y a nadie se encadenaba Isadora.
> El baile que dominó
> cual llama de su placer
> el mundo entero ovacionó.
> Isadora Duncan formó la liberación
> Isadora Duncan leyenda que no murió.
> Tuvo el encanto, la simpatía, la valentía
> la bailarina de una pureza que no mentía
> En las piernas de Isadora
> bailaban muchas razones
> impuso una nueva moda
> con sus improvisaciones…
> Isadora Duncan bailaba
> sin reglas ni posición
> interpretaba sus danzas
> con dulce improvisación…
> Se liberaba al danzar
> se liberaba al amar…
> por eso Isadora Duncan
> yo te tengo que cantar.

La segunda composición salsera que quisiera mencionar es de Eddie Palmieri, destacado en la salsa por su incorporación de la improvisación jazzística, como manifestación de la libertad del espontaneismo

en los moldes culturales heredados. En un disco que lleva el sugestivo título *Vámonos pa'l monte* (frase con la que se identificaba la huida cimarrona: "cogió el monte"), Palmieri grabó la composición *La libertad - ¡lógico!* Al respecto nos dice Rondón:

> Toda la melodía se levanta con base en un solo montuno obstinado y agresivo que se extiende de principio a fin. Ante la insistencia del coro, Ismael Quintana, todavía el cantante de la orquesta para aquella época, va jugando de manera bastante libre con cuatro frases que él repite según la fuerza progresiva del ritmo.

Las cuatro frases son:

> La libertad, caballero
> no me la quites a mí…
> Pero mira que también yo soy humano
> y fue aquí donde nací…
> Económicamente,
> económicamente esclavo de ti…
> Esclavo de ti, caballero
> pero qué va, tú no me engañas a mí
> Tú no me engañas
> Tú no me engañas...

Y el coro: "No, no, no, no me trates así".

Rondón añade:

> Concebir el número de esta manera siempre me pareció un detalle acertado; de alguna forma se prescindía de una línea lógica o coherente que en aras de una supuesta elaboración lírica hubiera traído como consecuencia una pérdida de efectividad en el reclamo. Si el tema lo que hace es exigir libertad frente al mundo que oprime al boricua, y si esta exigencia es desesperada y agresiva, la música, por lo tanto, no podía ser menos que desesperada y agresiva.

La última de las canciones a las cuales quería referirme es *El día de mi suerte* de Willie Colón, incluida en el disco *Lo mato*, grabado en 1973. En esta, la esperanza de una cotidianeidad distinta se levanta sobre mil vicisitudes y se plantea desafiantemente, como lo ejemplifican las llamadas iniciales del trombón.

En la canción, señala Willie:

> Muchas veces me pongo a contemplar
> que nunca yo a nadie he hecho mal
> por qué la vida así me ha de tratar
> si lo que busco es la felicidad

trato de complacer a la humanidad
pero aunque mi dicha ha sido fatal
No pierdo la esperanza de luchar
y seguro que mi suerte cambiará
¿Pero cuándo será?

Y añade:

El día que eso suceda
escuche usted
A todo el mundo yo le ayudaré
porque tarde o temprano usted verá
cómo el día de mi suerte llegará
¡Ya lo verá!

Se podrían señalar miles de contradicciones y limitaciones al desafío salsero, como a los desafíos de las divorciadas. No he querido presentarlos como opciones, sino como elementos de base, propietarios de una fuerte herencia, para el inicio de la construcción de un proyecto alternativo. El desarrollo de una cultura democrática requiere la aparición entre sus herencias y utopías, de una nueva visión. A esos ojos, los sociólogos, obsesionados con la problemática de la acumulación y el Estado, hemos dejado de mirar. No obstante, son:

Ojos que ríen
ojos que lloran
ojos que están llenos de esperanza.[36]

Y de futuro.

BIBLIOGRAFÍA

1864 *Crónica de San Juan o sea descripción de las fiestas con que la ciudad de Puerto Rico ha celebrado a su santo patrón en el año de 1864* (San Juan: Imprenta del Comercio).

Abbad y Lasierra, F. A. I. 1959 *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Batista de Puerto Rico (1782)* (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico).

Alonso Torres, R. 1939 *Cuarenta años de lucha proletaria* (San Juan: Baldrich).

Álvarez, L. M. 1979 *African Heritage of Puerto Rican Folk-music: Poetic Structure* (Indiana: Universidad de Indiana).

36 Composición "Ojos" de Jhonny Ortiz en LP Siembra (1978) de Rubén Blades y Willie Colón.

Babey, F. 1969 *Musique de L'Afrique* (París: Horizons de France).

Balseiro, J. A. 1977 "La danza puertorriqueña" en Rosado M. (comp.) *Ensayos sobre la danza puertorriqueña* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Bendix, R. 1964 *Nation building and citizenship* (Nueva York: Wiley).

Carpentier, A. 1951 *El camino de Santiago* (Buenos Aires).

Casimir, J. 1981 *La cultura oprimida* (México: Nueva Imagen).

Colón Vázquez, A. 1974 *Documental de la maqueta de un yucayeke en Boriquén, fundamentado en las crónicas y documentos de la época de la colonización* (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico).

Dávila Santiago, R. 1983 "El derribo de las murallas y El provenir de Borinquen" en *Cuadernos, Investigación y Análisis* (CEREP) N° 8, febrero.

Dávila Santiago, R. s/f *El prometeo del taller, héroe y ladrón, los centros de estudios sociales obreros a principios de siglo en Puerto Rico* (CEREP).

De la Rosa Martínez, L. 1983 *La periferia del Grito de Lares. Antología de documentos históricos (1861-1869)* (Santo Domingo: Ed. Corripio).

Delgado, J. 1919 *Voz de justicia, breve disertación acerca del capital y el trabajo* (San Juan: Printing).

Díaz Soler, L. M. 1965 *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico* (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico) cap. 10.

Echevarría, M. 1918 *Virtudes y defectos* (Puerto Rico).

Federación Libre de Trabajadores 1910 *Procedimientos del Sexto Congreso* (San Juan: Burillo).

García, G. L. 1976 "Economie dominée et première ferments d'organizations ouvrière: Puerto Rico entre le XIX et la XX siècle", Tesis doctoral (Universidad de París) cap. 2.

García, G. L. 1982 "El casino de artesanos: del rigodón a la huelga" en García, G. L.; Quintero Rivera, Á. *Desafío y solidaridad, breve historia del movimiento obrero en Puerto Rico* San Juan: CEREP; Huracán).

Geigell, F. G. 1946 *Corsarios y piratas de Puerto Rico. Episodios en Puerto Rico durante la guerra de los Estados Unidos con los piratas de las Indias Occidentales, 1819-1825* (San Juan: Cantero Fernández y Cía.).

González Mena, E.; Telechea, J. 1903 *Guía comercial e industrial de la ciudad de Ponce* (Ponce: Baldorioty).

Hobsbawm, E. 1959 *Primitive Rebels* (Manchester: Manchester University Press).

Hobsbawm, E. 1969 *Bandits* (Londres: Penguin).

Ledrú, A. P. 1868 *Viaje a la Isla de Puerto Rico (1797)* (San Juan: Imprenta militar).

Lee, A. E. 1963 *An Island Grows, Puerto Rico 1873-1942* (San Juan: A. E. Lee and Sons).

Marshall, T. H. 1965 *Class, Citizenship and Social Development* (Nueva York: Doubleday Anchor Book).

Miyares, F. 1957 *Noticias particulares de la isla y plaza de San Juan de Puerto Rico [1775]* (San Juan: Universidad de Puerto Rico).

Morales Muñoz, G. 1846 *Fundación del pueblo de Lares* (San Juan: Venezuela).

Morales Muñoz, G. 1944 *Fundación del pueblo de Gurabo* (San Juan: Venezuela).

Moreno Fraginals, M. 1977 "Aportes culturales y deculturación" en Moreno Fraginals, M. (comp.) *África en América Latina* (México: Siglo XXI).

Morison, S. E. (comp.) 1963 *Journals and Other Documents on the life and Voyages of Christopher Columbus* (Nueva York: Heritage Press).

Partido Socialista de Puerto Rico 1915 *Actuaciones de la primera convención regular y Constitución Nacional* (San Juan: El Progreso).

Partido Socialista de Puerto Rico 1918 *Programa, constitución territorial y actuaciones* (San Juan: Justicia).

Porter, D. 1825 *An exposition of the facts and circumstances which justified the expedition to Faxardo* (Washington: Davis and Force).

Possé, A. 1983 *Los perros del paraíso* (Barcelona: Fénix).

Puiggrós, R. 1965 *La España que conquistó el nuevo mundo* (Buenos Aires: Culturales).

Quintero Rivera, Á. 1977 *Conflictos de clase y política en Puerto Rico* (San Juan: Huracán; CEREP).

Quintero Rivera, Á. 1978 "Socialista y tabaquero, la proletarización de los artesanos" en *Revista Sin Nombre* (Puerto Rico) N° 8, marzo.

Quintero Rivera, Á. 1980 "Conflictos de clase en la política colonial" en Pierre-Charles, G. (comp.) *Relaciones internacionales y estructuras sociopolíticas en el Caribe* (México: UNAM).

Quintero Rivera, A. G. 1983 "El mundo 'semi' entre lo rural y lo urbano", Ponencia presentada en el Congreso Latinoamericano de Sociología Rural (Santo Domingo), agosto.

Quiñones, F. M. 1888 *Conflictos económicos* (Mayagüez: Comercial).

Quiñones, F. M. 1889 *Historia de los Partidos Reformista y Conservador en Puerto Rico* (Mayagüez: Comercial).

Romeral, R. del s/f "La cuestión social y Puerto Rico" en Quintero Rivera, Á. 1971 *Lucha obrera en Puerto Rico. Antología de grandes documentos* (San Juan: CEREP).

Santana, A. 1957 *Puerto Rico y los Estados Unidos en el período revolucionario de Europa y América (1789-1825)* (San Juan: ICP).

Stanley, S. (ed.) 1980 *New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Londres: Mac-Millan) Vol. 13.

Storm Roberts, J. 1974 *Black Music of Two Worlds* (Nueva York: Morrow).

Unión de Tabaqueros 1914 *Actuaciones de la segunda y tercera asambleas regulares* (San Juan: Progress).

Veray, A. 1956 "Vida y desarrollo de la danza puertorriqueña" en Rosado, M. (comp.) 1977 *Ensayos sobre la danza puertorriqueña* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Veray, A. s/f "La misión social de la danza de Juan Morell Campos" en Rosado, M. (comp.) 1977 *Ensayos sobre la danza puertorriqueña* (San Juan: ICP).

Vizcarrondo, R. 1978 "Los españoles hidalgos de Puerto Rico: Estudio sobre la ideología dominante en la ciudad durante el segundo tercio del siglo XVIII", Tesis de maestría (San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe).

HACIA UNA HISTORIA DE LA SOCIABILIDAD PUERTORRIQUEÑA*

Fernando Picó

INTRODUCCIÓN

Hay una carta de un maestro norteamericano exasperado, dirigida a un periódico del estado de Nueva York hacia el año 1900. El objeto de la frustración del maestro es que los niños puertorriqueños que se le ha encomendado enseñar no saben hacer una fila. Simplemente no tienen noción de lo que es el orden. Uno se lo puede imaginar, con su chaquetón, sudando bajo el sol tropical, gesticulando vanamente, ordenando, implorando que, por favor, *please*, uno detrás del otro, nada de hablar ni de halar trenzas, silencio, por favor, esos estornudos, esa trompetilla, el empujón, la risería, no quiero verme forzado a dar un reglazo... Y cuando todo parece recuperado, aquél tose, el otro hace una morisqueta, todos se vuelcan en carcajadas, es imposible, entren, entren al salón, aunque no haya fila.

---

* Picó, Fernando 1999 "Hacia una historia de la sociabilidad puertorriqueña" en *De la mano dura a la cordura. Ensayos sobre el estado ausente, la sociabilidad y los imaginarios puertorriqueños* (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán). Originalmente publicado en la revista *Exégesis* (Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao) en mayo de 1997.

Para el norteamericano, la existencia de la fila era garantía del orden y de la posibilidad de enseñar, pero para aquellos rapaces, la novedad de la fila, la resistencia cotidiana a su manejo, la exasperación del *míster*, pueden haber sido el punto de comienzo de la sociabilidad diaria, en habitual complicidad, en bullanguero relajo. Lo que los unía era la cara colorada del *míster*. Constituían su grupo excluyendo al que pretendía ordenarlos. Este, a su vez, recurría a escribir al periódico de su ciudad natal para encontrar, en el asentimiento implícito de sus lectores, la ratificación de su visión de mundo. Dos modalidades de sociabilidad se configuraban y era precisamente la contraposición lo que facilitaba su enunciación.

Esbozar la historia de la sociabilidad puertorriqueña no es hacer el catálogo detallado de todas sus incidencias, sino trazar el mapa de un territorio por indagar, parte importante del imaginario puertorriqueño que todos nos afanamos por reducir a narración.[1]

DESPERDIGAMIENTO Y SOCIABILIDAD

Al principio fue la disociación. El pueblo puertorriqueño se fue formando en el desparramamiento de las montañas, los valles y las costas, lejos de las autoridades constituidas del estado y de la iglesia. Los pequeños núcleos poblacionales de Puerto Rico y de San Germán agrupaban a los funcionarios, a los grandes señores de los cabildos y a los eclesiásticos. En la capital, a partir de la década de los 1570, los soldados de la guarnición fija vienen a formar parte del panorama urbano. A estos se añaden los esclavos urbanos, los pocos artesanos y comerciantes y, sobre todo, la mayoría femenina del núcleo capitalino que revela el censo de San Juan de los 1670. Pero fuera del recinto amurallado, más allá de los caños de Cangrejos y de las veredas enfangadas a las márgenes del Loíza y el Toa, en las haciendas de caña, alrededor de los trapiches movidos por bueyes, o en las estancias que brotaban en las colindancias de los grandes hatos, una población ajena a las rutinas castrenses de la capital poblaba, poco a poco, las entradas y las estribaciones de la cordillera. En el sudoeste, el vasto partido de San Germán tenía diez o doce casas alrededor de la iglesia parroquial, pero su inquieta y heterogénea población se repartía por las márgenes de los ríos y comenzaba a tantear las posibilidades de la altura. Desde las indieras de Maricao a las ensenadas y calas propicias para el comercio no autorizado de ganado y maderas, toda suerte de asentamiento se repartía en el accidentado territorio occidental.

---

1 Para esfuerzos análogos, ver Eric Hobsbawn y Terence Ranger (1983); Declan Kiberd (1995); Demetrio Magnoli (1997).

Este desperdigamiento de los pobladores es objeto constante de observaciones y reconvenciones por parte de las autoridades. Por ejemplo, en 1579 el obispo Diego de Salamanca escribe al rey diciéndole que, aunque la isla está poco poblada "están tan derramados los moradores de ella, que es necesario andarla toda" y el resultado es que no se pueden aprovechar para el servicio del rey. Se lamenta de

> no poderlos castigar de muchas insolencias que hacen y malas costumbres que tienen, porque debe de haber muchos hombres, así españoles como mestizos, negros horros, indios y mulatos, y otros que hacen habitación en los campos, apartados unos de otros por distancia de más de dos y tres leguas los más cercanos: estos ni sirven a Dios nuestro Señor, ni a V.M., ni saben qué cosa es misa ni sermón en todo el año, ni se confiesan cuando deben, ni guardan cuaresma ni los días prohibidos de no comer carne. (Murga & Huerga, 1988: 321)

Los sucesivos esfuerzos por agrupar a los vecinos en núcleos urbanos alrededor de una iglesia dan magros frutos. San Blas de Illescas de Coamo en tiempos del obispo Salamanca, y San Felipe del Arecibo a comienzos del siglo XVII, a duras penas constituyen los alcances de estos esfuerzos. Para 1692, con el objeto de un mayor control de los díscolos habitantes, se constituyen las tenencias a guerra de Aguada, Ponce y Loíza, que sumadas a las de Coamo y Arecibo representan al estado ansioso por mermar el contrabando.

El siglo XVIII, crucial para el poblamiento de la isla, atestigua un cambio. Ya no son los obispos o los agentes del soberano, sino los propios pobladores quienes se esfuerzan en constituir sedes de nuevos partidos. Es el deseo de tener iglesia propia y autoridades afines lo que lleva a los moradores de las riberas de Añasco y Manatí y a los condueños del hato del Otoao a diligenciar la constitución de nuevas jurisdicciones. Los de Añasco afirman, y los de Utuado repiten literalmente, que se encuentran "oprimidos" en las antiguas sedes. Sea esta "opresión" de naturaleza económica o social, o una conveniente expresión para repudiar el ejercicio inmediato de la autoridad sobre los vecinos que se separan, el hecho es que los gobernadores amparan y auspician la creación de los nuevos partidos, a los que pronto y en rápida sucesión se añadirá una veintena más. El afán por minar el poder de los dueños de hatos y reducir la jurisdicción de los cabildos puede hacer convergente el afán fundacional de los vecinos y de los gobernadores. El hecho es que la complexión política de la isla de los años 1790 es muy distinta a lo que había sido cien años antes. En vez de cinco tenencias a guerra, ahora había más de cuarenta.

Sin embargo, la multiplicación de las fundaciones de pueblos no debe engañamos sobre la naturaleza real de estas poblaciones. Los

testimonios de los cronistas de fines de siglo XVIII son contundentes: en los pueblos vive muy poca gente y hay muchas casas que solo se usan para las festividades. La mayor parte del tiempo la gente vive desparramada por los montes, y es evidente que una parte importante de su producción agropecuaria está destinada a nutrir el contrabando con los ingleses, franceses y otros europeos.

Esta fase constitutiva de la sociabilidad puertorriqueña va a influir sobre otros momentos de nuestra historia poblacional. Se dan unos patrones de comportamiento entonces que tienen sus homólogos en el poblamiento de la cordillera centro-occidental en el auge cafetalero del siglo XIX, en los asentamientos urbanos espontáneos del siglo XX y en las comunidades puertorriqueñas de Estados Unidos.

SOCIABILIDAD RESISTENCIA A LOS PROYECTOS HEGEMÓNICOS

La construcción de la identidad colectiva puertorriqueña que nuestros escritores decimonónicos divulgaron supuso reiteradas manifestaciones de lealtad criolla a la corona española. Como evidencia de la adhesión fiel al soberano español, los escritores entonces citaron la participación criolla en las defensas de la capital de los ataques británicos y holandeses, y las acciones locales contra desembarcos hostiles, como fue el caso del capitán Correa en Arecibo (Tapia y Rivera, 1854). La historia puertorriqueña así elaborada vino a girar en torno a los ataques del exterior. La defensa de la isla en el pasado llegó a ser la garantía de la jactada lealtad y también la definición de una acreencia. Como los naturales de la isla habían peleado contra los enemigos de España, merecían un trato especial de la Corona y sus oficiales. La reiteración de la demanda de tal manera fundamentada llegó a rechinar en los oídos de los peninsulares, algunos de los cuales, como José Pérez Moris, llegaron a descartarla (Pérez Moris, Cueti & González Quijano, 1975). Irónicamente, sin embargo, en otros creó expectativas de una participación criolla en la defensa eventual de la isla que, con la invasión norteamericana de 1898, se disolvió abruptamente.

Uno se pregunta cómo la estrategia narrativa de los escritores del siglo XIX pudo pasar por alto la memoria del masivo contrabando de los siglos XVII y XVIII y de otras manifestaciones de desavenencia y rebeldía contra las autoridades españolas. Después de todo, el propio siglo XIX proveía amplias muestras de ello, desde la piratería de Cofresí y la conspiración del 1838, hasta el Grito de Lares y La Torre del Viejo (Lidin, 1981; Delgado Pasapera, 1984). ¿Dónde quedaban en esos esquema Antonio Valero, María Mercedes Barbudo, las conspiraciones de esclavos y las resistencias a la libreta? El precio de la conveniente amnesia letrada fue la minusvaloración de los esfuerzos de los habitantes por abrir la isla a la agricultura y la ganadería y a

desarrollar una sociedad alterna a la de la ciudad murada. La historia oficial vino a girar en torno a San Juan y los ataques al Morro, y la historia social quedó en el limbo de las oportunidades perdidas.

La recuperación contemporánea de otros elementos del pasado puertorriqueño fuerza a una revaloración del conjunto de esfuerzos que propiciaron la elaboración de una identidad puertorriqueña. Los trabajos de Francisco Moscoso y de otros estudiosos del siglo XVI, la enorme aportación de las investigaciones de Arturo Morales Carrión y Ángel López Cantos sobre los siglos XVII y XVIII, los trabajos de Aida Caro, Francisco Lluch Mora, Héctor Feliciano, Francisco Scarano, Juan González Mendoza y otros historiadores de las instituciones y la sociedad puertorriqueña del siglo XVIII hacen patentes las redes de solidaridades, las complicidades, las renuencias y resistencias que conforman los procesos de formación de nuestra sociedad, en contraposición a los esquemas gubernativos de la Corona española. Ha sido Ángel Quintero Rivera quien ha resumido estos fenómenos bajo el acápite de "sociedad cimarrona".

En esos trabajos de nuestros historiadores podemos discernir que buena parte de la sociabilidad puertorriqueña se forma y se define al calor de resistencias a proyectos hegemónicos. Basta dar una ojeada a las visitas pastorales de los obispos publicadas por Generoso Morales Muñoz hace cincuenta años para apreciar que muchas de las tradiciones de celebración religiosa que hoy folclorizamos fueron entonces objeto de denuncia de los prelados. Los altares de santos, los velorios de Reyes, los rosarios de cruz, las apelaciones marianas toponímicas y las celebraciones al santo patrón del pueblo o de la cofradía, fueron en una u otra ocasión denunciadas por algún eclesiástico como fomentadores de bailes, fiestas, reuniones y celebraciones que poco tenían de reconocimiento religioso (Picó, 1986: 36-63; 1994; 36-38).

Y es que, desde el punto de vista de los prelados peninsulares, la expresión religiosa colectiva admisible era la que se daba en y alrededor del recinto del templo, bajo la supervisión clerical y de acuerdo con los cánones de la sensibilidad hispana. Si aun los bailes de los seises en la catedral, miméticos de sus análogos andaluces, fueron reprobados por el obispo Francisco de Padilla a fines del siglo XVII (Murga & Huerga, 1988b: 652; López Cantos, 1975: 77), ¿qué se podía esperar de la visión jerárquica de esos rosarios cantados en los velorios que duraban hasta la aurora? La convivialidad en la expresión religiosa era sospechosa al recato oficial, como atestigua el artículo 5° del bando de policía de 1814: "Se prohíbe que con motivo de *altares de cruz* o en celebración de otras imágenes expuestas en casas particulares hagan bailes en ellas como en algunos se acostumbra,

en el concepto supersticioso de hacer de tales diversiones profanas en obsequio a la religión que profesan" (López Cantos, 1992: 50).

La introducción masiva de esclavos africanos a partir de la abolición del carimbo en 1784 tuvo como resultado accidental el añadir la suma otras modalidades festivas al calendario de las preocupaciones oficiosas. Era necesario propiciar los momentos de esparcimiento a los africanos tan festinadamente catequizados, y qué más natural que esas fiestas ocurrieran después de la zafra. Así las fiestas de San Pedro (29 de junio), Santiago (25 de julio) y San Miguel (29 de septiembre) fueron apropiadas por los negros y celebradas con bailes de bombas. Pero las congas y los tambores, los bailes y los cantos, preocupaban. ¿Acaso no eran ocasiones aptas para conspirar?

¿La reunión indiscriminada de esclavos de varias haciendas no hacía posible la planificación de evasiones, resistencias y levantamientos? ¿No se podía construir la misma celebración como alarde y desafío, como desnuda africanía en afirmación de su diferencia?

La fiesta del subalterno siempre quedará como ocasión de sospecha, fueran los bailes de bomba en 1812, los carnavales de artesanos a fines del 1819, o los *open houses* de los presos para navidades y para días de las madres a fines del 1820. La misma necesidad de crear estas instancias festivas sugiere el doblegamiento del orden establecido y la precariedad de las hegemonías. La risa, el canto y el baile desestabilizan la vigencia de las normas cotidianas, y en el frenesí de la celebración la autoridad siempre detecta el desafío a sus reglas.

Los éxitos en el contrabando y en los juegos ilegales, las acogidas a los fugitivos, la consolidación de las invasiones de terreno y las transacciones comerciales de la economía paralela se han celebrado de maneras muy diversas que denotan el nivel de las complicidades. Es el gozo mismo de haber burlado la vigilancia del estado lo que marca la cadencia de la música celebratoria y anuncia la vigencia de órdenes alternos.

Esa celebración espontánea de los límites del alcance estatal socializa las resistencias. No son instancias privadas de rebelión, sino afloraciones de una conciencia generalizada de que los proyectos individuales no pueden ser disciplinados por los que mandan. El relajo es la muestra más evidente de esa invitación a provocar el desmoronamiento del orden: basta pensar en las arbitrariedades de una norma para reconocer en el relajo su desafío.

SOCIABILIDAD Y SOLIDARIDADES

La sociabilidad no se manifiesta solo en las celebraciones, sino también en la compasión, el respeto y el apoyo al otro. La recuperación de esta dimensión del pasado parece prioritaria en una coyuntura de tedio y has-

tío con las corrientes que deshilvanan a nuestra sociedad. Pero una reafirmación de nuestros logros no es menos real porque sea más necesaria. Elaborar estos elementos no equivale a construir una utopía social.

Comencemos con la tristeza del otro. Quizás en la situación de la muerte de un ser querido, de enfermedad grave, de encarcelamiento o de cesación de empleo, la soledad alarga y aumenta el sentimiento de pérdida y desamparo. Para reducir la sensación de amargura y desolación, la sociedad tradicional puertorriqueña diseñó estrategias de acompañamiento y de mitigación. Mucho se ha hablado del velorio y del baquiné desde que Francisco Oller pintó su famoso cuadro. Las modalidades de este acompañamiento en la pena han cambiado mucho en los últimos cien años.

Quizás porque los avances en la salud pública y la medicina han hecho que muchos de nosotros seamos extraños a la muerte, especialmente de niños, podemos perder de vista cómo la movilización colectiva de un barrio o un vecindario ha sido apoyo y fortaleza para familias asediadas por el dolor. El velorio, el entierro y los nueve días de rosarios constituyen una armazón de solidaridad manifiesta que, en el jengibre caliente, las flores cortadas a mano y la iteración de avemarías, conformó a los dolientes con el cariño de sus vecinos y creó deudas de gratitud que hallaron presta oportunidad de ser reciprocadas.

Obviamente estas muestras de solidaridad en el dolor tienen sus contrapartidas en otras sociedades. El entierro a pie desde un vecindario lejano al pueblo, las lamentaciones y los abrazos, las alabanzas del difunto y el desmayo en la ocasión del sepelio seguramente se encuentran en la historia de otras sociedades occidentales sirviendo igual o semejante función que en la nuestra. En la sociedad insular los ritos de solidaridad en la defunción de un ser querido sirvieron también otros propósitos, como el de reunir a gente habitualmente separada por la distancia y las malas comunicaciones, como en la preparación del cadáver o en el ejercicio de rezadoras. El velorio socializó a los jóvenes, familiarizó a los niños con rutinas familiares y los acostumbró a todos a elaborar funciones públicas en la ausencia de los representantes del estado y muchas veces también de la iglesia institucional.

Otras ocasiones dolorosas articularon similarmente modalidades de comparecencia, simpatía, consuelo y acompañamiento. El cuidado solicito de los enfermos, con las correspondientes atenciones de caldos de paloma atentamente enviados, con las visitas protocolarias al hospital y los consejos, avisos y recomendaciones pertinentes, la comparación meticulosa de dolencias y aquejamientos, la amable remembranza de curas milagrosas y remedios exóticos, la alegría compartida por las mejorías y las largas vigilias en las recaídas, las ofertas de hospedaje para los convalecientes y las ayudas discretas en el pago

de medicinas, doctores y hospitales, todo este universo de compasión y de auxilios hizo de las enfermedades graves ocasiones de despliegue de afecto y de momentos de convivencia y hasta de recreación.

La compasión se ejerció socialmente de otras maneras, notablemente con el ¡ay bendito! que tantas veces ha desarticulado los embelecos disciplinantes de los grandes, y por el ejemplarizante castigo ha sustituido la no menos aleccionadora mitigación o avenencia al perdón. En el entre-juego de solidaridades, el ay bendito es la ficha que los débiles movilizan en sincronía con la susceptibilidad del poderoso a las intercesiones colectivas. Como tal es una herramienta interesante del pueblo que no se debe descartar como un mero ejercicio folclórico, y valdría historiar en mayor detalle.

Cuánto de todo esto hemos perdido en el proceso de hacernos una sociedad moderna, urbana e industrializada, no es tan importante como el considerar las huellas que dejó en la concepción de nuestras obligaciones sociales. Aunque quizás ya no practicamos muchos de los ritos de solidaridad con el afligido, en la mitologización de nuestro perfil colectivo nos concebimos como habitualmente solidarios y así prolongamos los alcances de nuestra civilidad.

LA ALEGRÍA DEL OTRO

La sociabilidad no ha sido menos evidente en el compartir la alegría del otro. Su principal modalidad es la fiesta (López Cantos, 1990). Todavía fascina releer las páginas de Iñigo Abad sobre las celebraciones de bailes que duraban varios días:

> La diversión más apreciable para estos isleños son los bailes; los tienen sin más motivos que el de pasar el tiempo y rara vez falta en una casa u otra. El que da el baile convida a sus camaradas, corre la voz por el territorio y acuden a centenares de todas partes aunque no sean llamados. Como las casas son reducidas caben pocos; se quedan debajo de la casa y en su circunferencia, y suben el rato que quieren bailar. (Abad y Lasierra, 1970: 188)

Todo el ciclo de celebraciones nuestras —el bautismo, el cumpleaños, la graduación, la boda, el aniversario, la jubilación— supone la presencia de los demás, hasta el punto que se llega a suspender la celebración hasta tener los medios para hacerla compartida. Determinadas personas, asociadas a la celebración, adquieren rango de parientes, como los padrinos de bautismo o de bodas. Ya decía Iñigo Abad: "La circunstancia de compadres entre estos isleños es un vínculo muy estrecho. Para un compadre nada hay reservado, goza de toda satisfacción y de entera libertad en las casas de sus compadres; dispone de su amistad y bienes como de cosa propia".

Aun entre hermanos, el tratamiento de compadres era preferido al de hermanos (Abad y Lasierra, 1970: 190).

Los abuelos y los tíos, los primos de Nueva York, los antiguos compañeros de estudios o de servicio militar, la gente con quien uno hizo el viaje aquél o pasó la huelga aquélla, y los compañeros de trabajo forman un entramado de personas a quienes no es necesario convocar para las celebraciones, porque la relación ya supone una invitación permanente, a despecho de las maneras más modernas de concebir los reclamos sociales, o de la sensatez presupuestaria.

Con el tiempo nació el Puerto Rico de las navidades de tres meses y los viernes sociales, de las vacaciones compartidas y los fines de semana playeras, en que la sociabilidad suscita la compulsión de tirarse a la calle, como en las fiestas de la calle San Sebastián, por el mero afán de estar con los demás.

EL RIESGO Y LA NECESIDAD DEL OTRO

La sociabilidad también se desarrolló históricamente en torno a las necesidades ajenas. Acompañar al otro, aunque fuera simbólicamente, en su momento de riesgo asumió proporciones homéricas. Muchos todavía somos lo suficientemente jóvenes como para recordar aquellas despedidas masivas en el aeropuerto cuando alguien salía para Estados Unidos. Iba toda la parentela, los compañeros de estudio o de trabajo, los vecinos, y por uno o una que subía la pasarela del avión había cuarenta agitando brazos y pañuelos en la terraza de observación. Pero esas despedidas tenían sus precedentes en las que ocurrían en el siglo XIX y principios del XX cuando alguien se embarcaba, como podemos ver por las noticias en los periódicos de entonces.

Las mudanzas, las construcciones de casas, los juicios, los partos, las protestas, las operaciones y las candidaturas a puestos electivos suscitaban similares movilizaciones. No eran proyectos o situaciones individuales, sino ocasiones familiares. La ausencia en la comparecencia esperada o ideada exigía al menos la excusa compensatoria. Compartir el riesgo podía suponer hasta apostar por el gallo del pariente o el compadre; decir presente en la necesidad era también poder participar de la ocasión social de la espera o del esfuerzo colectivo; era pertenecer a un todo más grande que prestigiaba y resguardaba compartir la satisfacción de ser parte del evento y participar de la posible euforia de un desenlace feliz.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIABILIDAD

Alguien podría objetar legítimamente, sin embargo, que todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre la sociabilidad supone la construcción de una personalidad colectiva a la que se adscriben rasgos como los de

solidaridad y respeto. ¿No sería esto prolongar las taxonomías de la década de 1930 sobre qué era y qué no era puertorriqueño? ¿No sería pasar por alto todo el debate vigente sobre la identidad nacional de los puertorriqueños? (Pabón, 1995: 22-40; Meléndez, 1995: 129-130; Coss, 1996; Pabón, 1997). Hagamos un breve resumen de cómo se ha constituido la sociabilidad como uno de los elementos marcantes de la identidad y consideremos las alternativas.

Los cronistas y los narradores de los siglos XVIII y XIX constataron una serie de prácticas sociales en la población rural, la que por mucho tiempo constituyó alrededor del 90% del total de los habitantes de la isla. La reiteración de esas observaciones no se limitó a ello. Podemos constatar la frecuencia de esas prácticas en los informes de funcionarios del estado y de la iglesia, en las deliberaciones de las corporaciones municipales, en los sumarios de procesados, en las cartas de viajeros y en los partes de policía. En estos otros testimonios las instancias de la sociabilidad a veces se evaluaban negativamente, o se construían como resultado de la ignorancia y el aislamiento.

De la frecuente observación y mención de estos fenómenos, se pasó temprano en el siglo XX a la folclorización de ellos. Para distintos observadores de nuestra realidad parecía importante establecer las diferencias que marcaban las distancias entre los puertorriqueños y los españoles o norteamericanos, o entre los sectores populares puertorriqueños y los estamentos dominantes. Folclorizar, naturalmente, puede producir resultados muy distintos. Puede enaltecer, pero puede también trivializar. Puede hacer menos amenazante una práctica social, porque se la enmarca en la condescendencia, o puede inclusive ayudar a fosilizarla y hacerla así irrelevante. Es más, la folclorización ayudaba a fijar las diferencias de género, y así pautaba cuáles actividades eran propias de mujeres y cuáles de hombres.

Como otros elementos que se consideraron constitutivos de la identidad colectiva, los rasgos de la sociabilidad puertorriqueña quedaron sujetos a este proceso de folclorización. El proceso quizás llegó a su apogeo en la década de 1960, cuando la conjunción de la acelerada expansión económica y la larga hegemonía del Partido Popular propició la exaltación del jíbaro como el personaje definitorio de la puertorriqueñidad. En retrospectiva parece curioso cómo el jíbaro, de la animadversión y el desprecio de los que fue objeto a fines del siglo XIX, llegó a la cima de la aceptación justo en el momento en que el habla jíbara quedaba desplazada por la escuela, la radio y la televisión, y la agricultura comercial a la que había sido sujeto en el siglo XIX y principios del XX decaía rápidamente. El jíbaro se convirtió en ícono justo cuando quedaban muy pocos jíbaros para disfrutar de la inusitada preeminencia. La sociabilidad, construida como jíbara, participó

de ese fugaz triunfo; era el Puerto Rico de las trullas y los asaltos navideños, de las grandes fiestas con lechón asado, de las urbanizaciones sanjuaneras abiertas y los parques vecinales de pelota donde ricos y pobres compartían sus fantasías deportivas.

Esa imagen de sociabilidad no duró, no solo porque cesó el ritmo de la expansión económica, sino también porque después de todo era una construcción cultural que mitologizaba el pasado rural y, en nombre de utopías sociales, tapaba la memoria de las grandes divisiones sociales e injusticias de la vieja sociedad rural. Al calor de las ráfagas de bala de las gangas y de los callados proyectos de enriquecimiento personal de los profesionales en los años setenta y ochenta, pero sobre todo de los noventa, se desvaneció la ilusión de un pueblo feliz y solidario.

Es por eso que en los años noventa nos percatamos de un retraimiento de la sociabilidad, especialmente en las clases medias de las áreas metropolitanas, que insisten en la peligrosidad, la necesidad de multiplicar las medidas de seguridad, y en la represión de brotes de resistencia e iniciativas ajenas a sus intereses. Como generalmente son estos sectores sociales los que han configurado las imágenes que los puertorriqueños tenemos de nosotros mismos, ha prevalecido la percepción de que la sociabilidad puertorriqueña, lejos de ser un elemento positivo, es un atavismo insoportable. Para estos sectores, los que reclaman la vigencia de la antigua sociabilidad pretenden atar a las personas exitosas a los reclamos de parientes pobres, conciudadanos económicamente inactivos e idealistas insensatos.

Es interesante notar cómo en los últimos meses se han propagado las calcomanías y los diseños del "Perdona, sa'e" en los cristales traseros de los carros y en las camisetas. Esta práctica epitomiza el chistoso descarte del reclamo del otro, representado por el estereotipado adicto pidiendo vellones en las encrucijadas o el borracho entrometido adelantando argumentos en la plaza pública. Si trivializo al otro, su reclamo queda reducido a la insignificancia. El retraimiento de mi sentido de sociabilidad me absuelve de injerencia en la necesidad del otro; que se ocupe el gobierno, que para eso pago yo impuestos, o las iglesias, que para esto están… El marcado rechazo de estas personas a las tradiciones de sociabilidad puertorriqueña elaboradas por las generaciones precedentes podría ser instrumento de estigmatización satírica de los sectores hegemónicos, pero me parece que es más importante en esta ocasión detenerse y preguntar qué, en última instancia, nos están queriendo decir. ¿Cuáles alternativas nos proponen? ¿Cómo construyen ellos la sociabilidad?

En la propaganda de las agencias de publicidad, en los discursos cívicos de las asociaciones profesionales, y en las declaraciones de

destacadas figuras públicas podemos notar unos elementos comunes. Hay una invocación ritual del orden, que solo ellos definen, como garante de la paz social. En sus prácticas discursivas el esfuerzo individual, representado por la perseverancia en los estudios y la fidelidad en el trabajo asalariado, es siempre coronado por el éxito y la aceptación social. De esta manera el prejuicio racial, el discrimen genérico y el esnobismo quedan disimulados como obstáculos reales en nuestra sociedad. La familia unida, también definida unilateralmente y en perjuicio de la mujer asalariada, es la mejor garantía de que los hijos triunfen. Los problemas fundamentales de la sociedad quedan identificados como la criminalidad y la adicción a drogas. Combatir la criminalidad y decir no a las drogas es el remedio, y la victoria contra estos males siempre está a la vuelta de la esquina.

En este discurso hegemónico, la sociabilidad solo es posible dentro de una legalidad que se ajusta a unas percepciones clasistas que rayan en el discrimen social. Obviamente existen múltiples experiencias de convivencia social que caben dentro de esa acepción, pero es importante recordar que no son las únicas. La casona en la ciudad murada, la casa grande del hacendado, y la mansión del ejecutivo han cobijado históricamente algunas formas sociales que implican cohesión y solidaridad, pero pensar que esas son las únicas dimensiones de nuestra colectividad es grotesco. Para dar un ejemplo familiar, hoy la danza, la plena y la bomba, y el contexto social en que surgieron, comparten honores folclóricos, pero hay ilustres padrinos de la cultura oficial que se horrorizarían si se les sugiriese que algún día el rock y el rap y sus contextos sociales llegarán a ser rememorados de la misma forma. Su percepción refleja la práctica de negar legitimación a cualquier manifestación cultural que no sea auspiciada o propiciada desde arriba. Después de todo, sus predecesores de hace dos generaciones negaban la misma legitimidad a la plena y a la bomba, por carecer de suficientes raíces hispánicas y evidenciar escaso respeto a los escalafones prestigiados de la sociedad. Recuerden nada más la plena "Mamita llegó el obispo, llegó el obispo de Roma", proscrita entonces y presente hoy en cualquier remembranza de las plenas viejas.

Si esos sectores hegemónicos conciben hoy las prácticas de la sociabilidad solo en el marco de sus propios códigos, y esto es imposible o ilusorio para gran parte de nuestra sociedad, hay que preguntarse si la partida está perdida y hay que renunciar a la aspiración a una sociedad solidaria y unida alrededor de un propósito común. Pero, ¿no podemos construir otros modelos de sociabilidad, en los que tanto la obsolescencia como el egoísmo social queden superados? De hecho, ¿no vemos en nuestra juventud numerosas muestras de sociabilidad que a la vez prolongan y rebasan las viejas formas? ¿No encontramos

en muchos de nuestros vecindarios, barrios y comunidades a través de toda la isla numerosos ejemplos de cooperación y mutuo apoyo, de gregaria amabilidad y sana convivencia? Lo que falta no son las experiencias, sino la voluntad de interpretarlas.

CONCLUSIÓN

La continua recitación del catálogo de nuestras calamidades ha opacado el hecho de que Puerto Rico no solo es problema, sino que también es valoración y celebración. En el pasado las sucesivas crónicas de la sociabilidad puertorriqueña no excusaron los defectos de nuestra gente, pero tampoco se quedaron estancadas en su consideración. Le toca ahora a esta generación acometer la tarea de representar los logros y las posibilidades, las ilusiones y los retos, las aspiraciones y las percepciones de nuestra comunidad, para delinear un Puerto Rico posible, un Puerto Rico vivo, solidario y feliz.

BIBLIOGRAFÍA

Abad y Lasierra, F. A. I. 1970 *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (Río Piedras: Editorial Universitaria).

Coss, L. F. 1996 *La nación en la orilla* (San Juan: Punto de Encuentro).

Delgado Pasapera, G. 1984 *Puerto Rico: Sus luchas emancipadoras (1850 1898)* (Río Piedras: Cultural).

Hobsbawn, E.; Ranger, T. (eds.) 1983 *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kiberd, D. 1995 *Inventing Ireland* (Cambridge: Harvard University Press).

Lidin, H. 1981 *History of the Puerto Rican Independence Movement* (Río Piedras) Vol. I.

López Cantos, Á. 1975 *Historia de Puerto Rico 1650-1700* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos).

López Cantos, Á. 1990 *Fiestas y juegos en Puerto Rico (siglo XVIII)* (San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe).

López Cantos, Á. 1992 *La religiosidad popular en Puerto Rico (siglo XIII)* (San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe).

Magnoli, D. 1997 *O Corpo da Patria: Imaginação geográfica e política externa no Brasil (1808-1912)* (São Paulo: Unesp; Moderna).

Meléndez, H. "La NET desde los Bordes" en Bordes (San Juan: Callejón).

Murga, V.; Huerga, Á. (eds.) 1988 *Episcopologio de Puerto Rico,* vol. II (Ponce: Universidad Católica de Puerto Rico).

Murga, V.; Huerga, Á. (eds.) 1988b *Episcopologio de Puerto Rico,* vol. III (Ponce: Universidad Católica de Puerto Rico).

Pabón, C. "De Albizu a Madonna: Para armar y desarmar la nacionalidad" en *Bordes* (San Juan) Nº 1.

Pabón, C. 1997 "De posmodernismos, antinacionalistas y otros pretextos satánicos" en *Claridad* (18 de abril de 1997).

Pérez Moris, J.; Cueto González Quijano, L. 1975 *Historia de la Insurrección de Lares* (Río Piedras: Edil) segunda edición.

Picó, F. 1986 "Iglesia y trabajadores en Puerto Rico, siglos 18 y 19" en *Boletín oficial de la arquidiócesis de San Juan* (Puerto Rico) Nº 10-11.

Picó, F. 1994 "Religiosidad institucional y religiosidad popular en Puerto Rico en el siglo 19" en *Revista Universidad de América* (Colombia) Nº VI(2), diciembre.

Tapia y Rivera, A. 1854 *Biblioteca Histórica de Puerto Rico* (Puerto Rico: Márquez).

TRANSGRESIONES CORPORALES. EL MEJORAMIENTO DE LA RAZA Y LOS DISCURSOS EUGENÉSICOS EN EL PUERTO RICO DE FINALES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX*

María del Carmen Baerga Santini

... con solo llevar una vida ajustada a las reglas elementales que debemos y podemos observar para no perder nuestra salud, por incurrir en transgresiones que de nosotros depende el no cometerlas. (Atiles, 1914: 229-230)

INTRODUCCIÓN

Durante la mayor parte de la época colonial española, la esclavitud y el origen africano se constituyeron en marcadores raciales de importancia. Las clases dominantes probaban su "linaje" e "integridad" familiar, en oposición a otros grupos, impidiendo el matrimonio de miembros de sus familias con individuos que tuvieran ancestros de origen africano y/o esclavo.

Tales concepciones raciales se hallaban codificadas en uno de los fundamentos principales de la sociedad española colonial: la noción de "pureza de sangre" (Stolcke, 1990). Dentro de este esquema los dos focos principales de contaminación eran la esclavitud y los nacimientos ilegítimos. La ilegitimidad se asociaba con la esclavitud y la parentela esclava. Los hijos heredaban el estatus racial de la madre, por lo que se presumía que las personas mulatas libres eran ilegítimas (Kinsbruner, 1996: 21-22). Ser conceptuado como ilegítimo era equivalente a ser miembro de las "castas contaminadas". Tanto

---

* Baerga Santini, María del Carmen 2010 "Transgresiones corporales: el mejoramiento de la raza y los discursos eugenésicos en el Puerto Rico de finales del siglo XIX y principios del siglo XX en *Op. Cit.* (San Juan: Universidad de Puerto Rico) Nº 19, pp. 79-106.

la esclavitud como la ilegitimidad se reproducían a través de cuerpos femeninos, lo que tornaba los cuerpos de las mujeres no blancas en focos de contaminación.

En el caso de Cuba, por ejemplo, "impureza de sangre" significaba "mala raza", origen africano y condición de esclavitud. La esclavitud se consideraba como una mancha que contaminaba la descendencia de los esclavos, más allá de la apariencia física (Martínez-Alier, 1989: 16). De igual manera, en el Puerto Rico del siglo XIX el concepto de pureza de sangre se definía como sinónimo de "blancura". Esto queda evidenciado en un relato que hace Ramón Emeterio Betances en una carta que le envía a una de sus hermanas en 1879:

> Cuando se verificó el matrimonio de doña Ana con don Pepe, como había muchos padres envidiosos —(¿de qué? ¡oh dioses!)— sacáronle en cara a la familia la sangre africana —que ningún Betances, que haya tenido sentido común, ha negado jamás—. Sin embargo, entonces parece que fué preciso negarla o que por estar con la ley española, hubo que hacerse información de *blancura de sangre* y de probarse, a los ojos de todos, que nosotros, gente prieta, éramos tan blancos como cualquier Irlandés, si era necesario, lo que quedó probado al fin según la ley. (Todd, 1937: 10)[1]

La preocupación con la pureza de sangre llevó al Estado español a intentar controlar la vida, no solo de la población esclava —la cual por razones obvias era necesario controlar—, sino la de la población no blanca libre, la cual era bastante numerosa en Puerto Rico. De ahí que muchos de los decretos reales estuviesen dirigidos tanto a la población esclava como a la liberta.

En su libro, *Puerto Rico negro*, Jalil Sued Badillo y Ángel López Canto presentan un listado de los decretos reales dirigidos a estas poblaciones durante el siglo XVI. Entre estos, llama la atención la disuasión de matrimonios interraciales, la exclusión de la población no blanca de los oficios reales o públicos y las ordenanzas con respecto a la vestimenta de las mujeres no blancas, a las cuales se les prohibía usar seda, oro y perlas, entre otras cosas (Sued Badillo & López Cantos, 1986: 46). Las clases trabajadoras, por su condición de pobres, no tenían acceso a los signos que marcaban la "pureza de sangre"; es decir, vestimenta lujosa, educación formal que le permitiera ostentar ciertos puestos, medios para constituir matrimonios legales, entre otros. De esta manera, se establece un vínculo entre las clases trabajadoras y las "castas contaminadas".[2]

---

1 Itálicas añadidas.

2 Véase, por ejemplo, el proyecto de educación de pobres en Cuba y Puerto Rico,

La abolición de la esclavitud en 1873 no necesariamente desarticuló la dinámica esclavitud/raza inferior/clases trabajadoras. Solo hay que recordar cómo algunos miembros de las elites locales tildaban a las organizaciones políticas y sindicales de la clase trabajadora de principios del siglo XX de "negrada socialista" (González & Flores, 1981: 54).[3] No obstante, es importante precisar cómo se re-articula y redefine este vínculo en el contexto de un mercado libre de trabajo y de la apertura de unos espacios sociales y políticos antiguamente cerrados a las clases trabajadoras mediante mecanismos legales.

Desde las primeras décadas del siglo XIX, las corrientes modernizantes europeas encontraron eco dentro de los sectores liberales de la elite local. Estos sectores se consideraban a sí mismos como los líderes naturales del país debido a su alto grado de educación y capacidad administrativa, aunque marginados del poder político por la condición colonial de la isla (Cubano Iguina, 1997: 638). En su lucha por una mayor injerencia política en los asuntos locales, se involucraron en un proyecto de cambio social y de reformas políticas dirigidas a "modernizar" la sociedad puertorriqueña (Barceló Miller, 1997: 51). El mismo tenía como propósito introducir en la sociedad isleña innovaciones culturales, económicas, tecnológicas, sociales y políticas para que el país alcanzara una posición similar a la de los países "civilizados", es decir, los países capitalistas industriales. Esto los llevó a luchar, entre otras cosas, por la abolición de la esclavitud y la eliminación de otros mecanismos legales de control de las clases subalternas, así como por la autonomía política de la isla. El derecho a juicio por jurado, la libertad de prensa y el sufragio universal masculino fueron algunas de las causas que las elites liberales isleñas defendieron hacia finales del siglo XIX (Findlay, 1997: 471-499).

No obstante, la eliminación de los controles legales sobre las clases subalternas, de una parte, y la necesidad de integrar a los hombres trabajadores dentro del cuerpo político como fuente de apoyo electoral, aunque no en igualdad de condiciones con las elites liberales, de otra parte, tornó el problema de la "domesticación"

---

presentado en 1867 por don Gerónimo de Usera, deán de la Catedral de la Habana. El distinguido prelado era vocal de la Junta Consultiva para la reforma de las Antillas y, como parte de las funciones en la Junta, presentó un proyecto para la educación de pobres. Tanto el proyecto como las discusiones que el mismo genera en ambas Antillas, funden sistemáticamente los conceptos de pobre, negro, chino y esclavo, como si se tratara de la misma cosa. Archivo Histórico Nacional de Madrid, Ultramar, 339, exp. 5.

3 El concepto de negrada se utilizaba en tiempos de la esclavitud para referirse a la dotación de esclavos de una hacienda. Véase Tomás Blanco (1985: 106).

de las clases trabajadoras en un elemento crucial del proyecto modernizador.

Las elites criollas encontraron en los discursos médico-científicos de finales del siglo XIX y principios del XX, el mecanismo ideal para redefinir las relaciones de subordinación entre las clases subalternas y las elites locales en un contexto donde estas últimas luchaban por un mayor reconocimiento de sus capacidades para el autogobierno por parte de los poderes coloniales. La apropiación y transformación del discurso médico-científico europeo en sus expresiones de la higiene social, la salud pública y, sobre todo, la eugenesia, le proporcionó a un sector de la elite liberal puertorriqueña el terreno para establecer las capacidades y el potencial del grueso de los integrantes de la nación puertorriqueña para la democracia y el autogobierno, en oposición a los discursos colonialistas (españoles, y después del 1898, estadounidenses) que cuestionaban sus capacidades y cualidades innatas. Igualmente, le proporcionó nuevos parámetros para la racialización y el control de las clases populares, a la vez que le brindó herramientas para trabajar de manera "progresista" con aquellos elementos que se percibían como perniciosos al proyecto modernizador; es decir, aquellos elementos y factores que "degeneraban" y "enfermaban" el "cuerpo social", los cuales interesantemente se hallaban encarnados predominantemente en los cuerpos "débiles", "inferiores" y "transgresores" de los subalternos.

Conceptualizaciones recientes plantean la raza como una categoría socialmente construida sin base alguna en la biología. No obstante, el hecho de que las razas sean construcciones sociales desprovistas de un anclaje ontológico no significa que no sean "reales" en tanto constituyen polos alrededor de los cuales se construyen y resisten identidades (JanMohamed, 1992).

La teoría de formación racial, desarrollada por Michael Omi y Howard Winant, conceptúa la raza como un fenómeno cuyo significado se disputa en el terreno de lo social. Desde esta perspectiva, la raza es un elemento constitutivo de las identidades individuales, así como de las relaciones entre individuos y un componente irreductible de las identidades colectivas y de las estructuras sociales. Una vez se reconoce que la raza no es un atributo "natural", sino uno social e históricamente construido, es posible analizar los procesos a través de los cuales los significados raciales son decididos y cómo se asignan las identidades raciales (procesos de racialización) en una sociedad en particular (Omi & Winant, 1986).

Es desde esta perspectiva que me propongo analizar la rearticulación y redefinición de las prácticas racializantes a partir de la abolición de la esclavitud, enfocando particularmente en las posibilidades

que proporciona la inclusión de los discursos médico-científicos occidentales en las luchas sociales de finales del siglo XIX y principios del XX en Puerto Rico.

EUGENESIA: LA CIENCIA DE LA HERENCIA

El concepto "eugenesia" fue acuñado por el científico inglés Francis Galton en 1883, aunque sus ideas sobre este campo de estudio fueron publicadas por primera vez en 1865, mucho antes de que se fijara el concepto. Para Galton, primo de Charles Darwin, la nueva ciencia se relacionaba con el mejoramiento de las reservas humana mediante la proliferación de oportunidades para que las "razas" o líneas de sangre "idóneas" prevalecieran sobre las "ineptas" o "menos idóneas" (Kevles, 1995: XIII). Como ciencia, la eugenesia proclamaba una comprensión inédita de la herencia humana. Como movimiento social, promovió una serie de propuestas sociales dirigidas a mejorar la constitución hereditaria a través de la reproducción de aquellos individuos y grupos mejor dotados, a la vez que disuadía la reproducción de aquellos que se consideraban incapacitados (Stephan, 1991: 1-2).

El papel protagónico que jugaron las ideas eugenésicas en los actos deplorables ejercidos por los Nazis durante la Segunda Guerra Mundial ha contribuido a suprimir el concepto de los discursos públicos de la posguerra y a despachar su influencia como un ejemplo nefasto de la fusión de prácticas bio-médicas con ideologías políticas y raciales. Sin embargo, como apunta Nancy Leys Stephan en su interesante obra *The Hour of Eugenics,* tachar la eugenesia de pseudociencia equivale presumir que las ciencias biológicas y humanas están por encima de las relaciones políticas y que el conocimiento que se produce en ese ámbito es absolutamente neutral (Stephan, 1991: 4-5).

En el caso de Puerto Rico, el estudio de las posturas de los propulsores de la salud pública y la higiene social, así como de los fundamentos ideológicos de ciertos movimientos sociales de principios del siglo XX como, por ejemplo, la temperancia y el control de la natalidad, revela el impacto profundo que recibieron de las ideas dominantes de la tradición médico-científico occidental de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Nociones eugenésicas, evolutivas, climatológicas y bacteriológicas informaron las posturas y prácticas de muchos miembros de las elites locales, así como de otros grupos sociales involucrados en las luchas sociales de la época. De ahí que sea fundamental analizar los significados particulares que se le asignan a estos saberes en el contexto puertorriqueño.

EL BLANQUEAMIENTO DEL JÍBARO PUERTORRIQUEÑO O CÓMO SE CONSTRUYE LA NACIÓN

La constitución étnica del puertorriqueño es un tema que comienza a preocupar a las elites criollas desde temprano en el siglo XIX. Desde los primeros intentos por comenzar a definir una identidad criolla claramente separada de la de los peninsulares, las elites liberales desplegaron la figura del jíbaro como representación de la incipiente etnia puertorriqueña. Según Francisco Scarano, las representaciones iniciales, aunque claramente excluían a los elementos menos asimilables como, por ejemplo, los esclavos y libertos descendientes de esclavos, incluían, aunque de forma ambigua, al grueso de la "racialmente contaminada" población campesina (1996: 1398-1431). Sin embargo, a medida que va avanzando el siglo y surgen nuevas concepciones sobre la deseabilidad y superioridad de ciertas características físicas, intelectuales y morales en oposición a otras menos deseables, las elites criollas liberales se ven obligadas a purgar al mítico jíbaro de cualquier rastro que pudiese arrojar duda sobre su capacidad para contribuir de forma importante a la "obra civilizadora". En este proceso, las elites criollas utilizan las mismas armas que utilizan los poderes coloniales para señalarles su inferioridad e incapacidad para gozar de derechos políticos plenos y para el autogobierno: el discurso médico-científico.

La ciencia "eugenésica" hace su aparición en los discursos de las elites liberales en Puerto Rico en la segunda década del siglo XX. Sin embargo, esto no quiere decir que su preocupación con los asuntos relacionados a la herencia, la constitución racial del puertorriqueño y su relación con el medio ambiente no comenzaran a ser expresados desde mucho antes. En 1887, Francisco del Valle Atiles, un médico puertorriqueño que cursó estudios en España y París (Melón de Díaz, 1972: 189), publicó un ensayo titulado *El campesino puertorriqueño: sus condiciones físicas, intelectuales y morales, causas que las determinan y medios para mejorarlas* (Atiles, 1887). Esta memoria, premiada por el Ateneo Puertorriqueño en 1886, manifiesta una preocupación especial por la constitución del jíbaro puertorriqueño, en tanto factor más numeroso de la etnia puertorriqueña incapaz "por sus condiciones físicas, intelectuales y morales de aportar, de manera cumplida, su contingente á la obra del progreso" (Atiles, 1887: 8). De ahí que fuera importante estudiar las causas de la degeneración del jíbaro para poder tomar medidas que la remediaran.

De igual manera, en su obra *Cartilla de higiene,* publicada en 1886, Valle Atiles introduce la definición de "higiene moderna" como "un conjunto de reglas derivadas de las ciencias y utilizadas por el hombre para perfeccionarse y asegurar la vitalidad de la especie" (1886: 12).

La *Cartilla* explora "los agentes que actúan sobre el organismo humano", ya sea para beneficiarlo o perjudicarlo. La tarea de la higiene moderna no consistía simplemente en "conservar la salud" como lo había sido en el pasado, sino que pretendía fomentar los elementos beneficiosos y modificar o, en la medida de lo posible, eliminar los agentes nocivos, de modo que las "razas" pudieran seguir "perfeccionándose". Al igual que había ocurrido en Europa, las ideas eugenésicas entraron en el entorno puertorriqueño antes de que se generalizara el uso del término como tal y estaban orientadas por las teorías raciales decimonónicas, entre las que se destacaban la evolución, el darwinismo social y el determinismo geográfico.[4]

Entre los "agentes" que actuaban positiva o negativamente sobre el organismo humano, Valle Atiles identifica factores astronómicos,[5] físicos,[6] químicos,[7] biológicos o individuales,[8] y sociales.[9] Sin embargo, entre estos, el factor social "raza" emerge como uno de los principales ya que se entendía que diversas razas ofrecían aptitudes distintas ante muchos de los factores que actuaban sobre el organismo humano. Esto queda claramente establecido en la definición de raza ofrecida por Valle Atiles en su *Cartilla de higiene:*

> Raza es la variedad de tipo orgánico, transmisible de generación en generación, en virtud de la cual personas procedentes de una misma especie ofrecen diferencias por las que las distinguimos entre sí. Las razas, a parte de sus diferencias de formas, ofrecen distintas aptitudes para la aclimatación, cruzamientos y padecimientos físicos. Las razas débiles desaparecen ante las razas fuertes: es pues preciso para no ser aniquilados, alcanzar por el trabajo y la cultura intelectual y moral la fortaleza orgánica conveniente. (1886: 114)

Así, la influencia de factores climatológicos, hereditarios, patológicos y evolutivos provocaban resultados distintos según la raza con la que interactuaran.

---

4 Para una discusión de las teorías raciales dominantes en el siglo XIX, véase Lilia Moritz Schwarcz (1999: 44-70).

5 Los cuales no explica. Véase Atiles (1886: 15).

6 Se refiere al calor, la luz, la electricidad, el sonido, la gravedad y el movimiento (Atiles, 1886).

7 Se refiere al agua, el aire, el terreno, y los alimentos (Atiles, 1886).

8 Se refiere al sexo, la edad, la herencia, la constitución, los hábitos, el temperamento y la idiosincrasia.

9 Se refiere a la profesión, la familia, la patria, la raza, la demografía, la epidemiología y las endemias.

En el caso particular de Puerto Rico, Valle Atiles parece hacer una advertencia importante: el puertorriqueño para seguir existiendo tiene que transformarse. Pero, ¿qué tipo de transformación estimaba este autor era necesaria para que el puertorriqueño alcanzara "la fortaleza orgánica conveniente?". Interesantemente, la transformación que proponía Valle Atiles no era fundamentalmente de carácter racial ya que él entendía que el "jíbaro puertorriqueño" era esencialmente blanco, aunque reconocía la influencia de otras razas en la composición étnica del puertorriqueño:

> Poblada la Isla de Puerto Rico hasta fines del siglo XV por la raza indígena —especie americana— raza originaria de las regiones del nordeste de Asia, que [...] hemos de considerar como una raza mixta, de las aproximaciones del tronco amarillo, vino el descubrimiento á cambiar radicalmente este estado de cosas, trayendo con los españoles, que desde el siglo XVI ocuparon la Isla, el elemento blanco que poblaba el suelo de la península española, en el cual, como sabemos, existían confundidas razas mediterráneas distintas: vascos, semitas en sus dos ramas, é indo-europeos en su rama aryo-romana [sic.]. Luego cuando la Real Cédula de 1513 autorizó la importación de esclavos, se introdujo en la colonia naciente la especie negra, y por ella han venido, aunque en poco importante número, distintas razas y aún otras especies que son un factor secundario en la etnología puertorriqueña. (Atiles, 1887: 10)

Valle Atiles no solo minimiza las influencias indígenas y africanas en la constitución del pueblo puertorriqueño, sino que establece una distancia profunda entre la raza blanca, de una parte, y la india y negra, de otra parte, mediante el uso particular que hace de los conceptos de "raza" y "especie".

Aunque este autor define "especie" en un trabajo anterior como "el conjunto de individuos que semejantes en formas orgánicas las conservan y las reproducen", y plantea que la teoría sobre los orígenes de la especie humana más aceptada y comprobada era la monogenésica: "es decir la que sost[enía] que la especie humana, aunque formando distintas razas, proced[ía] de una única pareja como [lo] afirma[ba] el Génesis" (Atiles, 1886: 112), no duda en establecer a los negros como una especie aparte y a los indios como una raza de otra especie, en este caso, la americana. Es posible que el manejo que hace el autor de los conceptos raza y especie respondiera a la distancia abismal que existía entre los diversos grupos raciales en la sociedad puertorriqueña de la época o, quizás, a la distancia que a él le hubiese gustado establecer.

Las concepciones evolutivas que caracterizaron los escritos iniciales de Valle Atiles postulaban la desaparición de las razas inferiores

al entrar en contacto con las superiores. De suerte que era de esperarse que la raza indígena sucumbiera ante la española.

> es lo cierto que en 1582, por haber emigrado los unos y sucumbidos los otros, no había naturales en el país; cosa que había motivos para esperar que sucediese, en más o menos lejano plazo, desde que ocupó el limitado territorio de Borinquen una raza más viril y civilizada que la indígena, supuesto que los españoles solo tenían en su contra la naturaleza del clima, mientras que á su favor estaban todas las ventajas de la civilización. Es axiomático que la cultura de los pueblos invasores es siempre fatal para los pueblos salvajes invadidos. (Atiles, 1887: 11)

La fusión de virilidad, civilización y blancura se conjugaba en la figura de los colonizadores cuya presencia suprimía todas las demás. De igual manera, los procesos evolutivos junto a los desbalances demográficos se encargarían de suprimir a la raza negra, la cual, según el autor, estaba llamada a desaparecer:

> por lo cual, á causa del predominio que siempre tuvo y que sigue teniendo en Puerto Rico el elemento caucásico, y atentos á los datos que la observación nos suministra, puede asegurarse que la raza negra, no engrosada por la inmigración, está llamada á desaparecer de la Isla por fusión dentro de la raza superior que la absorbe, modificándose a su vez. En este cruzamiento que presenciamos, el aniquilamiento de la raza negra no se produce ya porque las enfermedades ó el mal trato la hagan menguar, sino porque la raza blanca renueva constantemente sus representantes, mientras que la abolición de la trata cortó la corriente inmigratoria del negro, corriente que siempre fue muchísimo menos activa que la determinada por el mejor mercado de la Isla de Cuba, además de que la tendencia natural que inclina al hombre á mejorar las circunstancias de origen, obra en el mismo negro y principalmente en la mujer de color, facilitando la fusión. (Atiles, 1887: 12-13)

Mientras que, durante el grueso de la época colonial, el cuerpo de la mujer no blanca se consideró como un foco de contaminación que amenazaba la pureza de sangre de los conquistadores y sus descendientes directos, el discurso científico de Valle Atiles construye el cuerpo de la mujer negra y mulata como un elemento central de la regeneración de la etnia puertorriqueña, siempre y cuando sus acciones y conducta no se opusieran a las "leyes naturales".

La otra estrategia que utiliza Valle Atiles para establecer la naturaleza fundamentalmente blanca del jíbaro puertorriqueño tiene que ver con las condiciones patológicas que afectaban a la población local. La preocupación por el estado morboso generalizado entre la población puertorriqueña así como la metáfora de la sociedad enferma son

temas recurrentes entre las elites criollas de finales del siglo XIX y principios del XX (González, 1981). El estado de debilidad y enfermedad que manifestaba el grueso de las masas campesinas solo venía a confirmar las concepciones de los colonizadores sobre la inferioridad e incapacidad natural de los colonizados. No obstante, desde el punto de vista de Valle Atiles así como de otros analistas criollos del siglo XIX, las enfermedades que plagaban la población campesina en Puerto Rico eran el resultado de los excesos de la administración colonial y no de una constitución racial inferior (Trigo, 1999: 104-123). Después de todo, las enfermedades que predominaban en Puerto Rico —la anemia, el paludismo, la caquéxia y la fiebre amarilla— eran enfermedades que hacían mayores estragos entre los blancos que entre los negros y los mestizos. En vista de esto, era imposible explicar el estado de morbosidad prevaleciente en Puerto Rico a base de la inferioridad racial del puertorriqueño.

> El paludismo, que hemos dicho se ceba en la población rural, si bien no perdona al negro ni al mestizo, hace mayores estragos entre los blancos... Por rareza se encuentran negros, de raza pura, caquéticos á consecuencia de la malaria. Ya en los mestizos se observan más casos de caquéxia, aunque nunca tantos como entre los jíbaros de origen caucásico [...] Por lo que respecta al paludismo, puede asegurarse que la raza blanca tiene mejores disposiciones que la raza negra para contraerlo, y está en condiciones más desfavorables para exponerse á sus influencias.

Otro tanto puede decirse de la anemia tropical.

> La anemia dependiente por modo exclusivo del clima afecta al blanco y deja indemne al negro. A esta actividad funcional de la superficie cutánea, además de otras circunstancias en cuyos detalles no entraremos [...] débese principalmente que el negro resista, sin anemiarse, altas temperaturas, que conserve sus fuerzas y su salud, allí donde el blanco se anemia y pierde fuerzas y salud...
> ... [E]s que en la costa la fiebre amarilla aflige al jíbaro blanco y respeta al negro. (Atiles, 1887: 57-62)

Bien podría concluirse que la raza superior era la negra debido a su resistencia al clima e inmunidad a ciertas enfermedades. Sin embargo, no era así. El blanco se enfermaba más frecuentemente, pero resistía mejor. El negro, a pesar de que se adaptaba mejor al clima tropical y exhibía una mayor fortaleza física, no resistía las enfermedades tan bien como el blanco.

> La tuberculosis se halla muy generalizada tanto entre los blancos y los mestizos como entre los negros; pero en los primeros, que tienen mayor

> capacidad respiratoria que los últimos, un tórax más desarrollado, se nota mayor resistencia á los progresos de la enfermedad; en general todas las enfermedades del aparato respiratorio son de marcha insidiosa y grave en el hombre de color.
> Lo mismo debe decirse acerca de las enfermedades febriles: la tifoidea, las bilosas, ofrecen mayor gravedad en el negro porque su resistencia individual es menor, desfallece antes que el blanco. En la misma fiebre amarilla, que solo por excepción padece el negro, reacciona torpemente y con dificultad. (Atiles, 1887: 61)

Igual ocurría con los mestizos, los cuales, por ser portadores de características inferiores que le venían de su ascendencia negra, estaban abocados a desaparecer.

> Vemos á los mestizos trabajar junto á los negros con mayor inteligencia, y aún soportar el género de vida que á estos les basta; les vemos reproducirse, pero no ofrecen un conjunto en cuyos individuos se observen cualidades preeminentes: no exceden al negro en organización respecto al clima, ni tienen tampoco grandes ventajas positivas sobre el blanco en este concepto.
> Forman —tal nos parece— una agrupación transitoria, en que los tipos más fuertes, bellos é inteligentes se funden en la raza blanca, mientras el linfatismo, la tisis, y otras causas segregan á los de condiciones opuestas hasta la esterilidad misma que [ilegible] el tipo. (Atiles, 1887: 73)

Aquellos individuos que portaran de forma predominante las características de la raza blanca superior —fortaleza, belleza, inteligencia— se convertirían en blancos en unas pocas generaciones. Los que portaran de forma predominante las características de la raza inferior negra —fealdad, ausencia de inteligencia y una resistencia pobre a las enfermedades— terminarían muertos o estériles.[10]

El contraste entre debilidad y fortaleza se establece como un marcador de diferencia racial. El negro exhibía fortaleza física y resistencia al clima, pero en realidad era débil. No soportaba las enfermedades típicas de la región, dado su constitución inferior. De otra parte, la aparente debilidad que mostraba el jíbaro escondía su fortaleza; es decir, su constitución superior —su blancura— manifestada en una mayor tolerancia a las enfermedades.

---

10 Interesantemente, Valle Atiles y otros eugenésicos de principios de siglo XX defenderían la esterilización como método para impedir la reproducción de los "ineptos". En los discursos eugenésicos y bacteriológicos de la primera mitad del siglo XX, esterilizar significaba eliminar los agentes que reproducían la enfermedad. Véase Martin S. Pernick (1997: 1769).

La debilidad orgánica que exhibía el jíbaro era producto de su herencia andaluza, particularmente del tipo que prefirió quedarse en la Isla. Según Valle Atiles, los andaluces estaban mejor equipados para soportar el clima tórrido del Caribe ya que provenían de la zona "más meridional" de España. Sin embargo, los que optaron por quedarse en Puerto Rico eran los más "sosegados" y "tranquilos":

> podemos suponer que en Puerto Rico solo permanecían aquellos inmigrantes obligados por los cargos oficiales que desempeñaban, y los que estaban dotados de un carácter sosegado y preferían á las aventuras guerreras del Continente, la vida en esta isla, fácilmente dominada, donde la raza indígena había casi desaparecido y mermaba á ojos vistas, y donde, por consiguiente, salvo las rivalidades entre los dominadores, se gozaba de tranquilidad. (Atiles, 1887: 65)

Al igual que la herencia, el clima también explica en alguna medida la aparente debilidad del jíbaro. La benignidad de la naturaleza isleña le regalaba prácticamente las provisiones necesarias a los inmigrantes europeos, los cuales se alimentaban y vivían con muy poco esfuerzo físico. De ahí, que los que optaran por quedarse fueran del tipo perezoso más que del vigoroso. Además, los climas cálidos no producían tipos tan robustos como los templados.

> Tendríamos bastante para sospechar el influjo de la herencia en la debilidad actual del campesino, con la sola consideración del origen andaluz de sus progenitores; porque es innegable que los climas cálidos no producen organizaciones tan robustas como los climas templados [...] Así, pues la herencia juega un papel atendible en los caractéres [*sic*.] físicos del jíbaro. (Atiles, 1887: 65-66)

De esta manera, la herencia —definida como raza— y el clima explicaban el tipo orgánico particular que definía al jíbaro puertorriqueño.

Las condiciones antihigiénicas que prevalecían en el país encubrían la constitución superior del jíbaro, en oposición a la de los negros y mulatos, e impedían que su tipo verdadero emergiera. Para sustentar esta aseveración, el autor ofrece el ejemplo de los jíbaros que por causa de la guerra en Santo Domingo pasaron a ser parte de la guarnición de San Juan. Después de unos pocos meses de buena alimentación, ejercicios y vestido apropiado con uso de calzado, la transformación fue radical.

> Ninguna persona extraña hubiera podido entónces [sic.], por el solo aspecto, distinguir a los soldados de milicias de los otros. El color anémico había desaparecido, robusteciéndose notablemente, y en el Hospital Militar apénas [sic.] había milicianos enfermos. Resumiendo: aquellos

> jíbaros, en muy poco tiempo de buen régimen, se rehicieron orgánicamente y adquirieron la gallardía marcial de los soldados españoles europeos. (Atiles, 1887: 79)

En pocas palabras, lo que los puertorriqueños necesitaban para convertirse en una raza viril, saludable y conspicuamente blanca eran medidas higiénicas, buena alimentación y el mejoramiento de las condiciones de vida en general. Estos elementos eran fundamentales para que aflorara la "blancura".

EUGENESIA, HIGIENE Y PROGRESO SOCIAL

Uno de los elementos que caracterizó el desarrollo de las ideas eugenésicas en el contexto local lo fue su estrecha vinculación con las corrientes de la higiene social y salud pública de la época. Importantes científicos de la eugenesia en los Estados Unidos como, por ejemplo, Charles Davenport, se oponían a las políticas de la higiene social y la salud pública ya que pensaban que la naturaleza debía seguir su curso y que estas intervenciones lo que hacían era sobrecargar a la sociedad extendiendo la vida de personas, que a la postre, no sobrevivirían (Pernick, 1997: 1767). Sin embargo, en el caso puertorriqueño las diversas estrategias para el mejoramiento de las condiciones sociales y físicas del país y sus habitantes se aunaron bajo la sombrilla de las ideas eugenésicas, las cuales fueron fortalecidas a principios del siglo XX por los avances de la genética mendeliana y las contribuciones del biólogo alemán August Weismann al estudio de la herencia humana.[11] Los avances en el estudio de la herencia fueron acompañados por avances en el área de la bacteriología y la epidemiología,[12] lo que le brindó una mayor

---

11 La importante investigación sobre los guisantes y la transmisión de factores hereditarios del monje austríaco Gregor Mendel, que más tarde revolucionaría el estudio de la herencia y constituiría la base del campo de estudio de la genética, fue ignorada cuando se publicó en 1866. A finales del siglo XIX, otras teorías sobre la herencia gozaban de más popularidad como, por ejemplo, la del francés Jean-Baptiste de Monet Lamarck. El "lamarckismo" planteaba que las características que un individuo adquiría a través de su vida eran pasadas a su descendencia. Esta idea fue aceptada por muchos científicos del siglo XIX, entre los cuales se encontraba Charles Darwin. En 1889, August Weismann publica su crítica a las visiones lamarckistas de la herencia. Su trabajo plantea las variaciones en la descendencia como el resultado de la unión de una substancia recibida de los padres, la cual llamó plasma germinal. Weismann entendía que el plasma germinal era completamente independiente del resto de la célula y que era heredado continuamente de generación a generación sin alteraciones de influencias externas. El trabajo de Weismann llevó a una revalorización del trabajo de Mendel que redundó en la creación de una nueva ciencia llamada "genética" (Pernick, 1997; Stephan, 1991: 22-26).

12 Durante la mayor parte del siglo XIX, las enfermedades se entendían como producto de influencias atmosféricas nocivas (miasmas). La llamada doctrina

coherencia y legitimidad a las ideas que se venían ventilando desde las últimas décadas del siglo XIX en el país.

La sofisticación de las explicaciones científicas no necesariamente transformó de forma radical las asociaciones establecidas en el siglo XIX. Entre las ideas que permanecieron vigentes en las primeras décadas del siglo XX se encontraba la de la predisposición racial hacia ciertas enfermedades.

En el caso de la anemia, el médico estadounidense Bailey Ashford reclamó haber descubierto su verdadera causa: un gusano intestinal.[13] Este hallazgo, sin embargo, no desarticuló la asociación anemia/blancura. Esto queda evidenciado en un artículo que presenta los hallazgos de un estudio con pacientes anémicos realizado en 1905 por el doctor Agustín Stahl, presidente de la Asociación Médica de Puerto Rico:

> En ninguna clasificación aparece una diferencia tan marcada como en la de color. El número de blancos es sobre 4 veces mayor que el de pardo claro y este sobrepuja 3 veces al pardo oscuro. Esta circunstancia no puede causar extrañeza á los que conocemos el censo de almas en la isla, donde la clase de color figura en proporción pequeña relativamente á la blanca, y los realmente negros han ido desapareciendo desde que la introducción de negros africanos quedó suprimida por completa en los años 1840. Más esta circunstancia por sí sola no basta á explicar la gran desproporción. Sabido es por demás que el intestino de la raza de color demuestra cierta inmunidad ó poca disposición á conservar la uncinaria y que la toxina segregada por esta no causa tan activa é intensa homolisis como en la raza blanca; por cuanto más subido es el color, más se acentúa la inmunidad, ó sea: la uncinaria actúa en proporción inversa á la intensidad del color. (Stahl, 1907: 37)

Así, la creencia de que diversas razas presentaban resistencias distintas a las enfermedades continuó presente en el discurso médico científico de principios del siglo XX.

Por ejemplo, en 1905, el doctor Manuel Quevedo Báez, plantea que "la teoría de contagio, producido por la picadura de mosquito...

---

miasmática planteaba que la atmósfera, luego de recibir substancias dañinas que emergían de fuentes inorgánicas o de materiales orgánicos putrefactos, transportaba el veneno a los individuos susceptibles. Si las condiciones locales eran apropiadas, los miasmas podían ocasionar serias epidemias. Esta concepción cambió a partir de 1880, cuando la teoría de los gérmenes *(the germ theory of disease*) sustituyó a la vieja doctrina miasmática. Ahora el énfasis radicaba en el carácter y comportamiento de los agentes infecciosos de la enfermedad (usualmente un microorganismo) y en las actividades patogénicas de tales agentes. Aunque los factores atmosféricos no fueron olvidados del todo, su importancia disminuyó considerablemente en la investigación y explicación de epidemias (Coleman, 1987: 173).

13 "Not climate, nor food, nor bad hygiene, nor malaria, not anything of that sort, but a worm —an intestinal worm!—" (Ashford, citado en Trigo, 1999: 118).

no puede en manera alguna ser considerada como exclusiva para aceptar la propagación del germen, productor de la fiebre amarilla". En la opinión de este médico, había que considerar también factores tales como la zona geográfica, la condición de la altura, la estación, la humedad y la raza, entre otros, para explicar el surgimiento y desarrollo de la enfermedad (Quevedo Báez, 1905: 138-141). Así, entre los temas sugeridos por el Comité de Puerto Rico al Segundo Congreso Español Internacional de la Tuberculosis para ser desarrollados en ponencias, se menciona el de la "menor resistencia de la raza de color a la Tuberculosis".[14]

Sin embargo, aunque los avances científicos en el área de la genética y la bacteriología no invalidaron la teoría racialista de la enfermedad desarrollada en el siglo XIX por Valle Atiles, lo cierto es que la tornaron más compleja y ambigua. Las primeras décadas del siglo XX comienzan con la discusión de la posibilidad, no ya de heredar la predisposición o menor tolerancia a una enfermedad, sino de heredar la enfermedad en sí. Por ejemplo, en 1912, el doctor Quevedo Báez publica un artículo sobre la mortalidad infantil y su relación con la ascendencia tuberculosa. En el mismo, el doctor Quevedo señala como uno de los aspectos fundamentales de la tuberculosis en los niños/as el asunto de la herencia:

> Cuando se habla de mortalidad infantil por tuberculosis, enseguida surge á la mente el interrogante, si esta es transmisible por herencia.
> Aun no está ese problema suficientemente dilucidado, por más que incline el ánimo á darle carácter de certeza, la sobrada autoridad de los que han sostenido la negativa.
> En el terreno de que es opinable, el fatal determinismo de la herencia, impone el peso de su severidad, demostrada tan elocuente en variadas y múltiples manifestaciones de la vida. (Quevedo Báez, 1912: 8)

Por eso, este doctor concluye que tanto la ciencia como la "piedad social" debían empezar su obra en contra de la tuberculosis desde el nacimiento del niño. Más aún, introduce la interrogante sobre la deseabilidad de evitar la procreación de hijos en los padres que sufrieran la enfermedad, ya fuese evitando los matrimonios o provocando abortos.

Los avances científicos en el terreno de la genética permitieron una mayor compresión de la herencia individual o familiar, lo que le añadió una dimensión adicional al debate sobre la constitución de

---

14 Comité de Puerto Rico al 2° Congreso Español Internacional de la Tuberculosis 1912 *Boletín de la Asociación Médica de Puerto Rico*, N° 9(81), p. 10, enero-febrero.

las razas. Una persona llevaba en sí las semillas de su raza (herencia colectiva) y de su ascendencia (herencia individual).

> De modo, pues, que los atributos físicos, mentales y morales del niño se determinan por el padre, por la madre, y por los antecesores más lejanos de estos. Un eugenista, para predecir los destinos de un ser, necesita conocer a los padres y a los dos troncos de donde procede. (Atiles, 1913: 15)

De ahí, que las posturas y prácticas eugenésicas se preocuparan tanto por fomentar las características que garantizaran la superioridad de una raza sobre otras, como de eliminar o disminuir la influencia de las estirpes inferiores dentro de un mismo grupo racial. Ambas preocupaciones se hallaban presentes en los discursos eugenésicos isleños, debido a la presencia considerable de individuos que portaban en ellos las características ancestrales de razas inferiores como, por ejemplo, la negra, y de individuos que representaban estirpes inferiores de la "raza blanca" puertorriqueña como, por ejemplo, los jíbaros. Así, el discurso eugenésico funde conceptos raciales y clasistas en la noción de "mejorar la raza".

Sobre la relación de la herencia individual y la herencia colectiva, el doctor Valle Atiles expresa lo siguiente:

> Aún reconociendo con Novicow que la existencia de razas, desde el punto de vista antropológico sea una quimera, no es asunto de controversia que cada raza de las así llamadas en el lenguaje corriente, tiene su herencia colectiva, que se distingue por caracteres propios de las otras razas, pero sobre la que se añade la herencia individual, la que es peculiar a cada uno de los miembros de aquella. Como ha dicho Mr. Levy, "La raza, el pueblo, el sexo, herencias anónimas y colectivas, efectúan su obra en las profundidades más íntimas e inconscientes del ser, y no ciertamente discernibles más que para la psicología comparativa de los grupos étnicos de cierta extensión. Estos son justamente, con los caracteres, más generales todavía, de la especie, los factores del fondo común de las constituciones mentales, sobre el que se injertarán las transmisiones de la herencia familiar." Hay pues, según el autor citado, una acción recíproca de la raza sobre el individuo y de este sobre aquella; y la última es evidente que será buena o mala, según las cualidades que a través de la herencia injerte el individuo en su raza. (Atiles, 1915: 37)

De suerte que para prevenir la degeneración de la raza había que intervenir directamente con los individuos que amenazaran su integridad. No es pura casualidad que las prácticas eugenésicas y de higiene social estuvieran dirigidas a las clases populares urbanas y rurales. Estos grupos, por su condición de pobres y sus vínculos ancestrales con razas inferiores, portaban las semillas degenerativas que se ma-

nifestaban en enfermedades físicas y sociales, como por el ejemplo, la tuberculosis, la epilepsia, la debilidad mental, la fealdad, la prostitución, el alcoholismo, la criminalidad y el pauperismo, entre otras.

Debido a que tanto la clase social como la raza se consideraban producto de la herencia, resultaba casi imposible distinguir la una de la otra. Sobre este punto, el siguiente extracto de la obra de Miguel Meléndez Muñoz, *Estado social del campesino portorirqueño* [*sic*.], puede resultar revelador:

> La distinción de clases sociales, el mantenimiento de generación en generación de las mismas familias en las mismas esferas sociales no se explica por un simple proceso natural, es más bien un hecho hereditario, regido por la historia de la civilización misma.
> En las razas vigorosas, entre los negros, por ejemplo, un *tratamiento*, determinado, hace a los hombres muy otros, al cabo de algunas generaciones. Cuando el "plantador" sudamericano, al cabo de una docena de años de emplear un "*gang*" de negros los pone por exceso de trabajo en la imposibilidad de continuarlo, [...] es natural que deben producir una generación imbécil, de un salvajismo bestial, de una gran torpeza; una generación raquítica, y que de año en año baje el nivel intelectual y físico de estos negros. Ahora bien, ¿hay motivos para considerar esta espantosa situación como una consecuencia lógica de sus defectos naturales? (Meléndez Muñoz, 1916: 25-26)

Para este autor, causas externas como, por ejemplo, trabajar bajo condiciones de esclavitud, surtían un profundo efecto negativo sobre los organismos hasta el punto de afectar la descendencia. Es así que los negros esclavos producían generaciones de imbéciles salvajes. No es que la raza negra fuera inferior por naturaleza, sino que su naturaleza se torna inferior a través del proceso evolutivo.[15] Lo mismo ocurría con los jíbaros puertorriqueños, quienes trabajaban en condiciones infrahumanas, por lo que exhibían un "estado sub mental" que los conducía a la pobreza y hacia otros estados degenerativos (Meléndez Muñoz, 1916: 27).

La introducción de prácticas eugenésicas, tales como la esterilización, el control de la natalidad y la prohibición de matrimonios entre degenerados, de un lado, y la vulgarización de las leyes de la herencia y la promoción de matrimonios "inteligentes", de otro, se constituyeron en parte integral del proyecto patriótico de las elites liberales a principios del siglo XX. No importaba cuán blancos fueran los

15 El razonamiento de Meléndez Muñoz está más cerca de las posturas lamarckianas que de las mendelianas. Pernick plantea que a principios del siglo XX hasta los discípulos de Weismann creían que algunas infecciones podían "envenenar" el plasma germinal de formas que podían ser heredadas (Pernick, 1997*:* 1769).

puertorriqueños y cuántas influencias positivas hubiesen heredado de los conquistadores españoles, lo cierto era que llevaban las marcas de un pasado de esclavitud, trabajo forzoso, condiciones insalubres, falta de educación y pobreza económica. Tal legado no podía ignorarse, como algunos pretendían hacerlo:

> Es todavía muy frecuente oír hablar entre nosotros casi siempre en sentido desdeñoso para otras razas; y con cierto orgullo hacemos con cualquier motivo gala de un latinismo indiscreto. Sin duda la civilización latina ha sido grande; pero la obra total de la civilización es obra de muchos pueblos; sin contar con que el cruzamiento ha acabado con la pureza de todas las razas, y el ser latino, cuando realmente se es, no basta, no debe bastar al menos para satisfacernos; hay latinos entre las tribus árabes, que viven como las razas bárbaras. (Atiles, 1915: 40)

Aunque se fuera "realmente" latino y no se llevase en la sangre las semillas de la contaminación, esto no era garantía que la barbarie no emergiera por algún resquicio. Después de todo, en las sociedades democráticas, tanto los aptos como los ineptos participaban de la vida política: "El analfabetismo está radicado en la 'masa' que elige a nuestros legisladores, a nuestros jueces, y a nuestros concejos, en los ciudadanos "capacitados" para el ejercicio del sufragio universal" (Meléndez Muñoz, 1916: 94-95).

De ahí la centralidad del proyecto patriótico basado en el saber científico, cuyo fin primordial era:

> Hacer del puertorriqueño un miembro social apto por su eficiencia para ocupar un puesto de primera fila entre las razas dominantes, que rigen al mundo; ideal realizable, cuando estudiadas las influencias que mejoran las cualidades innatas de una raza, veamos que podemos aplicarlas franca y valientemente a nuestra sociedad, primero hasta reducir a un mínimo la proporción, alarmante en todos los países, de aquellos que son marcadamente defectuosos de mente y de cuerpo, y que no pueden sino dar origen a seres degenerados; y encauzando la reproducción, en épocas más adelantadas, de hombres notables en las ciencias y en las artes hagan prominente el nombre puertorriqueño. La mujer de este país tiene el papel de inmensa grandeza en tan magnífica obra. Ella debe resistirse a la tentación de un casamiento, cuando el consorte sea persona de malos hábitos o tenga otros antecedentes perjudiciales a la descendencia. (Atiles, 1913: 21)

La estirpe puertorriqueña que se quería privilegiar en este proyecto social, político y cultural era una viril, blanca, educada y fuerte, que no tuviera nada que envidiarle a la raza europea o anglosajona. Como proyecto claramente masculino y occidental, la mujer estaba relegada a los márgenes y solo cobraba prominencia como gestora de esa raza

superior.[16] No obstante, su participación era fundamental en el proceso de erradicar todas las dudas sobre las capacidades innatas del puertorriqueño.

> Entonces, desaparecerán estos prejuicios de razas que ahora nos preocupan y debilitan en la lucha que se sostiene en el reconocimiento de nuestra capacidad para el *Self Government*, y no trataremos de buscar en la etnografía y en la etnología argumentos artificiosos y fútiles para probar la incompatibilidad de nuestra raza con otra con raza que difiere de la nuestra por su antropología y por su psicología. (Meléndez Muñoz, 1916: 98-99)

Solo así estaría el puertorriqueño en condiciones de mirar cara a cara a los estadounidenses.

CONCLUSIÓN

La apropiación del discurso médico-científico europeo le brindó herramientas a un sector de la elite liberal isleña para establecer las capacidades y el potencial del puertorriqueño para la democracia y el autogobierno. Este proceso conllevó la "depuración" racial del "mítico jíbaro" —en tanto símbolo de puertorriqueñidad— mediante el desarrollo de una teoría racialista de la enfermedad. El jíbaro estaba enfermo, pero tal estado no podía ser explicado a base de su inferioridad racial. Las enfermedades que lo aquejaban eran "dolencias de blancos". La transformación del entorno político traería los cambios sociales y culturales necesarios para que la blancura del jíbaro aflorara.

El comienzo del nuevo siglo no solo trajo consigo un nuevo poder colonial a la isla, sino que vino acompañado de nuevos avances científicos que, aunque no transformaron radicalmente el discurso racialista de las elites liberales, lo tornaron más complejo y ambiguo. La noción de "mejorar la raza", piedra angular del discurso eugenésico de principios del siglo XX, conjugaba las preocupaciones de las elites con respecto a individuos que portaban en ellos las características ancestrales de razas inferiores como, por ejemplo, la negra, e individuos que representaban estirpes inferiores de la "raza blanca" puertorriqueña como, por ejemplo, los jíbaros. La higiene social, la salud pública y la eugenesia se esgrimieron como las armas de un proyecto

16 "Entre las fuerzas vivas que han de cooperar en la reconstitución de Europa, hay que contar en primer lugar a las mujeres, y no como elemento activo, por la influencia que llegaron a adquirir si una vez compartiese con los hombres las tareas parlamentarias, sino como elemento pasivo, llevando en sus entrañas fecundas los hombres del futuro" (Eulate, 1920: 4).

patriótico cuyo fin era hacer del puertorriqueño una "raza superior" mediante el control y erradicación de los "elementos degenerados", encarnados en los cuerpos transgresores de los(as) pobres, los(as) negros(as) y mulatos(as). Los discursos científicos de finales del siglo XIX y principios del XX les brindaron a las elites puertorriqueñas el terreno idóneo para elaborar y fijar nuevas concepciones raciales, de clase y género dentro de un marco de supuesta imparcialidad y rigurosidad científica.

BIBLIOGRAFÍA

Atiles, F. del V. 1886 *Cartilla de higiene* (Puerto Rico: José González Font).

Atiles, F. del V. 1887 *El campesino puertorriqueño: sus condiciones físicas, intelectuales y morales, causas que las determinan y medios para mejorarlas* (Puerto Rico: José González Font).

Atiles, F. del V. 1913 "Eugenesis: la base más firme de nuestro progreso (Conferencia)" en *Conferencias dominicales dadas en la Biblioteca Insular de Puerto Rico, desde marzo 9 a mayo 25 de 1913* (San Juan: Bureau of Supplies, Printing, and Transportation).

Atiles, F. del V. 1914 "La contribución del higienista al futuro de Puerto Rico" en *Conferencias Dominicales dadas en la Biblioteca Insular de Puerto Rico, desde octubre 12, 1913 hasta abril 19, 1914* (San Juan: Bureau of Supplies, Printing and Transportation).

Atiles, F. del V. 1915 "La debilidad de la mente y su influencia en nuestro organismo social" *Boletín de la Asociación Médica de Puerto Rico* (Puerto Rico) N° 11(106).

Barceló Miller, M. de F. 1997 *La lucha por el sufragio femenino en Puerto Rico, 1896-1935* (San Juan: Huracán).

Blanco, T. 1985 *El prejuicio racial en Puerto Rico* (San Juan: Huracán).

Coleman, W. 1987 *Yellow Fever in the North: The Methods of Early Epidemiology* (Madison; Londres: The University of Wisconsin Press).

Comité de Puerto Rico al 2° Congreso Español Internacional de la Tuberculosis 1912 *Boletín de la Asociación Médica de Puerto Rico* (Puerto Rico) N° 9(81).

Cubano Iguina, A. 1997 "Criollos ante el 98: la cambiante imagen del dominio español durante su crisis y caída en Puerto Rico, 1889-1899" en *Revista de Indias* (España) N° LVII(211), septiembre-diciembre.

Eulate, C. 1920 "Las reservas de las razas" en *El Mundo* (Puerto Rico) 2 de septiembre.

Findlay, E. J. 1997 "Decency and Democracy: The Politics of Prostitution in Ponce, Puerto Rico, 1890-1900" en *Feminist Studies* (Estados Unidos: Feminist Studies) N° 23(3).

González, J. L. 1981 "Literatura e identidad nacional en Puerto Rico" en Quintero, Á. G.; González, J. L. *Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales* (San Juan: Huracán).

JanMohamed, A. R. 1992 "Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright, and the Articulation of 'Racialized Sexuality'" en Stanton, D. *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Kevles, D. J. 1995 *In the Name of Eugenics* (Cambridge; Londres: Harvard University Press).

Kinsbruner, J. 1996 *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in 19th Century Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).

Martínez-Alier, V. 1989 *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).

Meléndez Muñoz, M. 1916 *Estado social del campesino portorriqueño (*San Juan: Tipografía Cantero Fernández & Co.).

Melón de Díaz, E. M. 1972 *Puerto Rico: figuras del presente y del pasado y apuntes históricos (San Juan: Edil).*

Moritz Schwarcz, L. 1999 *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions, and the Race Question in Brazil, 1870-1930* (Nueva York: Hill and Wang).

Omi, M.; Winant, H. 1986 *Racial Formation in the United States (*Nueva York: Routledge; Kegan Paul).

Pernick, M. S. 1997 "Eugenics and Public Health in American History" en *The American Journal of Public Health* (Estados Unidos) N° 87(11), noviembre.

Quevedo Báez, M. 1905 "Algo sobre etiología, condiciones que favorecen el desarrollo de la fiebre amarilla y medidas de previsión higiénicas" en *Boletín de la Asociación Médica de Puerto Rico* (Puerto Rico) N° 3(34), septiembre.

Quevedo Báez, M. 1912 "La mortalidad infantil y su relación con la ascendencia tuberculosa" en *Boletín de la Asociación Médica de Puerto Rico* (Puerto Rico) N° 9(83), agosto.

Scarano, F. A. 1996 "The *Jíbaro* Masquerade and the Subaltern Politics of Creole Identity Formation in Puerto Rico, 1745-1823"

en *The American Historical Review* (Estados Unidos: Oxford University Press) N° 101(5), diciembre.

Stahl, A. 1905 "Informe de la estación particular de anemia establecida en Bayamón" en *Boletín de la Asociación Médica de Puerto Rico* (Puerto Rico) N° 3(27), marzo.

Stephan, N. L. 1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca; Londres: Cornell University Press).

Stolcke, V. 1990 "Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América" en *Cuadernos Inacabados 12* (Madrid: Horas y Horas; Feminista).

Sued Badillo, J.; López Cantos, Á. 1986 *Puerto Rico negro* (Río Piedras: Cultural).

Todd, R. H. 1937 "La vida gloriosa de Ramón Emeterio Betances" en *El Mundo* (Puerto Rico) 11 de abril.

Trigo, B. 1999 "Anemia and Vampires: Figures to Govern the Colony, Puerto Rico, 1880-1904" en *Comparative Studies in Society and History* (Cambridge: Cambridge University Press) N° 41(1), enero.

LAS LECCIONES DE LA ESCLAVITUD: DISCURSOS DE ESCLAVITUD, MESTIZAJE Y BLANQUEAMIENTO EN UNA ESCUELA ELEMENTAL EN PUERTO RICO*

Isar P. Godreau, Mariolga Reyes Cruz,
Mariluz Franco Ortiz y Sherry E. Cuadrado Oyola

INTRODUCCIÓN

Poco después de las 2:00 p.m. en un día lectivo común y corriente, una de nosotras (Isar) entró a la oficinita con aire acondicionado de la trabajadora social de la Escuela Elemental Luisa Rodríguez en Cayey, Puerto Rico.[1] En el escritorio de la trabajadora social, estaba sentada una joven adolescente en uniforme escolar que hablaba en tono coqueto por el teléfono de la escuela. Isar saludó a la trabajadora social que estaba de pie junto al escritorio y ambas comenzaron a hablar sobre una conferencia acerca de la esclavitud que se ofrecería pronto en la Universidad de Puerto Rico en Cayey. "¿Hubo esclavos en Cayey?", preguntó la trabajadora social. "¿De veras?" Antes de que Isar pudiera contestar, la jovencita le alzó la voz a su interlocutor telefónico, diciéndole: "¡Yo no soy prieta!" Acto seguido, la trabajadora social miró a la estudiante y luego se dirigió a Isar, diciéndole, "¿Ves? Eso se relaciona con lo que tú estudias". La joven, percatándose que se trataba

---

* Godreau Santiago, Isar P., Franco Ortiz, Mariluz, Reyes Cruz, Mariolga, Cuadrado Oyola, Sherry 2010 "Las lecciones de la esclavitud: discurso de esclavitud, mestizaje y blanqueamiento en una escuela elemental en Puerto Rico" (Cayey, Puerto Rico: Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias, UPR-Cayey).

1 El nombre de la escuela es ficticio.

de ella, interrumpió su conversación y preguntó de qué hablaban. Isar explicó que realizaba un estudio acerca del racismo en las escuelas. "Yo no soy racista", dijo la estudiante, "pero este tipo me dijo prieta y ¡yo no soy prieta!"

Estos dos incidentes —el rechazo de una identidad negra (prieta) por parte de la joven escolar y el desconocimiento de que hubo esclavitud en su propia comunidad por parte de la trabajadora social— podrían parecer inconexos. Sin embargo, este artículo sostiene que el silenciamiento de la esclavitud y el distanciamiento de los puertorriqueños con respecto a la negritud constituyen, en efecto, manifestaciones interdependientes de la ideología del mestizaje en Afrolatinoamérica.

Estudiosos[2] de Latinoamérica y el Caribe han destacado que los discursos sobre mezcla racial con frecuencia excluyen a las personas negras, niegan el racismo e invalidan las denuncias contra el discrimen racial (Burdick 1992; Hale 1999; Helg 1995; Price 1999; Whitten & Torres 1998; Wright 1990). ¿Cómo puede existir el racismo cuando estamos tan mezclados? —preguntan los adeptos de este discurso—. Sin embargo, estudiosos de este tema han señalado, que el discurso celebratorio sobre la "mezcla de razas" coexiste y reproduce el racismo toda vez que privilegia el elemento blanco/europeo y sirve para distanciar la negritud a través del blanqueamiento. También han destacado que el mestizaje a menudo se utiliza para negar la existencia del racismo, argumentando que la diferencias de "razas" y el racismo son casi inexistentes en sociedades donde la mayoría de la población es mestiza (Betances, 1972; Hanchard, 1994; Sawyer, 2006; Telles, 2004; Wade, 1997). Este artículo contribuye a la crítica hecha por esta literatura argumentando que un ámbito de investigación importante, aunque poco explorado, para comprender la reproducción social del racismo contenido en los discursos de mestizaje en Afrolatinoamérica es la "evasión" o "domesticación" de la historia de la esclavitud. Específicamente, sostenemos que las ideologías nacionales del mestizaje en Latinoamérica, y particularmente en el Caribe hispano, son sustentadas por una política dominante de representación pública que silencia, trivializa y simplifica la historia de la esclavitud y sus efectos contemporáneos.

La esclavitud es un tema difícil y problemático para los proyectos de construcción nacional y sus correspondientes discursos sobre armonía social. Aunque los conceptos de esclavitud, "raza", modernidad, colonialismo, capitalismo y nacionalismo están vinculados

2 Aunque estamos usando lenguaje masculino, en todo el artículo nos referimos a ambos géneros, a menos que indiquemos lo contrario.

histórica y conceptualmente (Quijano en Santiago-Valles, 2003: 218), las narrativas dominantes sobre el pasado en las naciones occidentales frecuentemente silencian esas conexiones para legitimarse (Trouillot, 1995). Los discursos nacionales del mestizaje en Afrolatinoamérica no son una excepción. Por consiguiente, argumentamos que un mecanismo importante mediante el cual los discursos del mestizaje les niegan legitimidad a las experiencias del racismo y a la afirmación de las identidades negras es silenciando las conexiones históricas entre la esclavitud y las desigualdades raciales contemporáneas.

La esclavitud puede ser un tema peligroso para aquellos que pretenden silenciar esa relación y presentar la nación como armoniosa. Dependiendo de cómo se relate la historia de este período, la esclavitud puede desestabilizar las representaciones nacionalistas que exaltan el mestizaje, la llamada democracia racial y el blanqueamiento desde varios puntos de vista. En primer lugar, hablar sobre esclavitud es reconocer que un segmento de la población usó la noción de "raza" para explotar y deshumanizar a otro sector de la población durante más de 300 años en las Américas. Hubo mezcla racial durante este tiempo, pero mayormente por medios violentos como la violación, lo que ofrece pocos motivos para celebrar el mestizaje como señal de armonía. Por otra parte, la historia —no solo de los esclavizados sino también de las comunidades constituidas por personas negras libres durante el período de la esclavitud— cuestiona las interpretaciones que menosprecian el impacto de la herencia africana en Puerto Rico y en otros lugares. Por último, al tomar en cuenta el impacto socioeconómico del sistema esclavista en la sociedad contemporánea retamos los argumentos que explican la relación entre pobreza y negritud como el resultado de una falta de éxito individual, y no como producto de desigualdades histórico-estructurales heredadas del sistema esclavista. En fin, la historia de la esclavitud y sus repercusiones económicas e ideológicas de largo plazo explican las raíces históricas de identidades y desigualdades raciales contemporáneas que a menudo se niegan o se interpretan como "naturales". Al confrontar los efectos ideológicos de la esclavitud, se desmoronan las premisas nacionalistas del mestizaje celebrado, del blanqueamiento deseado y de la alegada democracia racial, revelando las tensiones, resquebrajamientos y disonancias de culturas nacionales que no son tan armoniosas, blanqueadas ni democráticas como sugieren los discursos del mestizaje.

Comprender cómo es que la esclavitud cuestiona los discursos armoniosos sobre la nación es particularmente significativo dentro del contexto del Caribe, una región que recibió casi la mitad de todos los africanos esclavizados que fueron importados a las Américas durante la trata esclavista. Estudiosos de varias generaciones han

reconocido la importancia histórica de la esclavitud y sus efectos ideológicos y económicos para comprender las dinámicas raciales, el racismo y el problemático desarrollo de los proyectos nacionales en distintas partes de esta región tan profundamente colonizada (Giovannetti, 2006; Hoetink, 1967; Klein, 1967; Mintz, 1989; Safa, 1987; Scarano, 1992; Tannenbaum, 1947; Williams, 1957).[3] En este trabajo, enfocamos la esclavitud desde un ángulo un poco distinto. Procuramos entender no cómo la historia de la esclavitud explica las jerarquías raciales contemporáneas en el Caribe y Afrolatinoamérica sino, más bien, cómo representaciones contemporáneas de la esclavitud reproducen las ideologías nacionales y jerarquías raciales heredadas (Goldberg, 2002).

Investigaciones recientes sobre "la puesta en escena de la historia" han seguido una línea de exploración similar al estudiar la construcción de narrativas históricas en la modernidad a través de exhibiciones en museos, lugares de importancia cultural, festividades conmemorativas, textos de historia y monumentos públicos contemporáneos (García-Canclini, 1989; Handler & Gable, 1997; Patullo, 1996; Price & Price, 1994; 2001; Sutton, s/f; Thomas, 1999; Trouillot, 1995). Este tipo de investigación es escasa en el Caribe hispano. Sin embargo, recientemente, el historiador puertorriqueño Jorge L. Giovannetti hizo un llamado conmovedor a historiadores y científicos sociales para que se comprometan con proyectos de educación pública acerca de la esclavitud (fuera de la torre de marfil) "que ayuden a descubrir y a desenmascarar el pasado racial de la región con el propósito explícito de construir un mejor futuro para todos" (Giovannetti, 2006: 30; Flores-Collazo & García-Muñiz, 2010).

Las escuelas y las prácticas escolares en Puerto Rico son terreno fértil para explorar las representaciones de la esclavitud promovidas por el Estado y las implicaciones que dichas representaciones tienen para la socialización temprana de nuestros niños y su internalización de la ideología del mestizaje y del blanqueamiento. El sociólogo Edward Telles sostiene que las escuelas podrían ser el ámbito más importante desde donde examinar cómo se producen las desigualdades raciales (Telles, 2004: 156; Lewis, 2006).[4] Según Ethan Johnson, esta relación entre desigualdad racial y educación se ha estudiado

3 La mayor parte de los países caribeños fueron colonias de las potencias europeas hasta la década de 1960.

4 La obra de Telles (2004) apunta a la sub-representación de maestros y estudiantes negros en la educación superior como uno de los indicadores más evidentes del discrimen racial en Brasil.

muy poco en el contexto latinoamericano (Johnson, 2007).[5] En su trabajo, Johnson investiga las maneras en que estudiantes negocian los discursos de identidad nacional y de blanqueamiento en Ecuador. Su estudio le presta particular atención al rechazo de los estudiantes a la identidad negra y al problema de la exclusión (esto es, la exclusión de la gente negra y sus aportaciones en la historia de Ecuador). Sin embargo, a diferencia del Ecuador, en lugares como el Caribe hispánico y Brasil, es necesario considerar no solo la exclusión sino también la inclusión de la negritud ya que las representaciones oficiales de la nación emplean prácticas y modos de representación que contemplan tanto la exclusión como la incorporación del elemento negro en sus discursos nacionales (Telles, 2004: 6). Por lo tanto, nuestra investigación explora la reproducción de las jerarquías raciales emplazadas en las ideologías nacionales de la mezcla racial mediante discursos y estrategias que silencian y simultáneamente incluyen la herencia africana.

Las lecciones escolares que se ofrecen sobre la esclavitud en la escuela elemental son campos idóneos para investigar estas dinámicas de inclusión y exclusión racial en Puerto Rico. Por una parte, la esclavitud no puede silenciarse totalmente del currículo en la escuela pública porque es la base de una de las "tres raíces" del nacionalismo cultural de la Isla. Sin embargo, el tema de la esclavitud con frecuencia evoca ansiedades subyacentes sobre la "raza" y el racismo en la vida cotidiana. Según demostramos, esas ansiedades evocadas por las lecciones sobre la esclavitud y las fisuras sociales que esta historia revela se canalizan rápidamente, mediante estrategias evasivas que procuran domesticar y conformar la realidad a las creencias hegemónicas "cómodas" de armonía y mezcla nacional. En Puerto Rico, estas creencias hegemónicas interpretan el mestizaje y la mezcla de los tres grupos fundacionales (los taínos, los españoles y los africanos) como indicios de la ausencia de racismo en la sociedad puertorriqueña. Estudiar las maneras en que la historia de la esclavitud se intenta amoldar a este discurso y la manera en que se representa en las escuelas nos permite examinar, entonces, cómo la esclavitud resulta problemática para esta narrativa de armonía nacional y cómo la gente y las instituciones tratan de evadir y contener el problemático tema de la raza, aunque nunca logren suprimirlo por completo.

---

5 Aunque son escasas las investigaciones sobre el racismo y la educación en Puerto Rico, algunas excepciones son Isabel Picó e Idsa Alegría (1989), Wilfredo Miranda (1993), Ada Verdejo-Carrión (1998) y Ángel Ortiz-García (2006). Tatiana Pérez-Rivera (2006) y Sandra Rodríguez-Cotto (2003) son artículos periodísticos pertinentes.

Nuestra investigación se enfoca en el tercer grado porque, según las guías curriculares que aplican en el sistema escolar público en toda la Isla, es en este nivel que los niños aprenden por primera vez la historia oficial acerca de la colonización, la esclavitud y la herencia africana de Puerto Rico. Nuestra metodología consistió en el análisis del discurso de los libros de texto de estudios sociales, entre ellos *Somos Puerto Rico: El país, la patria* (2002), que era el libro de texto oficial aprobado por el Departamento de Educación de Puerto Rico cuando realizamos nuestra investigación y el que se usaba en las clases de estudios sociales de tercer grado en todas las escuelas públicas de Puerto Rico. También examinamos el texto *Puerto Rico es nuestro país* (Vizcarrondo, 1992), que fue el texto oficial hasta 2002 y que algunos maestros todavía usan para preparar sus lecciones.[6] También llevamos a cabo observación partícipe en los salones durante las clases de estudios sociales y entrevistamos a las maestras acerca de sus lecciones y prácticas pedagógicas. Las maestras que participaron en nuestro estudio fueron colaboradoras activas en la construcción de nuestro diseño metodológico, en la medida en que sugirieron ejercicios, diseñaron dinámicas de clase y coordinaron actividades extracurriculares con nuestro proyecto en mente.

Esta investigación forma parte de un proyecto etnográfico mayor que aspira a documentar el racismo y la xenofobia en el nivel de escuela elemental para proponer estrategias educacionales que aborden estos problemas. A estos fines, algunas de las preguntas que nos hacemos en este artículo son: ¿Cómo se construye la esclavitud en la unidad curricular sobre la herencia africana? ¿Cómo los maestros enseñan la historia de la esclavitud a los niños? ¿Cómo interpretan los niños esta información histórica? ¿Y en qué medida las lecciones que aprenden acerca de la esclavitud, contribuyen o no a mitigar el problema del racismo en las escuelas?

LOS DISCURSOS DOMINANTES DE LA MEZCLA Y EL BLANQUEAMIENTO

Los discursos educativos promovidos por el estado reproducen y con frecuencia justifican las ideas dominantes sobre las relaciones sociales y las diferencias de poder dentro de una sociedad dada (Bourdieu & Passeron, 2000). Por ende, es necesario entender el lugar que ocupa

6 Los libros de texto oficiales son escogidos por el Departamento de Educación con el asesoramiento de un grupo de maestros escogidos que leen y analizan varios libros y presentan sus recomendaciones al Secretario de Educación. Una maestra de la Escuela Elemental Luisa Rodríguez afirmó que ella prefería el libro de texto anterior porque contenía más ilustraciones que la versión de 2002.

la escuela estudiada en el contexto de Puerto Rico y cómo esta se inserta en los discursos dominantes sobre la "raza" en la isla.

La cultura puertorriqueña y el pueblo puertorriqueño con frecuencia son representados como el producto de la mezcla entre los indígenas taínos, los españoles y los africanos. Esta mezcla, sin embargo, implica blanqueamiento, o la noción de que los puertorriqueños se han blanqueado y "evolucionado", diluyendo la mayor parte de su "sangre" africana en la raigambre hispánica (para otros análisis del blanqueamiento, ver Burdick, 1992; de la Fuente, 2001; Guerra, 1998; Skidmore, 1974; Stephan, 1991; Stutzman, 1981; Wade, 1997). Históricamente, las ideologías del blanqueamiento han sido empleadas por las elites coloniales y nacionales para promover la migración de europeos con el fin de blanquear la población (como sucedió en Puerto Rico a principios del siglo XIX). Estas ideas surgieron de un paradigma colonial que construía a Europa (y la blancura) en el referente hegemónico cultural y racial de las "naciones civilizadas" y construía a África, las Américas y el Oriente como zonas que debían ser domesticadas y civilizadas.[7]

A un nivel personal y más contemporáneo, el blanqueamiento se relaciona con estrategias individuales tales como la de casarse con individuos de tez más clara para ganar estatus social y supuestamente diluir, mediante la mezcla, la "sangre africana" de la siguiente generación. Investigaciones sobre la raza y el racismo en Puerto Rico ponen de manifiesto el rechazo hacia la negritud que informa estas y otras prácticas de blanqueamiento cotidianas, documentando la asociación de lo negro en la Isla con lo inferior, feo, sucio, no inteligente, atrasado, con una hipersexualidad primitiva (particularmente en el caso de las mujeres negras), y su identificación con el desorden, la superstición, la servidumbre , el peligro y el crimen (Alegría & Ríos, 2005; Cardona, 1997; Díaz Quiñones, 1985; Findlay, 1999; Franco & Ortiz, 2004; Giusti Cordero, 1996; Godreau, 2002a; 2002b; 2003; Guerra, 1998; Rivera, 2003; Rivero, 2005; Santiago-Valles, 1995; Santos-Febres, 1993; Torres, 1998; Zenón-Cruz, 1975). El uso de una nomenclatura racial compleja y ambigua, similar a la documentada en otros países caribeños y latinoamericanos, también refleja los esfuerzos personales de los puertorriqueños por distanciarse de la negritud, negociando diversos grados de blancura con términos como "trigueño", "indio" o utilizando eufemismos como "de color" (Duany, 2002; Godreau, 2000; Vargas-Ramos, 2005).

---

7 Este paradigma eurocéntrico no sólo permeó a las autoridades coloniales, sino que también fue incorporado y modificado por las élites intelectuales y nacionales de Puerto Rico (Ferrao, 1993; Guerra, 1998) y de otras partes de Latinoamérica.

En Puerto Rico, las representaciones dominantes de las tres "raíces" sirven para reforzar la ideología de blanqueamiento simplificando los legados de cada grupo cultural y ubicándolos en una jerarquía social. En este modelo cultural/racial, el legado hispánico tiene prioridad, en la medida en que el gobierno y los discursos culturales dominantes construyen características tales como el idioma español, el catolicismo y las tradiciones culturales hispánicas como valores puertorriqueños centrales. La influencia indígena tiene el segundo lugar, pues aunque los indígenas fueron prácticamente exterminados por los colonizadores españoles, los taínos con frecuencia se idealizan como nobles guerreros cuyos espíritus velan por los recursos naturales de la Isla (Haslip-Viera, 1999). La herencia africana, llamada comúnmente la "tercera raíz", viene en último lugar y es relegada al ámbito de la música, el ritmo, el misticismo y el erotismo.[8]

Cuando las representaciones de esta "tercera raíz" y herencia africana se celebran, toman la forma de festivales, carnavales, arte popular o kioscos auspiciados por el estado en los que se presentan o venden comida, instrumentos musicales, máscaras y otros objetos que se asocian con la cultura negra. Estos productos culturales sancionados de la negritud con frecuencia se asocian a comunidades negras supuestamente aisladas y cuyas costumbres se dice han "sobrevivido" la modernidad y su consecuencia: el blanqueamiento. En otros escritos he comentado como en Puerto Rico, esta maniobra de blanqueamiento opera localizando la negritud solo en ciertas comunidades o pueblos costeros (por ejemplo, el pueblo de Loíza o la comunidad de San Antón en Ponce), identificando así al resto de Puerto Rico como no negro (Godreau, 2002a).

---

8 Un indicador de esta jerarquía racial en las representaciones oficiales de la nación es que, aunque desde la década de 1970 se han establecido más de una docena de museos que exhiben las tradiciones españolas e indígenas a través de la Isla (Duany, 2002: 49), no fue hasta fines de los noventa que el Instituto de Cultura Puertorriqueña inauguró el Museo de Nuestra Raíz Africana y sus exposiciones sobre la esclavitud y la cultura afropuertorriqueña en el Viejo San Juan. Además, la esclavitud y el legado africano están completamente silenciados o son meramente mencionados como nota al calce en otros lugares históricos de la Isla (Giovanetti, 2006; Godreau, 1999). En el museo del Castillo Serrallés en Ponce, por ejemplo, los escolares aprenden sobre el imperio del ron de la familia Serrallés (dueños del emporio del Ron Don Q), su hacienda azucarera y su estilo de vida cosmopolita europeo. Sin embargo, ni el documental fílmico ni las exposiciones del museo mencionan la esclavitud ni muestran a trabajadores negros. El silencio es llamativo, considerando el papel crucial que desempeñó la esclavitud en el desarrollo de la industria azucarera ponceña y que Ponce se encontraba entre los tres distritos azucareros más importantes a fines del siglo XIX (Scarano, 1992). El museo también borró la negritud convirtiendo lo que solían ser las habitaciones de la servidumbre (ocupadas por aproximadamente siete mujeres y hombres negros o mulatos) en la oficina y la tienda del museo.

Cayey, el pueblo en donde se desarrolla nuestra investigación, es una de esas zonas catalogadas como "no negra" en el discurso dominante y, en consecuencia, como "típica" dentro de la geografía racial de Puerto Rico. Cayey es un pueblo semi-rural de aproximadamente 47.000 personas localizado en las montañas del interior de Puerto Rico, a unas 30 millas de la capital, San Juan. El discurso dominante del gobierno en Puerto Rico, con frecuencia asocia a pueblos como Cayey con la imagen del jíbaro, el campesino de tez clara de las alturas, promovido como símbolo de la autenticidad nacional y de la blancura. Esta visión blanqueada del interior de la Isla oculta la realidad de una población que nunca se desarrolló independientemente de las influencias africanas sino que, por el contrario, integró influencias culturales y biológicas africanas desde el período inicial de la colonización española en el proceso de hacerse puertorriqueña (Kinsbruner, 1996; Mintz, 1989). De hecho, puertorriqueños clasificados como "negros libres" y "mulatos" componían alrededor del 40% de la población total de la isla a todo lo largo del siglo XIX (Figueroa, 2005: 50).

La mayor parte de esta vasta población de negros y mulatos era libre, no esclava. De hecho, la población esclava de Puerto Rico nunca sobrepasó el 12%. Interpretaciones tradicionales aluden a lo relativamente pequeño de la población esclava como evidencia del rol menor de la esclavitud en el desarrollo económico de Puerto Rico y la condición "no negra" de la Isla. Sin embargo, investigadores revisionistas han comenzado a cuestionar esta visión reduccionista de la esclavitud, señalando el papel clave desempeñado por los distritos productores de azúcar que desarrollaron grandes complejos azucareros similares a los encontrados en las colonias esclavistas del Caribe francófono) y anglófono. La población esclava de Cayey no se compara con la de estos grandes distritos, pero aun así estaba entre los primeros 15 municipios esclavistas de Puerto Rico en 1828 y en 1865 (Figueroa 2005:54). El historiador Fernando Picó, por ejemplo, señala la preponderancia y estabilidad de la población esclava de Cayey, reportada en 19,6% en 1812 y 21% en 1821, cifras muy llamativas si se comparan con el 12% de la Isla en su totalidad (Picó, 2007: 37). Estas comunidades de personas negras esclavizadas y libres se establecieron en Cayey por muchas décadas y formaron familias a través de uniones informales y matrimonios con otras personas esclavizadas y con libertos (Picó, 2007).

Aunque fuentes eruditas señalan la importancia de estas comunidades negras en Puerto Rico y en Cayey —tanto libres como esclavas—, la herencia africana se borra estratégicamente de la memoria social de Puerto Rico. En el censo de 2000, por ejemplo, solo 8% de

la población general se identificó a sí misma como negra, mientras que 80% se identificó a sí misma como "blanca". Los resultados son todavía más sorprendentes en Cayey, donde solo 3,9% de los residentes se identificó a sí mismo como "negro", mientras que una mayoría abrumadora de 88,2% se identificó a sí misma como "blanca" (U.S. Department of Commerce, 2000). Cuestionar estas ideologías de blanqueamiento se hace problemático en el contexto de la ambigua posición de Puerto Rico como territorio no incorporado de Estados Unidos.[9] Algunos intelectuales han sostenido, por ejemplo, que "poner el acento en las fisuras raciales en la formación nacional puertorriqueña... a la larga es en beneficio tan solo del colonialismo norteamericano" (Carrión, 1993: 11). En este contexto neocolonial, Estados Unidos se construye como un "Otro", un contraste contra el cual muchos puertorriqueños vehementemente defienden un sentido de homogeneidad étnica e identidad nacional distinta (Dávila, 1997; Duany, 2002; Morris, 1995). Así, se marca una distinción entre un "Puerto Rico" mestizo, supuestamente armonioso, y un Estados Unidos profundamente segregado y racista (Rivero, 2005).

Afrontar la historia de la esclavitud en Puerto Rico puede amenazar y trastocar esta narrativa nacional de homogeneidad y armonía, promoviendo la discusión de temas difíciles como el racismo, el discrimen y la resistencia de la gente negra. No obstante, las escuelas públicas no pueden sencillamente eliminar la esclavitud del currículo. Como lugares de reproducción cultural de los discursos dominantes del mestizaje, las escuelas públicas están obligadas a mencionar la historia de los africanos y de la gente negra —mediante una combinación de estrategias de inclusión y exclusión— que sean congruentes con los discursos dominantes del mestizaje. El reto para el sistema de educación, entonces, es cómo ubicar esta realidad de desigualdad racial y cisma social en una narrativa de unidad nacional, mezcla armoniosa y democracia racial.

Pensamos que la respuesta a este reto está implícita en las prácticas institucionales que procuran contener el tema de la esclavitud silenciando, trivializando y simplificando sus repercusiones históricas. Cada una de estas maniobras será discutida con detalle en las siguientes secciones, pero las definimos brevemente de la siguiente manera: Al hablar de *maniobras de silencio* nos referimos a estrategias que conllevan la eliminación y la ausencia general de información acerca de

9 Puerto Rico fue colonia de España desde 1492 hasta 1898, cuando España cedió la isla a Estados Unidos como resultado de la Guerra Hispanoamericana. Los puertorriqueños han sido ciudadanos de Estados Unidos desde 1917, pero con derechos limitados.

la esclavitud. Estas maniobras tienen el efecto de construir la historia y cultura de las personas negras como si fuesen personas foráneas y claramente distinguibles de lo que se considera puertorriqueño. En la sección siguiente proveemos ejemplos de esta y otras maniobras. Por *maniobras de trivialización* queremos decir discursos que minimizan la resistencia negra a la esclavitud y la dimensión sistémica y global del racismo durante la esclavitud. Estas maniobras representan la esclavitud como un fenómeno local y a la gente negra como las víctimas pasivas de la buena o mala voluntad de gestores blancos. Por *maniobras de simplificación* entendemos discursos que reducen, esencializan y equiparan la negritud con la esclavitud y con un conjunto de rasgos rígidamente definidos que se perciben como poco atractivos, primitivos y excesivamente folclóricos. Las maniobras de simplificación construyen la negritud como una categoría racial pura y del pasado, equivalente a la condición de la esclavitud, ubicándola así fuera del ámbito del Puerto Rico "moderno y mestizo" de hoy. En este artículo, sostenemos que estas maniobras tienen el efecto combinado de alejar la negritud de la identidad puertorriqueña y de silenciar el racismo a la vez que respaldan el mestizaje y el blanqueamiento como valores sociales. Como resultado, sirven para domesticar y limitar las lecciones escolares sobre la esclavitud, preservando y reproduciendo (aunque de manera inestable) los ideales de armonía racial y homogeneidad nacional contenidos en la ideología del mestizaje.

En las siguientes secciones, exploramos cada maniobra por separado. Sin embargo, nuestra teorización da por sentado que estas maniobras son interdependientes y que se apoyan unas a las otras. Por consiguiente, las representaciones que trivializan el impacto de la esclavitud trabajan en conjunto con los silencios que existen en los currículos, mientras que las representaciones que simplifican este período histórico con frecuencia son posibles debido a interpretaciones que trivializan la capacidad de la gente negra para actuar y viceversa. Discutir cada estrategia por separado, sin embargo, nos permite ilustrar y resumir mejor los distintos tipos de efectos (y retos) que estas provocan cuando la gente las emplea en una misma situación. Por último, debemos señalar que estas tres estrategias predominaban en los libros de texto adoptados por el gobierno pero solo aparecen intermitentemente en las prácticas escolares y en el discurso de las maestras. Por ende, las teorizamos como estrategias de representación que no son completamente estables o hegemónicas. Más bien, sostenemos que operan como mecanismos normalizadores de domesticación, producidos por el Estado (un estado neocolonial en el caso de Puerto Rico) y sus instituciones escolares con el fin de atenuar los

efectos desestabilizadores que sin duda tiene el tema de la esclavitud en las ideologías nacionales de mestizaje y democracia racial.[10]

MANIOBRAS DE SILENCIO

Como sugirió el escritor y pensador social Teun Van Dijk, el análisis de discurso puede ofrecer una herramienta útil para entender el racismo. Él promueve un enfoque metodológico que examina varios tipos de textos y formas de hablar para hacer inferencias sobre la cognición social que los miembros de las elites hacen acerca de los grupos "minoritarios" (Van Dijk, 1993: 94). No obstante, la atención minuciosa a la estructura del texto y de la conversación que supone el análisis de discurso propuesto por Van Dijk puede suponer que aquello de lo que no se habla o escribe tiene poca importancia en la vida social (Sheriff, 2000). Sin embargo, el silencio, es un elemento clave del discurso, particularmente para el tema de la raza y el racismo. El silencio puede estudiarse como consecuencia y como índice de una distribución desigual del poder y del conocimiento en una sociedad (Trouillot, 1995). De hecho, Trouillot sostiene que la historia puede entenderse como un "conglomerado de silencios" que nos pueden decir, no solo lo que es valorado en la historia por los grupos dominantes que producen y autentican esas narrativas históricas, sino también cómo lo que no se dice en la historia sirve para legitimar esas mismas diferencias de poder en el presente (Trouillot, 1995: 27).

Los silencios curriculares que discutimos en esta sección sirven para legitimar la idea de que la esclavitud y la herencia africana desempeñaron un papel secundario en el desarrollo de Puerto Rico y que ser "negro", por ende, no es representativo de la identidad puertorriqueña. Estas ideas pueden trazarse a obras clásicas de los ideólogos nacionales de Puerto Rico y de otras partes de Latinoamérica quienes sostenían que, distinto a las colonias protestantes inglesas en las Américas, la esclavitud fue más leve, menos importante y más "benévola" en las colonias españolas, lo que dio paso a relaciones raciales más tolerantes y a la mezcla interracial: es decir, al blanqueamiento (Freyre,

---

10 Empleamos el término *maniobra* basándonos en la teorización del concepto que hace Antonio Gramsci. Él definió la *guerra de maniobra* como una estrategia más bien inestable relativa a la esfera política (Gramsci, 1971: 233). De manera similar, nuestro empleo del término *maniobra* espera comunicar este sentido de maleabilidad e inestabilidad cuando se refiere a discursos en los libros de texto que silencian, trivializan y simplifican la herencia africana. Más que estrategias de representación que producen efectos permanentes, las maniobras son formas de representación que los maestros emplean en momentos específicos para sostener afirmaciones particulares y que usan en combinación con otras estrategias pedagógicas que pueden subvertir o complicar una posición inicial.

1975; Tannenbaum, 1947; para el mismo argumento en Puerto Rico, ver Barbosa, 1937; Blanco, 1942; Díaz-Soler, 1981). Generaciones recientes de historiadores en Puerto Rico y en otras partes han rebatido con éxito esta historiografía, revelando así la falacia de la esclavitud benigna en Iberoamérica (Baralt, 1981; Figueroa, 2005; González & Vega, 1990; Helg, 1995; Knight, 1970; Martínez-Allier, 1989; Scarano, 1992; Scott, 1985).

Los textos contemporáneos en las escuelas elementales públicas de Puerto Rico no contienen referencias explícitas a la esclavitud como institución benévola. Sin embargo, la idea de que la esclavitud no fue importante o no tuvo consecuencias se trasmite mediante silencios y omisiones claves. Por ejemplo, tanto en el texto que se emplea actualmente como en el anterior, la unidad sobre la formación de la nación puertorriqueña dedica un capítulo a cada una de sus tres "raíces heredadas". Sin embargo, el capítulo acerca de la herencia africana en Puerto Rico es más corto que el de las otras dos "raíces" (taínos y españoles) en los textos de estudios sociales empleados.[11]

Otro elemento estructural que margina el tema en el libro de texto más reciente es que la información acerca de la esclavitud o la herencia africana de Puerto Rico solo puede encontrarse tras cubrir casi la mitad del libro. La esclavitud, de hecho, no se discute en ninguna de las unidades previas a esta unidad del texto, sino que se menciona brevemente en un párrafo que habla de las grandes hazañas de hombres y mujeres ilustres, tales como los abolicionistas (*La Biblioteca*, 2002: 6). La esclavitud tampoco se discute en la unidad previa titulada "Somos niñas y niños puertorriqueños y caribeños", una ausencia significativa considerando que el impacto de la esclavitud ha sido un criterio clave empleado por los caribeñistas al definir la región como unidad de análisis sociológico (Mintz, 1971). Por el contrario, esta unidad sobre el Caribe se refiere a elementos comunes tales como la ubicación geográfica, la fauna, flora y tradiciones culturales comunes, tales como el predominio de los tambores en géneros musicales específicos, alimentos y fiestas comunes. Un ejemplo es una referencia al carnaval y a las *"creencias y supersticiones* que nos llegan de la fuerte presencia étnica africana que pobló la región" (*La Biblioteca*, 2002: 91, énfasis añadido). La única ocasión en que aparece la palabra *esclavitud* en esta unidad sobre el Caribe es en referencia al Caribe no hispánico. Este Caribe se representa, por otra parte, como racialmente

11 El texto anterior, *Puerto Rico es nuestro país* (Vizcarrondo, 1992) dedica 19 páginas a los taínos, 26 páginas a los españoles y 10 a los africanos, en ese orden. El texto de estudios sociales más reciente, *Somos Puerto Rico* (La Biblioteca 2002) dedica 16 páginas a los taínos, 12 páginas a los españoles y 12 páginas a los africanos.

distinto a Puerto Rico. Haití, Aruba, Curazao y Bonaire, por ejemplo, se mencionan recomendándoles a los estudiantes que "no debemos rechazar a nadie porque tenga el color de la piel diferente al *nuestro*" (La Biblioteca, 2002: 93, énfasis añadido). Implícito en este llamado a la tolerancia intercaribeña hay un mensaje de que el color al que llaman "nuestro" no es negro.

Los silencios que rodean la negritud y el impacto de la esclavitud en Puerto Rico se extienden más allá de los textos escolares al mundo de los libros de historia general, los libros infantiles y los materiales educativos complementarios (folletos, cuadernos, libros de colorear educativos, ilustraciones, etcétera). Los maestros en la Escuela Elemental Luisa Rodríguez, por ejemplo, se quejaban de que les daba trabajo encontrar ilustraciones o materiales escolares adicionales sobre este tema para complementar sus lecciones. En efecto, encontramos que ninguna de las tiendas principales de efectos escolares ni farmacias que vendía materiales escolares en Cayey tenía folletos sobre la esclavitud o sobre la herencia africana de Puerto Rico. Sin embargo, encontramos información sobre los taínos en seis de las nueve tiendas visitadas en Cayey.[12] Procesos de silenciamiento similares ocurren con los monumentos nacionales, las obras de teatro escolares, los lugares turísticos y otros lugares que reciben excursiones, los cuales tienen poca, si alguna información acerca del pasado esclavo.

La formación de maestros(as), aunque fuera del alcance de este artículo, es otra área en dónde podemos investigar cómo se da el silenciamiento de la historia de la esclavitud. El Departamento de Educación de Puerto Rico oficialmente reconoció la falta de formación adecuada disponible para los maestros acerca de la herencia africana de Puerto Rico cuando auspició una serie de talleres en 2000, 2002 y 2003 para atender esta necesidad (Rivera Marrero, 2002). El coordinador del programa afirmó que el taller era necesario porque muchos maestros no sabían suficiente sobre la influencia de África en la sociedad puertorriqueña para enseñarla.

Ninguna de las maestras de tercer grado en la Escuela Elemental Luisa Rodríguez pudo asistir a estos talleres. De hecho, cuando nos acercamos para este proyecto nos confesaron que, en sus 14 años de trabajar en la escuela, nunca habían enseñado la unidad sobre la

12 Vale la pena señalar que, aunque encontramos algunos materiales educativos sobre la esclavitud en tiendas similares en San Juan, la ciudad capital, no encontramos materiales complementarios sobre la herencia española de Puerto Rico en San Juan ni en ninguna otra tienda de efectos escolares. La herencia europea, en este sentido, se constituye la "norma" ante las otras dos raíces más "étnicas" para las cuales se han producido folletos, manuales o libros de colorear educativos.

herencia africana a sus estudiantes. La forma más llamativa de silenciamiento que encontramos fue, por ende, no el tratamiento marginal del tema que se hace en los textos, sino más bien el hecho de que la unidad no se enseñaba en lo absoluto. Las maestras explicaron que la razón por la cual nunca cubrían el material era porque no les alcanzaba el tiempo para llegar a la unidad de la herencia africana, que comienza casi a mitad del libro. No obstante, después de reunirnos con las maestras en tres ocasiones para expresar nuestro interés en investigar esta comunidad escolar y de colaborar con ellas, las tres maestras de tercero decidieron unánimemente saltar algunas de las secciones iniciales del texto para llegar a la unidad en cuestión: "La Tercera Raíz Heredada: La Africana" [13]

ROMPIENDO EL SILENCIO: LAS OPINIONES DE LOS NIÑOS DE TERCER GRADO SOBRE LA "RAZA NEGRA"

A pesar de los silencios estructurales antes mencionados presentes en el libro de texto y en la formación de los maestros, las maestras de tercer grado se esmeraron por complementar su primera enseñanza de esta unidad con poemas, obras teatrales y ejercicios en el salón que obtuvieron de fuentes tales como la unión local de maestros (federación de maestros). Según demostramos, estos esfuerzos individuales sirvieron para subvertir algunas de las omisiones mencionadas en los libros de textos del gobierno.

Una de las maestras de nuestro estudio, a quien llamaremos Marta, invirtió tiempo considerable de su clase hablándole a sus estudiantes de tercer grado acerca del tráfico de personas esclavizadas (sobre el trabajo que hacían, cómo fueron traídas de África, etc.), compensando así el tratamiento subordinado del tema en el texto. Menos páginas,

---

13 Cuando nuestro equipo de investigadoras se acercó inicialmente a la escuela para hablar sobre este proyecto de investigación, algunos de los maestros sugirieron que visitáramos otra escuela. El director de la escuela también expresó su preocupación de que los maestros se sintieran que estaban siendo evaluados por nosotras. Sin embargo, unos meses después, ese director se fue de la escuela y los maestros asumieron un mayor grado de autonomía con respecto a los asuntos escolares. Una de las maestras de tercer grado, a quien llamaremos Marta, era líder del grupo y estaba particularmente deseosa de colaborar con nosotras. Había completado una Maestría y llevado a cabo una investigación en un ambiente escolar. Su esposo, afirmó, se identificaba como negro y también tenía mucho interés en el proyecto. Otra maestra, que tenía una hermana negra y un esposo español, reconoció el impacto de la "raza" en la dinámica de su familia y apoyó el proyecto. Un tercer factor que puede haber influido en la decisión de las maestras de participar fue nuestra disponibilidad a colaborar con ellas en las actividades escolares, en particular en la celebración de la "Semana de la Puertorriqueñidad", proveyendo recursos e invitando a profesores que eran músicos y expertos en teatro y danza a participar en la celebración.

en este caso, no significó menos tiempo de clase para la unidad. Las vívidas historias narradas por la maestra también complementaron algunas de las ilustraciones del libro sobre el uso del látigo, los grilletes y las marcas candentes del carimbo, llevando a los estudiantes a gritar y a estremecerse en sus pupitres. En el contexto de esta unidad, Marta mencionó algunas de las características culturales y físicas de los africanos esclavizados en términos positivos, señalando, por ejemplo, que tener la piel oscura nos protege del sol y que la gente de piel oscura con frecuencia parece más joven.

Con nuestro proyecto en mente, Marta también les pidió a sus estudiantes que hicieran un dibujo y que escribieran un párrafo sobre lo que pensaban acerca de la raza negra. Marta, una mujer de piel clara, ojos azules y pelo pintado de rubio, les preguntó a sus estudiantes "¿Qué opinas de la raza negra? ¿Cómo reaccionarías si hoy llegara un estudiante negro al salón? ¿Cómo tratarías al estudiante?" Los alumnos dieron varias respuestas —14 en total— en contestación a su pregunta. La mayoría (13) afirmó que trataría bien a los negros: "Si tuviera un amigo negro, no lo molestaría", escribió uno de los niños. "Sé que no debo rechazar a los negros porque han sufrido mucho. Tampoco debo insultarlos porque eso hace que la gente se sienta mal", escribió una de las niñas.

El ejercicio permitió que los estudiantes expresaran sus pensamientos de forma escrita sin tener que referirse al libro de texto. La asignación, sin embargo, reprodujo algunos de los aspectos dominantes sobre la identidad racial puertorriqueña que se encuentran en el libro, a saber, la noción de que los puertorriqueños no son "negros". La pregunta de Marta, "¿Cómo tratarías a un estudiante negro que llegara al salón?" parecía sugerir que no había allí niños que pudieran identificarse como negros en el salón. Tal y como el libro de texto estableció que la gente de Haití y del Caribe anglófono tienen un color "diferente al nuestro" (es decir, no negro), Marta también consideraba a los estudiantes de su salón como no negros. Según ella, sus estudiantes eran blancos, o trigueños. Este término (trigueño) se emplea a veces como eufemismo para negro, pero Marta, como otros puertorriqueños, también usaba trigueño para indicar que el color de una persona es más claro que negro (Godreau, 2000). Según los criterios de Marta, una persona es negra solo si tiene piel muy oscura en combinación con ciertas características fenotípicas (nariz y labios anchos, pelo rizo, etc.), un perfil que en Puerto Rico se construye como el de una persona "verdaderamente negra" (Vargas-Ramos, 2005).

Los estudiantes de tercer grado de Marta también compartían esta premisa pues, aunque sus respuestas variaban, todos los estudiantes, excepto uno, establecieron una línea clara entre un hipotético

alumno o grupo de personas negras (es decir, los negros) y un "yo" o "nosotros" no negro. Por ejemplo, una de las niñas escribió: "Yo los trataría bien, porque *ellos* son como *nosotros"*. Otros establecieron una correlación directa entre ser negro y ser esclavo o africano: "Yo trataría a los africanos bien", afirmó un estudiante. "Los africanos viven en África. *"Ellos* también *nos* ayudan", escribió otra alumna. La única niña que no estableció este tipo de distinción estricta, se identificó a sí misma como "trigueñita". Este diminutivo *-ita* se emplea con frecuencia en la isla para suavizar el impacto de esta identidad cuando se considera negativa. "Yo tengo una amiga negrita", escribió. "Se llama Cristina, yo no la trato mal, yo la quiero de verdad. También yo tengo una prima muy trigueña. Yo también soy trigueñita de verdad, *como quiera* mi familia me quiere. Ellos nunca me rechazarían" (énfasis añadido). Su uso de la palabra "como quiera" sugiere que ella considera que ser trigueñita es una característica que usualmente se rechaza, aunque esto no suceda en su caso.

Una segunda idea implícita en los escritos de muchos de estos estudiantes es la concepción de que la violencia y el rechazo hacia la gente negra solo sucedieron durante la esclavitud. Por lo tanto, cuando la maestra les pidió a sus estudiantes que comentaran sobre el caso hipotético de un nuevo estudiante negro en su clase (que podría ser rechazado debido a su color), nueve de 14 estudiantes escribieron que no rechazarían al estudiante y abundaron en sus respuestas escribiendo acerca de los abusos de los españoles con las personas esclavizadas. "Los negros sufrieron más que los indios, pero lo españoles fueron los peores porque los negros tenían que tener su libertad", escribió una de las alumnas. "Ellos no vinieron libremente. Si se escapaban, eran maltratados y les daban latigazos", afirmó uno de los niños. "Yo diría que eran felices hasta que llegaron los españoles. Y lo menos que me gustó fue que los españoles les dieron con el látigo", afirmó una estudiante. Así, los niños equiparaban la experiencia de la violencia racial con el sufrimiento de las personas esclavizadas, conectando la asignación con lo que habían aprendido antes en la unidad acerca de la herencia africana. Todas sus referencias al racismo se ubicaban, entonces, en el pasado. De hecho, aunque todos los alumnos expresaron que no rechazarían a una niña o niño negro debido a su color, ninguno dio otros ejemplos de discrimen racial en el Puerto Rico contemporáneo.

Una tercera idea presente en los párrafos de estos niños fue que, debido al mestizaje, uno no debía rechazar a una persona negra. Como dijo un niño sobre "la raza negra", "Es un humano como nosotros. No la rechazaría porque nosotros tenemos la raza, india, española y africana". Otra niña escribió, "Yo sé que yo no puedo decir que el indio, el español y negro no me gustan porque yo sé que yo tengo algo de esas

tres razas". Seis estudiantes indicaron ser una mezcla de las tres razas, afirmando, por ejemplo, que "Los negros son nuestra tercera raza, nosotros, aunque tengamos piel como español o indio, pero tenemos cosas de negros". Cinco mencionaron que tenían parientes, amigos o vecinos negros y dos dijeron que querrían casarse con alguien negro o tener un bebé negro. Este reconocimiento de la mezcla, sin embargo, no era suficiente para reclamar la negrura como parte del "nosotros". En términos generales, los niños representaron la negrura como algo diferente de "nosotros" y el racismo como algo que solo sucedió durante la esclavitud. El mestizaje, en ese sentido, apareció en las narrativas de estos niños como un discurso "educado"; un principio de dos caras que representaba la fraternidad racial por un lado y la no negritud del otro. Además, la esclavitud, aunque no fuese un tema explícito de la asignación, prevaleció en muchas de las narrativas de estos niños como mecanismo que trasladaba la negritud y el racismo al pasado. Como resultado, aunque el ejercicio de clase rompió el silencio de la esclavitud, no obstante, reforzó los discursos nacionales de armonía racial y homogeneidad al representar la negritud y el racismo como elementos extraños a la sociedad puertorriqueña contemporánea.

Este desplazamiento de la negritud y del racismo al "pasado de la esclavitud" o a "algún otro lado" no debe confundirse con los efectos de silenciamiento discutidos anteriormente, presentes en el libro de texto. Los efectos discutidos anteriormente son producto del tratamiento marginal que se hace de la esclavitud en el libro de texto. La dinámica de la clase no silenció el tema de la esclavitud (como lo hace la unidad sobre el Caribe en el libro de texto) y la maestra no evadió ni le dedicó menos tiempo a esta unidad como lo hace el libro. Sin embargo, estos dos tipos de efectos (el silenciamiento de la esclavitud y el desplazamiento del discrimen racial al pasado) no están desvinculados uno de otro. En última instancia, ambos efectos terminan por silenciar el racismo como tema pertinente para la sociedad puertorriqueña contemporánea.

"ME DICEN CHULETA QUEMÁ"

A pesar de que los ensayos escritos en clase parecían reproducir fácilmente los discursos dominantes de armonía racial, las premisas contradictorias del discurso tripartito de mestizaje, distanciamiento racial y silenciamiento del racismo surgieron varios días después en el salón de clase de Marta. Esto ocurrió cuando se hizo evidente que algunos de los estudiantes habían sido identificados como "negros" y habían sido rechazados por condiscípulos o por miembros de su familia. Ese día Marta les pidió que se pusieran de pie y leyeran sus ensayos en voz alta a la clase. Colocó los pupitres en un círculo, creando así una atmósfera más íntima. Los alumnos se turnaron para pararse

en medio del círculo a leer sus párrafos. Con una confianza y comodidad sorprendentes, Marta indagaba y pedía a sus estudiantes que elaboraran: "Dices que tratarías bien a este estudiante negro. ¿Crees que en la escuela todos tratan así a los niños negros? ¿Crees que en esta escuela hay niños o niñas negros? ¿Los molestan en la escuela debido a su color?" A algunos alumnos se les hizo difícil contestar. Un niño, a quien la primera autora identificó como "negro", no terminó la asignación y se quedó allí mirando el piso de cemento en silencio, incapaz de responder hasta que finalmente le permitieron que volviera a su asiento. La maestra estaba sorprendida, pues por lo general el niño era muy diligente. Otros se turnaron leyendo y respondiendo a las preguntas de Marta: "Tú dices que te gustaría tener un bebé negro. ¿Eso quiere decir que te casarías con una mujer negra? Recuerda que tendrás que besarla y abrazarla." "¡Fo!", exclamaron dos niños. Poco a poco, uno de ellos comenzó a abrirse. "Bueno, misi, me gustan las trigueñas o las blancas, las negras, no." Un chico sentado frente a él le dijo, molestándolo, "Yo sé quién es tu novia, es Daisha". El otro respondió molesto, "¡No es Daisha! Es Daniela y *¡ella* es blanca!".

Otros estudiantes continuaron: "Misi, misi, mi mamá es blanca y yo salí a ella", dijo una niñita. "Misi, mi abuelo siempre me dice prieto, ¡y a mí no me gusta!", dijo otro. (Prieto, como se señaló antes, es un sinónimo popular de negro). Muy pronto, cinco niños hablaban de cómo molestaban a otros o cómo otros los molestaban en la escuela debido a sus rasgos negros. Contaron de haberse metido en peleas cuando otros los llamaban "café negro", "negro pato", "Coca-cola", o "africano negro". El niño que antes se había quedado callado levantó la mano y dijo, "Misi, misi, a mí siempre me dicen chuleta quemá'". Después de ese comentario, el estudiante continuó participando vivamente en la discusión. Nos preguntamos si la razón por la cual se había quedado callado era que la pregunta planteada, "¿Cómo tratarías a un estudiante negro?" implicaba que él no estaba presente.

Marta dijo, "Piensen en lo mal que se siente uno con estos insultos. ¿Se acuerdan de lo que pasó el año pasado?". Les recordó el caso de una estudiante negra con la que nadie quería jugar. Marta miró a la primera autora y explicó, "Decían que tenía piojos, pero yo le miré la cabeza y no era cierto". La niña, que había sido objeto del rechazo de los otros niños, ya no asistía a la escuela. Marta preguntó a sus estudiantes, "¿Se acuerdan de lo que sucedió?" Algunas de las alumnas asintieron. Entonces, rápidamente, le dijeron a la maestra que habían cambiado su forma de actuar y que habían aceptado a la niña. Marta afirmó que ellos eran como una familia, que ella era como su mamá, y que ellos eran hermanos y hermanas. Esas bromas, explicó, no debían darse entre ellos. "Somos todos iguales."

Como maestra experimentada y hábil, Marta fue capaz de crear un espacio en su salón que les permitió a sus estudiantes cuestionar los silencios sobre el racismo. Y aun cuando la premisa de la asignación suponía que los niños negros (como el que llamaban "chuleta quemá'") tenían que venir de otra parte, los estudiantes revelaron sus propios prejuicios, temores y vergüenzas de maneras que ocasionalmente los colocaban dentro, no fuera, del ámbito de la negritud. El ejercicio también colocó el racismo, no en el pasado, sino en un marco temporal contemporáneo de forma que cuestionaba la dinámica previa del salón, que remitía la negritud y el racismo al "pasado de la esclavitud" o "alguna otra parte". El que esta discusión acerca del racismo se haya dado en el contexto de una clase acerca de la esclavitud no es coincidencia. Más bien, es indicativo del potencial que puede tener el cuestionar los silencios sobre este período histórico para estimular el diálogo acerca de las jerarquías raciales actuales en las escuelas y en otros lugares.

Como podemos ver, la posibilidad de empoderar a los niños para enfrentar o por lo menos hablar sobre el racismo depende mucho de los maestros, su habilidad, su determinación de cuestionar los silencios institucionales, y su disposición a escuchar comentarios "groseros" de los estudiantes. En el contexto de esta investigación, Marta creó un espacio para que sus alumnos hablaran sobre el racismo, y su confianza en ella les permitió hacerlo abiertamente. Sin embargo, una vez se crea el espacio, los maestros tienen pocos recursos que los ayuden a guiar a sus estudiantes a través del difícil terreno de la confrontación de sus prejuicios y de los efectos ideológicos contemporáneos de la esclavitud. Ninguno de los textos oficiales menciona o explica la conexión entre la esclavitud y el racismo. El racismo, de hecho, no se menciona para nada en ninguno de los tres capítulos que componen la unidad sobre la historia colonial de Puerto Rico. En cambio, las representaciones de la esclavitud van desde la subyugación hasta la liberación, desde imágenes humillantes hasta estampas festivas de negros bailando y tocando tambores, ofreciendo a los niños pocas claves acerca de lo que hicieron las personas esclavizadas en el ínterin, o de lo que han hecho sus descendientes desde entonces.

MANIOBRAS DE TRIVIALIZACIÓN

Si bien es cierto que, en el libro de texto, las maniobras institucionales de silenciamiento marginan el tema de la esclavitud, desplazan el racismo al pasado y apoyan la construcción de lo "negro" como algo distinto a lo "puertorriqueño", las maniobras de trivialización cargan esa distante identidad "negra" con connotaciones de pasividad y falta de poder. Más específicamente, las maniobras de trivialización mini-

mizan la violencia sistémica de la esclavitud y el racismo, mientras que simultáneamente obvian la resistencia negra.

Comentando sobre cómo la Revolución haitiana ha sido silenciada en la historiografía occidental, Trouillot identifica varios tropos históricos que minimizan el papel desempeñado por las personas esclavizadasen su liberación, atribuyendo el éxito de su organización a "fuerzas externas", negando así el papel protagónico de los esclavos rebeldes (Trouillot, 1995: 103). Este silenciamiento, sostiene Trouillot, nace de la negativa de la historiografía occidental a reconocer el colonialismo, el racismo y la esclavitud como procesos clave en la formación de lo que se conoce como "Occidente" (Trouillot, 1995: 98).

Discursos similares de trivialización abundan en lo que se convirtió en el entendimiento común de la esclavitud en Puerto Rico entre la década de 1930 y la de 1970. José Celso Barbosa (1937), Tomás Blanco (1942) y Luis Díaz-Soler (1981) fueron solo los más reconocidos de un grupo de intelectuales que categorizaron la esclavitud y la resistencia esclava como poco importantes. Dentro de este marco, el esclavo era representado como dócil y obediente, convirtiendo así la posibilidad de resistencia en algo "impensable" (Trouillot, 1995). Según estos primeros autores, la llamada esclavitud "suave" que existió en Puerto Rico facilitó la integración racial y el blanqueamiento tanto al nivel social como el biológico, eliminando así el racismo como problema social en la Isla posteriormente (Tannenbaum, 1947). Estos discursos de la esclavitud benévola iban de la mano, entonces, con las nociones de democracia racial y de la representación de un presente armonioso y desracializado.

En la década de 1970, una nueva generación de historiadores comenzó a producir una obra historiográfica distinta que trataba sobre las rebeliones esclavas, las comunidades cimarronas (esclavos que se escapaban), las querellas presentadas por los esclavos contra sus dueños y la importancia de la población negra en la Isla durante los siglos XVI y XVIII (Baralt, 1981; González, 1990; González & Vega, 1990; Sued-Badillo & López-Cantos, 1986). A pesar de estas importantes contribuciones, interpretaciones que trivializan la esclavitud y minimizan sus horrores, así como sus momentos de resistencia, siguen presentes en las representaciones contemporáneas de la historia puertorriqueña. Por ejemplo, un estudio preliminar de 29 artículos periodísticos publicados entre 1995 y 2005 en el periódico local *El Nuevo Día* para conmemorar la abolición de la esclavitud mostró que de los siete artículos que ofrecían información histórica sobre la esclavitud, solo dos hablaban de la resistencia de los esclavos. Un autor llegó a afirmar que los negros fueron tratados mejor durante la esclavitud que después de su abolición (Arrieta, 2000: 22).

Estos discursos oficiales de la esclavitud, que minimizan el maltrato de los esclavos y eclipsan la importancia de la resistencia esclava, sirven para reforzar todavía más las ideologías nacionales de armonía racial, trivializando las raíces mismas del racismo contemporáneo. Como mostraremos más adelante, estos discursos permearon los discursos escolares sobre la esclavitud, obrando en conjunto con las tácticas de silenciamiento y desplazamiento discutidas anteriormente.

LA ESCLAVITUD COMO SISTEMA VÁLIDO QUE NO FUE PRACTICADO CORRECTAMENTE

Los libros de texto empleados en las clases de estudios sociales en el tercer grado les restan importancia a los horrores de la esclavitud como institución, de maneras quizás más sutiles que el ejemplo del periódico que se mencionó arriba, pero que son, sin embargo, muy insidiosas. Una forma en que se da la trivialización es silenciando los principios racistas sistémicos de la empresa colonial, centrando la atención, en su lugar, en las acciones inhumanas de ciertos actores blancos con poder. Esta trivialización de la violencia sistémica reduce el horror de la esclavitud a un problema individual de desmanes aislados, ubicando así la culpa de las injusticias de la esclavitud sobre un puñado de individuos perversos que se desviaron de los principios humanísticos rectores de Occidente y no en el sistema capitalista del cual formaban parte integral.

Esta forma de individualización es evidente en el texto *Puerto Rico es nuestro país,* donde se afirma lo siguiente:

> La esclavitud, como institución legal, estaba reglamentada por el gobierno. Las leyes tendían a garantizar un trato humanitario a los esclavos. Ofrecían seguridades respecto a su bienestar, salud y otros aspectos. Todo esto en teoría parecía razonable y hasta bonito, pero en la práctica la realidad era otra. Solo algunos de los dueños de las haciendas eran comprensivos y humanitarios. En general, estos eran crueles, sin sentido de caridad cristiana y dejaban el manejo de los esclavos en manos de mayorales inescrupulosos. (Vizcarrondo, 1992: 103).

Como se ve, el texto censura la actitud cruel de amos particulares que no practicaron los principios humanitarios reconocidos por el gobierno, y no la institución misma de la esclavitud. Al afirmar que "en la práctica la realidad era otra", el texto revela estos actos individuales de crueldad como una "verdad oculta" que el texto desenmascarada cándidamente, sosteniendo aún más la interpretación individualizadora de los horrores de la esclavitud. En este sentido, el problema no es la esclavitud en sí misma sino cómo se practicaba.

El texto actual, *Somos Puerto Rico,* reproduce esta misma trivialización en el capítulo acerca de la herencia española cuando discute la explotación de la población indígena:

> Los Reyes de España autorizaron al gobernador de la Isla a repartir tierras e indios a los colonos españoles. Los indios fueron obligados a trabajar la tierra. A cambio, los colonos les proveerían alimento y ropa. También debían enseñarles la fe cristiana y el idioma español. Los colonos no cumplieron con el mandato de los Reyes. Se dedicaron a maltratar a los indios, obligándolos a trabajar en exceso y separándolos de sus familias y yucayeques. (La Biblioteca, 2002: 123)

Una vez más, se critica la esclavitud porque no fue practicada correctamente. Al dirigir la atención a la crueldad de los colonizadores, los textos enfatizan el papel desempeñado por los hacendados, por un lado, y por el otro trivializan los fundamentos ideológicos sistémicos de un sistema trasatlántico y global que intentó despojar a la gente negra de su humanidad e identidad. En este sentido, el principio ontológico de la superioridad europea (blanca) en realidad no se cuestiona, solo se cuestiona el uso "inapropiado" de esa supuesta superioridad (Trouillot, 1995: 81).

Otra manera en que el texto privilegia los actos de los hombres blancos es destacando el papel de los abolicionistas mediante ilustraciones y contenido textual que ofrecen ejemplos concretos de sus actos heroicos, tales como comprar niños negros para concederles la libertad. El hecho de que esta fuera una práctica común entre esclavizados y libertos que emancipaban a parientes no se menciona. Además, los abolicionistas son descritos como puertorriqueños, y el texto se refiere a ellos por sus nombres, no por etiquetas extranjeras como criollos, o descendientes de españoles, confiriendo así un atractivo nacional a su gestión (*La Biblioteca*, 2002: 138). Las personas negras representadas en la unidad sobre la herencia africana, sin embargo, no tienen nombre y el texto se refiere a ellos como "esclavos africanos", "seres humanos" o "negros", nunca como "puertorriqueños". Tampoco hay referencias a personas esclavizadas nacidas en la isla, como si los esclavizados (y los negros) siempre vinieran directamente de África.

ENSEÑANDO LA TRIVIALIZACIÓN

Un día, antes de la clase, Marta me dijo —medio en broma— que le preocupaba que ninguno de sus estudiantes quisiera ser español. "Los odian", me dijo, con una sonrisa nerviosa.

Durante la lección, Marta preguntó a sus estudiantes, "Si hubiesen nacido en aquella época, ¿cómo se hubiesen sentido? ¿Qué hubieran hecho? ¿Hubiesen preferido nacer esclavos o hubiesen

preferido ser españoles?" La mayoría de los estudiantes dijo que hubiera preferido ser africano, no español. Un niño de piel oscura dijo que hubiera preferido ser abolicionista. Marta le dio seguimiento al tema. "Si hubiesen nacido esclavos, ¿qué hubieran hecho?" Uno de los estudiantes dijo, "Ah, yo me escapaba. Conseguía una pistola y ¡pun!, ¡agarraba un bote y me iba para España!". Nos preguntamos por qué el niño mencionó a España como el destino de un esclavizado que huye. España podría parecer un destino sorprendente, pero en una lección anterior Marta había explicado a los estudiantes que la corona española no conocía las injusticias que se cometían en Puerto Rico en contra de las personas esclavizadas y que, por eso, los abolicionistas tenían que viajar a España para dejarles saber que tenían que cambiar el sistema imperante en la isla.

Al hacer que los estudiantes asumieran la posición de los esclavos, Marta les recordó los riesgos que correrían si fueran capturados: "Recuerden que podrían ahorcarlos o torturarlos. ¿Qué harían? ¿Se arriesgarían o se quedarían?" "Yo me quedaría", contestó una de las estudiantes. Marta continuó: "Imagínense ahora que son dueños de esclavos. ¿Cómo tratarían a la gente que trabaja para ustedes?" "Yo los trataría bien", contestó otra niña. "Les daría comida; les prestaría dinero si lo necesitaran."

Los comentarios de Marta de que la Corona española no sabía de las atrocidades que se cometían contra las personas esclavizadas en la Isla y la representación de la estudiante como ama benévola parecen reproducir la representación trivializada del texto de la esclavitud como fenómeno local e individualizado y el mensaje de que el problema con la esclavitud tiene más que ver con la forma en que se practicaba que con la institución misma.

La dinámica de la clase, sin embargo, no está determinada solo por el libro de texto. La clase continuó, y Marta se tomó la iniciativa de incluir una representación sobre una esclava y su lucha por la libertad en su plan de enseñanza para ese día. La obra no era parte del currículo oficial, sino algo que ella buscó por su cuenta. Usando el teatro como estrategia pedagógica, Marta pidió a sus estudiantes que representaran la historia de "Doña Toña". Toña vendía frituras y había ahorrado suficiente dinero para comprar su libertad. Le comunicó a su dueño su deseo de hacerlo, pero él no estuvo dispuesto a dejarla en libertad. Doña Toña lo enfrentó ante el juez, que obligó al hacendado a concederle a Toña su libertad. La obra terminó con el encuentro de Toña con su hermano, un cimarrón que se había escondido en las montañas o, en este caso, debajo de un pupitre. A los estudiantes les encantó la obra y estaban deseosos de desempeñar los roles, especialmente el del juez.

La iniciativa de Marta es importante porque a través de esta obra los niños pudieron oír una historia de resistencia negra a la esclavitud. La obra también tiene como protagonista a una mujer que establece vínculos de solidaridad con gente de condición social diferente: el juez y el hermano cimarrón. Ciertos elementos de la obra parecían reproducir algunos de los discursos que se encuentran en el libro de texto acerca del sistema esclavista, particularmente al construir el problema de la libertad como una lucha entre hacendados individuales oponiéndose a un sistema benévolo de justicia y ley. Sin embargo, la obra también logra complicar estas representaciones introduciendo otras figuras de resistencia, tales como el cimarrón rebelde, y destacando el papel de los esclavizados (por encima del de los abolicionistas) en la lucha por la libertad. Según mostramos en la próxima sección, estas representaciones de resistencia negra a la esclavitud rara vez se encuentran en el texto, que no representa la resistencia como una lucha colectiva ni como una iniciativa de las mujeres.

MINIMIZANDO LA RESISTENCIA

Algunas investigaciones recientes sugieren que, en los textos escolares de nivel elemental, la cantidad y calidad de las ilustraciones desempeñan un papel crucial en la transmisión de información (Cruz, 1999; Wilhelm, 1995). Sin embargo, la unidad sobre la herencia africana no contiene imágenes de resistencia negra durante la esclavitud en ninguno de los dos textos de estudios sociales utilizados por los maestros. A pesar de que un párrafo del texto de estudios sociales menciona la importancia de la lucha individual y colectiva contra la esclavitud, afirmando que "la importancia de las rebeliones está en que los negros esclavizados lucharon por obtener su propia libertad", la ilustración que aparece sobre el párrafo representa a un hombre blanco dando latigazos a un esclavo casi desnudo que está tirado en el suelo (*La Biblioteca*, 2002: 138).

Las pocas imágenes de afirmación negra que uno encuentra son, sin excepción, representaciones individuales de ex esclavos celebrando después de la emancipación. Además, la unidad no contiene ilustraciones de negros esclavizados uniéndose como agentes colectivos, participando en reuniones estratégicas u otras formas de acción colectiva. La única ocasión en que se representa a las personas esclavizadas en grupos aparecen en posiciones de sumisión (encadenadas, siendo castigadas, etc.) o participando de celebraciones folklóricas (tocando música, bailando, etcétera). El capítulo dedicado a los taínos, sin embargo, contiene ilustraciones de resistencia colectiva a la colonización y la explotación. También aparecen imágenes de resistencia taína en el capítulo sobre la herencia española. Una ilustración, por ejemplo, muestra a un grupo de taínos atacando a españoles con antorchas

encendidas (Vizcarrondo, 1992: 80). Aunque los taínos y los españoles son representados como individuos capaces de actuar colectivamente y coherentemente, los africanos son representados como individuos pasivos, reafirmando así la idea de su absorción armoniosa a la tríada racial puertorriqueña.

Por último, las imágenes de las personas esclavizadas son mayoritariamente masculinas, una característica que, una vez más, contrasta con la unidad sobre los taínos, en la que se ven páginas pobladas de imágenes de mujeres trabajando en grupos o sembrando. En cambio, rara vez se muestran mujeres esclavas. Cuando se les representa, aparecen relegadas a papeles pasivos o de apoyo, cargando niños o solas, pero nunca trabajando, luchando o cuidando activamente de sus hijos.

Ilustración 1

Dibujo de un estudiante de tercer grado que muestra a un español dando latigazos a un africano esclavizado.

DIBUJANDO LA RESISTENCIA

Cuando a los niños de tercer grado de la Escuela Elemental Luisa Rodríguez se les pidió que hicieran un dibujo sobre la "historia de Puerto Rico" para un certamen escolar, sus representaciones reflejaron algunas de las maniobras de trivialización descritas anteriormente. Por ejemplo, 69% de los niños dibujó alguna versión de la tríada racial en armonía

(ver ilustración 2). Solo un niño hizo un dibujo representando alguna resistencia activa al colonialismo. No es de sorprender que el protagonista del dibujo fuera un indio taíno, disparándole una flecha a un español que sangraba (ver ilustración 3). En cuanto a las representaciones de la herencia africana, ninguno de los dibujos mostraba una resistencia activa a la esclavitud ni una confrontación. Los dibujos sobre la esclavitud mostraban, mayoritariamente, subyugación. No obstante, tres niños hicieron dibujos que sugerían liberación. Siguiendo el modelo establecido por el libro de texto, estos niños dibujaron hombres negros con cadenas rotas y los brazos alzados, destacando así momentos individuales (en lugar de colectivos) de liberación. En estos dibujos los españoles aparecían, o su presencia se sugería, en términos no conflictivos.

Ilustración 2

Dibujo de un estudiante de tercer grado. Sesenta y nueve por ciento de todos los estudiantes de tercer grado dibujó alguna variante de esta tríada racial para el certamen escolar con motivo de la Semana de la Puertorriqueñidad.

Ilustración 3

Dibujo de un estudiante de tercer grado en el que un taíno dispara una flecha e hiere a un español.

Lisa Mitchel (2006) ha sostenido que al analizar los dibujos producidos por niños, debe tenerse en cuenta no solo el contenido de la imagen, sino también las circunstancias de su producción, circulación y consumo. El dibujo no es una actividad inocente o infantil, afirma, "sino una en la que las relaciones de poder, autoridad y diferencia tienen que ser reconocidas e integradas al análisis" (Mitchell, 2006: 70). En el contexto de esta actividad de dibujo, organizada según las instrucciones de una maestra y para un certamen organizado por la escuela, el uso predominante de las tres "raíces" en síntesis armoniosa puede decirnos más acerca de las negociaciones de los niños con los discursos de armonía racial y mestizaje que acerca de sus propias preocupaciones con la "diferencia" de la raíz indígena o africana. Este discurso armonioso del mestizaje se vio reforzado todavía más por el hecho de que dos de los tres dibujos seleccionados como ganadores en el certamen, mostraban imágenes emblemáticas de las tres razas armoniosamente colocadas una junto a la otra.

No obstante, como ya hemos demostrado, la práctica escolar es también producto de maestros que tienen un cierto grado de autonomía para actuar y transformar los currículos escolares. Después del

certamen, tres maestras que fueron críticas de la selección de los jueces de la escuela, dieron pequeños "premios" (juguetes) a dos estudiantes que no recibieron un premio oficial. Uno de los premios alternativos lo recibió un estudiante que dibujó tres personas esclavizadas en el tope de una montaña con cadenas rotas, alzando los brazos y observando tres barcos que pasaban en la lejanía. En una acción similar, las maestras de tercer grado con quienes trabajamos decidieron incluir escenas que aludían a la herencia africana de Puerto Rico en las obras representadas para la "Semana de la Puertorriqueñidad". Estas maestras de tercer grado fueron las únicas en hacerlo. Todos los demás maestros vistieron a sus estudiantes como jíbaros (el campesino de tez clara símbolo de la identidad nacional) para la presentación. Más aún, cuatro meses después, la bibliotecaria, para conmemorar la abolición de la esclavitud, preparó un marcador de libros para la comunidad escolar que decía, "No olvidemos el dolor del negro en nuestra historia para que nos ayude a liberarnos de los prejuicios raciales que hoy todavía existen". El marcador mostraba una escena de subyugación y sufrimiento, similar a la encontrada en el libro de texto. Sin embargo, su mensaje logró lo que el libro no había logrado: vinculó la violencia sistémica y racial de la esclavitud al racismo contemporáneo, exhortando a los lectores a recordar, no a evadir ni trivializar, sus repercusiones históricas.

Mediante estos esfuerzos individuales, las maestras, bibliotecarias y estudiantes pueden cuestionar los discursos trivializantes que se encuentran en los libros de texto y las ilustraciones oficiales. Al destacar las imágenes de la resistencia negra y señalar las luchas contemporáneas con el racismo, estas acciones cuestionan los discursos dominantes de armonía nacional que fomentan una visión domesticada, trivializada y (como veremos más adelante), simplificada del pasado.

MANIOBRAS DE SIMPLIFICACIÓN

A diferencia de las maniobras de silenciamiento o trivialización que ocasionalmente fueron cuestionadas gracias a los esfuerzos individuales y las prácticas pedagógicas de las maestras, encontramos que las maniobras de simplificación fueron las más difíciles de contrarrestar y las más generalizadas en la escuela. Las maniobras de simplificación fomentan una interpretación estereotipada de las personas negras que asume que todas comparten las mismas características innatas. Estas maniobras presentan a las personas negras como fenotípicamente homogéneas y las coloca en la misma categoría social, inculcando así la idea de que los negros se ven todos iguales y que fueron todos esclavos. Encontramos este tipo de representación en los tres salones de clase de tercer grado visitados. Sin embargo, la etnografía que usamos para ilustrar esta maniobra se centra en un salón específico.

NEGRO = AFRICANO = ESCLAVO

Ana es una maestra de tez clara cuya disposición paciente y sosegada con los estudiantes revela su vasta experiencia como educadora. Cerca de una tercera parte de sus estudiantes tenía necesidades de "educación especial" o situaciones difíciles en el hogar (escasez de recursos, violencia doméstica, enfermedad, etcétera). Ana con frecuencia hablaba sobre la dificultad de captar su atención y mejorar su rendimiento académico. El día que observamos su clase, ella comenzó la sesión con un repaso del material anterior. Les habló a sus estudiantes acerca de los negros, de dónde venían, cómo llegaron y lo que significó ser esclavo. "¿Qué es un esclavo? ¿Ustedes son esclavos?" Un alumno respondió, "Yo soy esclavo porque mi papá siempre me está diciendo que vaya abajo y le busque agua o un refresco". Después de explicar la diferencia entre buscarle un refresco al papá y ser esclavo, Ana procedió a preguntarles a sus estudiantes de tercer grado si sabían por qué los esclavos habían sido traídos a la isla. "Porque los españoles eran vagos", afirmó un estudiante. "Porque ya no quedaban indios, los españoles mataron a sus familias", dijo otro. "¿Y qué piensan de los españoles?", preguntó Ana. "Eran malos," respondió un estudiante. "Eran abusadores", dijo otro. "¡Yo soy española, y yo no soy mala!", protestó una estudiante que había sido identificada previamente como "de tipo española" durante la discusión de esa unidad.

Los estudiantes de tercer grado tenían una idea muy clara de que los africanos esclavizados hacían todo el trabajo arduo mientras los españoles daban órdenes. En la dinámica de clase, esta diferencia en poder se racializó hasta el punto de usar el término "negro" como sinónimo de "esclavo". Lo mismo, sin embargo, no sucedió con respecto a los esclavistas, a quienes rara vez se les llamaba "blancos". El término "blanco" no se equiparó tampoco a "colonizador". Esta diferencia entre "raza" e identidad étnica se hizo evidente, por ejemplo, cuando Ana pidió a sus alumnos que completaran la siguiente ecuación,____ + ____ + _____ = puertorriqueño, con las correspondientes palabras, indios, españoles y negros (indios, españoles y negros = Puertorriqueño). Este uso de negro como categoría de etnia-casta que en ocasiones sustituye a "africano" y a veces a "esclavo" es sumamente corriente en los libros de texto de estudios sociales en todos los niveles educativos (Ortiz-García, 2006; Picó & Alegría, 1989: 22).

Al equiparar la negritud con el estatus de esclavitud y extranjero (africano) no estamos tomando en cuenta que hubo un sector significativo de negros libres que vivieron y nacieron en la Isla durante el período de la esclavitud. De hecho, la cantidad de gente negra libre en Puerto Rico siempre excedió la cantidad de personas esclavizadas en la Isla, y hasta la década de 1820 los no blancos constituían 50% del

total de la población libre (Mintz, 1989: 87). Sin embargo, el material educativo que examinamos no menciona el papel de los libertos, de los negros artesanos, pardos, mulatos o negros libres antes, durante o después del período de la esclavitud.

Pasar por alto el impacto de este sector grande y heterogéneo de gente negra y mulata libre en Puerto Rico niega la capacidad de resistencia y resiliencia de esos hombres y mujeres que lograron comprar su libertad, escapar del yugo de la esclavitud *antes de la abolición* y que lucharon por encontrar fuentes alternas de sustento dentro de una sociedad institucionalmente racista. En ese sentido, equiparar "negro" con "esclavo" no solo constituye una maniobra de simplificación, sino también una de trivialización y silenciamiento de las múltiples gestiones y roles sociales de los africanos y sus descendientes durante el período esclavista. La ecuación negro = esclavo también limita la esclavitud a los africanos, negando así la esclavitud de los taínos. Más aún, omitir el impacto de los negros libres en la sociedad puertorriqueña perpetúa la asociación de negritud con el pasado de la esclavitud. En este marco conceptual, cualquier puertorriqueño libre (no esclavo) se interpreta como "no negro" –igual que ocurre con la construcción social del "mestizo" como no negro. Así, el binomio negro-esclavo se convierte, en una estrategia discursiva para disociar la negritud de la identidad puertorriqueña contemporánea y "moderna".

Jack Alexander (1977) y Daniel Segal (1993) describen una condensación similar del estatus legal (de esclavo) con la raza-color (negro) en los procesos de formación de identidad nacional en Jamaica y Trinidad. En ambos casos, sin embargo, las razas ancestrales y sus posiciones de clase equivalentes (esclavos = negros, amos= blancos, etc.) se proyectan a grupos sociales contemporáneos de la nueva nación. La concepción de mezcla que predomina en Jamaica y Trinidad, a diferencia de Puerto Rico, tiene un referente ancestral más específico en tanto y cuanto la gente entiende que pueden trazar su mezcla hasta dar cuenta de todos los elementos raciales originales. Según Alexander, en Jamaica, "Cada vez que alguien se percibe a sí mismo o a otro en términos de raza, se compromete con una visión que percibe el presente como resultado de un largo proceso de mezcla en el que siempre se les sigue la pista a los dos elementos [el blanco y el negro] porque nunca han estado unidos en realidad" (Alexander, 1977: 432-433).

La situación es diferente en el Caribe hispanoparlante, donde condensar lo esclavo con lo negro sirve para disociarse de una identidad negra, no para trazar una genealogía personal. Escribiendo acerca de la República Dominicana, Silvio Torres-Saillant (2000) caracteriza esta condensación negro-esclavo como parte constitutiva de lo que él llama "conciencia desracializada". Él sostiene que los dominicanos

"escapan al ámbito de la negritud" equiparando lo "negro" con los esclavos y con su vecino, Haití. Según Torres-Saillant, esta condensación del color con la condición jurídica y de clase fue facilitada por el deterioro de la economía de plantación en la época colonial y por el rápido crecimiento de una población de negros libres que llegó a ser mayoría y que procuró distinguirse de los esclavos (Torres-Saillant, 2000: 1.094). La ruptura negros versus dominicanos hiperracializa la posición del esclavo (y haitiano) a la vez que desracializa la identidad dominicana como una no negra.

En Puerto Rico, como en República Dominicana, el uso de la palabra *negro* para significar *esclavo* también puede trazarse a prácticas decimonónicas que distinguían entre una población grande de libre, denominaba mulata o parda, y la población esclava, menos numerosa, "racializada" como "negra" tanto por los blancos como por los negros y mulatos libres. Desplazamientos similares de lo "negro" para significar una condición inferior pueden encontrarse en dinámicas que racializan a los dominicanos como "negros" en discursos xenofóbicos a lo largo y ancho de la Isla, relacionando la negritud con la migración ilegal, un nivel socioeconómico bajo, un acento extranjero y rasgos raciales particulares (Duany *et al.*, 1995; López-Carrasquillo, 1999; Martínez-San Miguel, 1998). Por tanto, mientras que a los haitianos se les explota, persigue y construye como "los negros" en la República Dominicana, a los dominicanos se les discrimina y construye como "los negros" en Puerto Rico (Duany, 2006).

Este mecanismo de distanciamiento se hizo evidente en el salón de clases de Ana con un estudiante que hacía poco había llegado de la República Dominicana. Siguiendo una nomenclatura puertorriqueña, Marcos podría describirse como un niño de tez clara. Durante una lección acerca del Caribe en la que Ana mencionó a Haití, Marcos le dijo a Ana, "¡Esos prietos son bien malos, misi! ¡Se roban a los niños y se los comen!" La respuesta de Marcos repite el discurso nacional dominante de antihaitianismo y de rechazo de la negritud prevaleciente en la República Dominicana. Sheridan Wiggington sostiene que este discurso también se refuerza en los libros de texto de escuela elemental empleados en la República Dominicana desde el segundo grado (2005). En Puerto Rico, la maestra de Marcos, Ana, dijo que había tratado de hacerle entender a Marcos que él también era parte negro, pero él se negaba a verlo, diciendo que él era blanco. Sus compañeros de clase reaccionaron a sus comentarios con risas. Ana explicó que era "porque... él habla extraño, con acento, usted sabe". Más tarde ese mismo día, algunos de los estudiantes dibujaron a un niño con el cuerpo y la cara embarrados con creyón negro, le pusieron el nombre de Marcos y lo pusieron sobre su pupitre. Él se alteró mucho cuando

regresó del recreo y lo vio. Su desplazamiento de lo negro a los haitianos aparentemente no funcionaba en el contexto de Cayey, Puerto Rico, y la xenofobia racista de sus compañeros de clase terminó racializándolo como "negro" a pesar de su tez clara.

TODOS LOS NEGROS SE PARECEN

Una segunda forma en la que la negritud es distanciada y señalada como una identidad foránea en la escuela por vía de la simplificación, es mediante la reducción de la negritud a un "tipo físico" único y homogéneo. El libro de texto más reciente, por ejemplo, enumera las características de los "esclavos africanos" como sigue: "piel y ojos oscuros; cabello rizado, grueso y oscuro; nariz ancha; labios gruesos; pómulos salientes; estatura alta; complexión delgada". Luego añade: "A los esclavos también les gustaba la música, el baile y la narración de historietas" (*La Biblioteca*, 2002: 137). El texto anterior, *Puerto Rico es nuestro país*, enumera rasgos similares, y añade que los africanos esclavizados eran "fuertes, trabajadores y resistían largas jornadas de trabajo" (*Vizcarrondo*, 1992: 102).

Este tipo de interpretación construye a los "esclavos negros" como "aptos para la explotación", reforzando las maniobras de trivialización descritas anteriormente. Más aún, el texto reproduce ideas ampliamente aceptadas sobre la gente negra como inherentemente rítmica y dada a contar "cuentos". En cuanto a las representaciones fenotípicas, la lista ofrecida no solo pasa por alto la heterogeneidad de las poblaciones africanas que fueron traídas a las Américas y particularmente a Puerto Rico, sino que además presenta al "negro" como una categoría racial "pura". La gente negra, implica el texto, tiene atributos físicos que se manifiestan en un patrón uniforme e invariable. Esta interpretación del "esclavo negro" como un tipo de apariencia homogénea "fija", interpreta a la vez lo negro como exótico en un lugar donde la mezcla racial y la heterogeneidad fenotípica se presentan y celebran como la norma.

Los efectos de este tipo de representación esencialista se hicieron evidentes, por ejemplo, cuando Marta les pidió a sus alumnos que hicieran un dibujo sobre la "raza negra" y diez de 14 estudiantes usaron creyón negro (en lugar de marrón o algún otro tono intermedio) para representar a la gente negra. De forma similar, Ana usó papel negro (no castaño ni crema) para un ejercicio de clase en el que pidió a los alumnos que cortaran la silueta de un esclavo. Las ilustraciones de personas negras como esclavos en el libro de texto también reproducen esta tipificación. A los esclavos nunca se les representa con ojos verdes, pelo castaño claro, ondulado, nariz perfilada o con tez clara — todas posibilidades reales dentro el espectro de variedades fenotípicas

de las etnias africanas traídas forzosamente al caribe—. De esta forma, la negritud se empuja al extremo del continuo racial, fuera de los márgenes de la identidad "mestiza" puertorriqueña (ver Ilustración 4).

Ilustración 4

Dibujo de un estudiante de tercer grado. Diez de catorce estudiantes usaron crayón negro en lugar de marrón u otro tono intermedio para representar a la gente negra.

Este distanciamiento de lo negro a través de la simplificación impera en ambos textos, pero es más evidente en el de 1992. En contraste, el libro más reciente (2002) aparentemente hace un esfuerzo por relacionar las características mencionadas de los esclavos negros al sentido contemporáneo de identidad de los niños, alentándolos a buscar sus raíces africanas. El texto le pide a los niños –después de enumerar las características físicas de los esclavos– que escojan al estudiante que se parezca más a un africano, incluyendo un llena blanco que dice "Nuestra niña o niño africano de hoy es _____". En contraste, el libro de texto de 1992 solo plantea una pregunta similar (¿Conoces o has visto a alguna persona nacida en Puerto Rico que se parezca físicamente a....?); para los taínos y los españoles. La pregunta no se incluye en la unidad sobre los africanos, una omisión reveladora.

SIMPLIFICACIONES EN EL SALÓN DE CLASES: BUSCANDO AL AFRICANO QUE LLEVAMOS DENTRO

Tomando en consideración los discursos de blanqueamiento y las maniobras que victimizan al sujeto esclavo, ¿cómo reaccionarían los niños a la invitación revisionista que se les hace en el libro de texto de 2002, de que busquen un condiscípulo africano? Ana nos invitó a su salón el día en que su clase iba a discutir este ejercicio. Ella les pidió a sus alumnos que fueran leyendo, uno a uno, las características físicas de los esclavos africanos en voz alta. "¿Cuáles de estas características vemos entre nosotros?", preguntó. Algunos estudiantes señalaron a otros, riéndose. "La nariz de Mónica, el color de Taisha". Ana replicó en tono afirmativo y continuó con una cariñosa mirada de escrutinio mientras buscaba otras características entre sus alumnos de tercer grado. Los estudiantes bajaban la cabeza; dos se la taparon con el brazo o el abrigo. La maestra entonces señaló a la primera autora (Isar) y dijo[14] "¿Y ella? ¿Qué características tiene ella?" Una estudiante dijo, "El pelo". "Ajá", aprobó Ana. "Y Nanette tiene un pelo parecido, ¿verdad? Ahora, ponte de pie, Noeli. Enséñanos cómo bailas. ¿Cómo bailaste en los ensayos la semana pasada? ¡Enséñanos! ¡Muy bien!" exclamó Ana, mientras la estudiante bailaba un poco. "Ese movimiento de las caderas lo heredamos de los negros y aunque tú (refiriéndose a la niña) tienes la piel clara, eso lo llevas en la sangre."

Al igual que otras maestras, las preguntas de Ana tenían el propósito de animar a sus alumnos a ubicarse —o ubicar por lo menos una parte de sí mismos— dentro de la esfera de la negritud. Rompiendo en "partes" el "conjunto fenotípico" de la negritud presentado en el libro, ella esperaba que sus estudiantes pudiesen identificar algo como parte de la identidad negra. Sin embargo, su estrategia reprodujo la misma representación estereotipada de los negros como "tipos" rítmicos, dejándoles a los niños muy pocas referencias atractivas y positivas con las cuales identificarse. De hecho, su estrategia terminó por esencializar todas las "raíces" culturales puertorriqueñas.

Ana les preguntó a sus alumnos: "¿consideras que es malo tener una de estas características?" "No", respondió un estudiante. "¿Por qué?", preguntó Ana. "Porque todos las tenemos", dijo otro. "¡¡Yo no!!" afirmó Marcos (el estudiante dominicano) enfáticamente, seguido de risas. "Misi, misi", un chico señaló a Marcos. "Los bembes[15] de

---

14 Las primeras tres autoras e investigadoras de este estudio poseemos características físicas que en distintos contextos podrían construirse como "negras". Aunque no se nos reconozca siempre ni incuestionablemente, algunas también reclamamos una identidad puertorriqueña negra.

15 Bembes es una palabra derogatoria para referirse a los labios grandes.

Marcos". "¡Los tuyos!", contestó Marcos. Ana le preguntó a Marcos, "¿Dónde te colocas, Marcos? ¿En cuál de las tres raíces?" "Con los españoles", contestó.

Otros niños ofrecieron otras respuestas, la mayoría de las cuales combinaba la identidad "indio" con una de las otras dos raíces. Ninguno de los niños dijo solo africano. Un par de niños dijeron españoles. "Pero, ¿y cómo?", inquirió Ana. "¿No dijiste que eran vagos?" Una alumna dijo que era india y española. Ana le preguntó, "Y tu pelo. ¿de dónde viene *eso*?". La niña sonrió un poco avergonzada, bajó la cabeza, y se cubrió su pelo rizo juguetonamente con el abrigo durante un rato.

Como podemos ver, los esfuerzos de Ana por deshacer la idea de una raza negra fenotípicamente estable y homogeneizada no lograron remover el estigma que con frecuencia se asocia con estas características. Escribiendo acerca de sus experiencias creciendo como una niña negra en Puerto Rico, Carmen Luz Valcárcel señala las maneras en que los rasgos fenotípicos que se asocian con la negritud se degradaban en su escuela hasta el punto de que, según afirma, "a las niñas negras nunca se les consideraba bonitas. Aprendí a evaluarme psicológicamente con modelos blancos porque se consideraban más atractivas" (1994: 286). Valcárcel describe una preocupación profunda, casi obsesiva, entre los puertorriqueños, con la textura del pelo, el color y las características morfológicas de la nariz y los labios que pudiesen identificarse como "negros" (Franco & Ortiz, 2004; Godreau, 2002b). Recuerda cómo estos sentimientos eran exacerbados, a su vez, por las lecciones escolares que recibía en la escuela elemental acerca de la esclavitud:

> La historia de la esclavitud negra se enseñaba desde una perspectiva de supremacía blanca, que simpatizaba con el colonizador y el dueño de esclavos. Nunca aprendimos sobre mujeres esclavas que participaron en las comunidades cimarronas de esclavos fugitivos en el Caribe (Terborg-Penn, 1986). Era psicológicamente doloroso aprender acerca de la esclavitud negra desde esta perspectiva. Por ende, en la escuela, también, llegué a preguntarme si había algo malo con ser negra y con mis sentimientos sobre la injusticia de la esclavitud. Me avergonzaban las burlas derogatorias de mis condiscípulos. (Valcárcel, 1994: 289)

Según narra Valcárcel, las imágenes de la esclavitud y de la negritud que se producen en el nivel de escuela elemental no alientan al individuo a identificarse con la negritud; por el contrario, reinscriben aún más los discursos dominantes de desvinculación. En particular, como sugiera ella, la forma en que se enseña la esclavitud en las escuelas elementales inculca la idea de que hay "algo malo" con ser negro y

con pensar detenidamente sobre las injusticias de la esclavitud. Según discutimos más adelante, estos sentimientos se reinscriben aún más a través de la exaltación de las tradiciones folclóricas negras que simplifican y limitan el rol y las contribuciones de los negros a la nación puertorriqueña.

TODOS LOS NEGROS BAILAN Y CANTAN

Dado el sentido de vergüenza y desvinculación que pueden provocar las referencias a la herencia africana entre los puertorriqueños, ¿cuáles referencias positivas a la negritud podrían encontrarse en las lecciones acerca de la esclavitud? Los libros de texto oficiales no ofrecen modelos contemporáneos, ni héroes, ni reinas de belleza, ni figuras públicas famosas con una herencia africana visible con las cuales los niños se puedan identificar. Los únicos elementos de afirmación negra positiva encontrados en los textos oficiales aparecen cerca del final del capítulo sobre la herencia africana. En esta sección del capítulo, se presentan contribuciones folclóricas, sobre todo en la musica y el baile.

Sin embargo, dentro del contexto de las prácticas escolares que premian la inteligencia, la capacidad y la disciplina, esta celebración de las expresiones folclóricas de la negritud no logra colocar las contribuciones africanas a la nación puertorriqueña a la par con las otras partes de la tríada racial y cultural puertorriqueña. Esto se debe a que el baile y el virtuosismo musical se entienden como atributos que se llevan en la sangre, no como contribuciones que requieren trabajo, disciplina o capacidad intelectual. Por ende, mientras que el capítulo sobre la herencia española describe a los españoles como "muy ágiles de pensamiento, ambiciosos de poder y riquezas, valientes y diestros en las armas" (*La Biblioteca*, 2002: 123), a los esclavos africanos se les describe como gente a quienes *"les gustaba* la música, el baile y la narración de historietas". Solo una de las ocho aportaciones africanas a la cultura puertorriqueña enumeradas en el texto menciona el "trabajo" y ninguna de ellas puede atribuirse a una habilidad o capacidad política o intelectual. Por el contrario, las contribuciones africanas quedan relegadas a lo que se define como "creencias supersticiosas" (lo cual normalmente no se equipara con lo religioso o espiritual) y actividades de placer que se asocian con sentimientos y tendencias innatas que supuestamente emanan de la "sangre africana" presente en la mezcla de las "razas". La resistencia y el trabajo, y en particular el trabajo diestro, quedan silenciadas en este capítulo, en medio de pasajes que destacan el trato cruel recibido por los africanos esclavizados, por un lado, y sus talentos musicales y artísticos, por el otro. En las diez páginas dedicadas a la unidad acerca de la esclavitud,

solo cinco oraciones sueltas ofrecen información acerca del trabajo real que hacían las personas esclavizadasy no hay una sola ilustración que lo muestre. Sin embargo, en cinco de las 11 ilustraciones de gente negra incluidas en el capítulo aparecen ilustradas actividades musicales y folclóricas. Tres de las restantes seis ilustraciones presentan a africanos esclavizados en situaciones degradantes y dos los muestran como "tipos raciales" pasivos.

Finalmente, la capacidad y el poder para actuar de la gente negra se simplifica en el texto limitando sus interacciones sociales al ámbito de la esclavitud. Por ejemplo, textos e imágenes de personas negras (esclavizadas o libres) solo aparecen en el capítulo sobre la herencia africana; la gente negra está totalmente ausente de los dos capítulos previos sobre los taínos o los españoles. Los capítulos sobre los taínos y los españoles, sin embargo, hablan sobre las relaciones entre ellos (*La Biblioteca*, 2002; Vizcarrondo, 1992). Así, en el capítulo sobre la herencia taína, se menciona a los españoles y vice-versa. Los africanos y sus descendientes, sin embargo, solo aparecen en el capítulo sobre la herencia africana. Esta forma "guetoizada" de enfocar el tema de la herencia africana excluye las representaciones de personas negras (esclavizados o libres) como parte de una red social que incluía a taínos, europeos, criollos y mulatos de diferentes niveles sociales durante el período colonial, simplificando así la experiencia de las personas negras durante la esclavitud y robándole su complejidad.

CONCLUSIÓN

Las escuelas son ámbitos de reproducción social, así como de controversia. Son espacios sociales donde los niños aprenden, con frecuencia por primera vez, la historia oficial sobre su país y, por ende, las ideologías nacionales que deben informar sus identidades. En Puerto Rico, como en otras islas del Caribe hispanoparlante, la ideología nacional se construye a partir de nociones de mestizaje que representan el blanqueamiento y la armonía racial como valores sociales de la nación. En este artículo, sostenemos que el silenciamiento, la trivialización y la simplificación de la historia de la esclavitud son maniobras fundamentales que mantienen la ideología del blanqueamiento y la negación pública del racismo en las escuelas. Argumentamos que el tema de la esclavitud no solo revela las grietas y tensiones de las sociedades racistas contemporáneas, sino que también puede otorgar legitimidad histórica a identidades raciales que se oponen a los discursos de armonía racial y democracia. De este modo, la historia de la esclavitud resulta problemática para los discursos de construcción nacional en el Caribe hispánico y en otros lugares de Afrolatinoamérica.

Aunque hoy día sería impensable borrar por completo la esclavitud de los libros de historia de Puerto Rico, escribir acerca de la esclavitud y enseñarla sigue siendo una gestión problemática. Las maniobras de silencio, trivialización y simplificación que hemos documentado revelan las formas en las que la gente procura manejar algunos de los conflictos y contradicciones que hemos planteado en este artículo. Nuestro trabajo etnográfico en la Escuela Elemental Luisa Rodríguez en Puerto Rico nos mostró cómo las maestras y alumnos de escuela elemental producen y reproducen ansiedades raciales comunes, sacando a la luz las tensiones y contradicciones de un discurso nacional que profesa la igualdad racial pero que continúa valorando lo blanco más que lo negro. Los niños de ocho y nueve años que observamos manejaron esas tensiones en formas sofisticadas y complejas. Por un lado, son plenamente conscientes de las jerarquías raciales prevalecientes en Puerto Rico, del bajo estatus que se le asigna a la negritud, y del poder dañino de los epítetos raciales. Por otro lado, también practican un discurso "cortés" que sostiene que la gente no debe ser rechazada por su color y reconocen el gran valor que los adultos le confieren al mestizaje, no solo como historia "verdadera", sino también como una interpretación "educada" de la identidad puertorriqueña. Las bases de esta "cortesía racial", sin embargo, no parecían estar bien arraigadas a esta edad, por lo menos no lo suficiente como para impedir comentarios espontáneos en el salón de clases que ocasionalmente revelaban el racismo anti-negro de los alumnos y sus preferencias hacia el blanqueamiento.

Hemos sostenido que los discursos dominantes y las lecciones sobre la esclavitud desempeñan un papel importante en la reproducción de estos ideales nacionalistas. Mediante el silenciamiento, la trivialización o la simplificación de los efectos históricos de la esclavitud, los niños de tercer grado en Puerto Rico aprenden que son parte del Caribe, pero de un "color distinto" y que son una mezcla de razas en la que algunos elementos de la mezcla son más importantes que otros. Los niños que nosotros observamos también aprendieron que los españoles (aunque vagos y crueles) tenían poder y que los taínos tenían capacidad y poder para actuar, mientras que los esclavos (por lo menos según las ilustraciones del libro de texto) no tenían ni lo uno ni lo otro. Aprendieron que ser negro es igual a ser "esclavo" y que los esclavos (o los negros) era gente que bailaba, se parecían todos unos a otros y fueron tratados de manera injusta en un pasado remoto. Por último, los alumnos aprenden que, aunque los esclavos eran negros entonces, los "puertorriqueños" ahora son mestizos (y, por ende, no negros).

Mientras las prácticas escolares continúen enseñando la esclavitud de maneras que representen lo negro como una identidad atípica, victimizada y esencializada del siglo XIX, los niños puertorriqueños no sacarán la cabeza de debajo del abrigo para aceptar su herencia africana, y muchos menos para cuestionar la opresión racial. Transformar las lecciones acerca de la esclavitud en otra cosa —como, por ejemplo, un recordatorio de la herencia rica, multidimensional, compleja, luchadora y resistente de Puerto Rico— dependerá de quienes toman las decisiones en las escuelas (desde el nivel de la comunidad hasta la administración). Por tanto, es necesario que estas personas tomen conciencia de la relación entre las nociones de blanqueamiento, las representaciones públicas de la historia, las prácticas cotidianas en las escuelas, la identidad racial y el racismo actual. Las prácticas que observamos en la Escuela Elemental Luisa Rodríguez indican que este proceso no es lineal, ni fácil, ni rápido, pero que, sin embargo, es posible.

La acción más reveladora que observamos fue el hecho de que la unidad sobre la herencia africana se enseñara por primera vez en 14 años en esa escuela. En el proceso, los niños aprendieron, por ejemplo, a problematizar la identificación con el colonizador y el dueño de esclavos, a quienes caracterizaron como vagos y abusadores. También aprendieron que, aunque los esclavos fueron víctimas, algunos adultos con autoridad en la escuela valoraban las imágenes y las historias que retrataban la liberación de los negros. De manera similar, aprendieron que algunos maestros se interesaban y estaban dispuestos a oír sus experiencias con el racismo en casa y en la escuela, aun cuando partieran de la premisa de que los estudiantes eran "no negros". Además, vimos como una maestra hizo uso del teatro para representar y cuestionar el discurso histórico dominante; el uso de dibujos y artesanías como vehículos para la expresión de perspectivas y opiniones raciales acerca de la esclavitud y la negritud; y la redacción de ensayos y presentaciones orales como vehículos que ayudaron a los alumnos a ver las conexiones entre la esclavitud y el racismo de hoy. Estas y otras actividades que documentamos evidencian que las maniobras de silenciamiento, trivialización y simplificación de la esclavitud no son completamente hegemónicas y que el personal escolar puede hacerles frente para crear interpretaciones alternativas, más justas y dignas de nuestra negritud.

Cuando Ana terminó de enseñar "La tercera raíz heredada: la africana", solicitó voluntarios para leer en voz alta las ocho contribuciones que el libro de texto menciona como africanas. Cuando el último estudiante terminó de leer la última contribución, Ana añadió, "Y hay muchas otras que el libro no menciona, ¿no es cierto?" (preguntó,

mirando a Isar). "Y por eso, en parte, es que ella (Isar) nos visita hoy". Ana no mencionó, o no pudo mencionar, una contribución adicional, pero nuestra mera presencia en la escuela le sugería que hay más que decir acerca del legado de la esclavitud y de África a la historia y cultura puertorriqueña. Nuestro reto es convertir esa suposición intuitiva en un espacio fértil de colaboración entre maestros y académicos que guíe mejor a los niños puertorriqueños en sus encuentros diarios con el discrimen racial en el salón de clases y con la afirmación de su identidad afrodescendiente en la escuela y en otras partes.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos la traducción realizada por Yvette Torres de una versión anterior de este artículo publicado en inglés en *American Ethnologist* (2008). El artículo se basa en trabajo de campo realizado durante 2006 con financiamiento provisto por el National Center on Minority Health and Health Disparities (NCMHD) y del National Institutes of Health (NIH). Su contenido es responsabilidad exclusiva de las autoras y no representa, necesariamente, las opiniones oficiales del NCMHD ni de NIH.

BIBLIOGRAFÍA

Alegría-Ortega, I.; Ríos, P. (eds.) 2005 *Contrapunto de género y raza en Puerto Rico* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico; Centro de Investigaciones Sociales).

Alexander, J. 1977 "The Culture of Race in Middle-Class Kingston" en *American Ethnologist* (Wiley) Nº 4(3), pp. 413-435.

Arrieta, R. 2000 "Otra cara de la Esclavitud" en *El Nuevo Día* (Puerto Rico) Nº 22, p. 22, marzo.

Baralt, G. A. 1981 *Esclavos rebeldes: conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico, 1795-1873* (Río Piedras: Huracán).

Barbosa, J. C. 1937 "Problema de razas" en Barbosa, P. (ed.) *Problema de razas: documentos para la historia* (San Juan: Imprenta Venezuela) pp. 1-31.

Betances, S. 1972 "The Prejudice of Having No Prejudice" en *The Rican* Nº 2, pp- 41-54.

Blanco, T. 1942 *El prejuicio racial en Puerto Rico* (San Juan: Biblioteca de Autores Puertorriqueños).

Bourdieu, P.; Passeron, J-C. 2000 (1977) *Reproduction in education, society and culture* (Londres: Sage).

Burdick, J. 1992 "The Myth of Racial Democracy" en Report on the Americas (NACLA) Nº 25(4), pp. 40-44.

Cardona, J. 1997 "You don't look like" en *Claridad* p. 28, diciembre-enero.

Carrión, J. M. (ed.) 1993 "Etnia, raza y la nacionalidad puertorriqueña" en *La nación puertorriqueña: ensayos en torno a Pedro Albizu-Campos* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico).

Cruz, B. 1999 "Representación e inclusión del Caribe en los libros de texto de las escuelas primarias en los Estados Unidos" en *Revista de Ciencias Sociales* Nº 6, pp. 123-139.

Dávila, A. M. 1997 *Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico* (Filadelfia: Temple University Press).

Díaz Quiñonez, A. 1985 "Tomás Blanco: Racismo, historia, esclavitud" en Blanco, T. *El Prejuicio Racial en Puerto Rico* (Río Piedras: Huracán), pp. 15-91.

Díaz-Soler, L. M. 1981 (1953) *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico, 1493-1890* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico).

Duany, J.; Hernández Angueira, L.; Rey, C. A. 1995 *El Barrio Gandul: economía subterránea y migración indocumentada en Puerto Rico* (Puerto Rico: Universidad del Sagrado Corazón).

Duany, J. 2002 *Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).

Duany, J. 2006 "Racializing Ethnicity in the Spanish-Speaking Caribbean: A comparison of Haitians in the Dominican Republic and Dominicans in Puerto Rico" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (Taylor & Francis) Nº 1(2); 2, pp. 231-248.

Figueroa, L. A. 2005 *Sugar, Slavery and Freedom in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Findlay, E. 1999 *Imposing Decency: the Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920* (Durham: Duke University Press).

Flores-Collazo, M.; García-Muñiz, H. 2009 "To (Re)construct to commemorate: Memory mutations of Abolition in Ponce, Puerto Rico" en Araujo, A. L. (ed.) *Living History: Encountering the Memory of the Heirs of Slavery* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing).

Freyre, G. 1975 (1933) *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (Río de Janeiro: Livraria J. Olympio).

Franco, M.; Ortíz, B. 2004 "Desenmascarando experiencias de racismo con niñas y jóvenes de Loíza. (Everyday racism experiences with girls from Loíza)" en *Identidades: Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género* (Universidad de Puerto Rico en Cayey) Nº 2, pp. 18-43.

Fuente, A. de la 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

García-Canclini, N. 1989 *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).

Giovannetti, J. 2006 "Grounds of Race: Slavery, Racism and the Plantation in the Caribbean" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (Taylor & Francis) Nº 1(1), pp. 5-36.

Giusti Cordero, J. A. 1996 "Afro-Puerto Rican Cultural Studies: Beyond Cultura Negroide and Antillanismo" en *Centro* Nº 3(1-2), pp. 56-77.

Godreau, I. 1999 Missing the Mix: San Antón and the Racial Dynamics of Cultural Nationalism in Puerto Rico (University of California Santa Cruz) Ph.D dissertation.

Godreau, I. 2000 "La semántica fugitiva: raza, color y vida cotidiana en Puerto Rico" en *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Puerto Rico en Río Piedras) Nº 9, pp. 52-71.

Godreau, I. 2002a "Changing Space, Making Race: Distance, Nostalgia, and the Folklorization of Blackness in Puerto Rico" en *Identities* (Taylor & Francis) Nº 9(3), pp. 281-304.

Godreau, I. 2002b "Peinando diferencias, bregas de pertenencia: el alisado y el llamado 'pelo malo' (Combing Diferences, Searching for Belonging: Hair Straightening and so-called Bad Hair)" en *Caribbean Studies* (Puerto Rico) Nº 30(1), pp. 82-134.

Godreau, I. 2003 "Dinámicas de género en la representación del folklor puertorriqueño negro (Gender Dynamics in the Representation of Puerto Rican Black Folklore)" en *Identidades: Revista interdisciplinaria de estudios de género* (Universidad de Puerto Rico en Cayey) Nº I(1), pp. 88-96, octubre.

Goldberg, D. T. 2002 *The Racial State. Malden* (Massachusetts: Blackwell Publishers).

González, J. L. 1990 Puerto Rico: *The Four-Storeyed Country* (New Jersey: Waterfront Press).

González, L. M.; Vega, A. L. 1990 *El Machete de Ogún: Las luchas de los esclavos en Puerto Rico (siglo 19). Proyecto de divulgación popular* (Río Piedras: Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña).

Gramsci, A. 1971 *Selections from Prision Notebooks* (New Cork: Internacional Publishers).

Guerra, L. 1998 *Popular Expression and National Identity in Puerto Rico: the Struggle for Self, Community and Nation* (Gainesville: University Press of Florida).

Hale, C. 1999 "Travel Warning. Elite appropriations of Hybridity, Mestizaje, Antiracism, Equality, and Other Progressive-Sounding Discourses in Highland Guatemala" en *Journal of American Folklore* (American Folklore Society) Nº 112(445), pp. 297-315.

Hanchard, M. G. 1994 *Orpheus and Power: The movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo Brazil* (Princeton: Princeton University Press).

Handler, R.; Gable, E. 1997 *The New History in an Old Museum: Creating the Past at Colonial Williamsburg* (North Carolina: Duke University Press).

Haslip-Viera, G. (ed.) 1999 *Taíno Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics* (Nueva York: Centro de Estudios Puertorriqueños).

Helg, A. 1995 *Our Rightfull Share: The Afro-Cuban struggle for equality* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Hoetink, H. 1967 *The Two Variants in Caribbean Race Relations. A Contribution to the Sociology of Segmented Societies* (Londres: Institute of Race Relations and Oxford University Press).

Johnson, E. 2007 "Schooling, Blackness and National Identity in Esmeraldas, Ecuador" en *Race, Ethnicity and Education* (Taylor & Francis) Nº 10(1), pp. 47-70.

Kinsbruner, J. 1996 *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).

Klein, H. 1967 *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba* (Chicago: University of Chicago Press).

Knight, F. W. 1970 *Slave Society in Cuba during the Nineteenth Century* (Madison: The University of Wisconsin Press).

La Biblioteca (ed.) 2002 *Somos Puerto Rico: el país, la patria* (Puerto Rico: La Biblioteca).

Lewis, A. E. 2006 *Race in the Schoolyard: Negotiating the Color Line in Classrooms and Communities* (New Jersey: Rutgers University Press).

López Carrasquillo, A. 1999 "Prácticas de aceptación y rechazo de estudiantes dominicanos(as) en una escuela elemental en Puerto Rico" en *Revista de Ciencias Sociales* (México) Nº 9, pp. 141-162.

Martínez-Alier, V. 1989 (1974) *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Martínez-San Miguel, Y. 1998 "De ilegales e indocumentados: representaciones culturales de la migración dominicana en Puerto Rico" en *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras) Nº 4, pp. 147-172.

Mintz, S. 1971 "The Caribbean as a Socio-cultural Area" en Horowitz, M. M. (ed.) *Peoples and Cultures of the Caribbean* (Nueva York: The Natural History Press).

Mintz, S. 1989 *Caribbean Transformations* (New York: Columbia University Press.

Miranda, W. 1993 *Racismo y educación en Puerto Rico* (Puerto Rico).

Mitchell, L. M. 2006 "Thinking Critically About children's Drawings as a Visual Research Method" en *Visual Anthropology Review* (Wiley) Nº 22(1), pp. 60-73.

Morris, N. 1995 *Puerto Rico: Culture, Politics and Identity* (Westport: Praeger).

Ortiz García, Á. L. 2006 *Afropuertorriqueño(a)* (Puerto Rico: Edil).

Patullo, P. 1996 "Reclaiming the Heritage Trail: Culture and Identity" en *Last Resorts: The Cost of Tourism in the Caribbean* (Kingston: Ian Randle Publishers) pp. 178-20.

Pérez-Rivera, T. 2006 "No críes niños racistas" en *El Nuevo Día Por Dentro* pp. 10-11, mayo.

Picó, I.; Alegría, I. 1989 *El texto libre de prejuicios sexuales y raciales* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico).

Picó, F. 2007 *Cayeyanos: Familias y Solidaridades en la Historia de Cayey* (Puerto Rico: Huracán).

Price, R.; Price, S. 1994 *On the Mall: Presenting Maroon Tradition-Bearers ant the 1992 Festival of American Folklife* (Bloomington: Special Publications of the Folklore Institute).

Price, R. 1999 "Shadowboxing in the Mangrove: The Politics of Identity in Postcolonial Martinique" en Edmondson, B. (ed.) Caribbean Romances (Virginia: Virginia University Press) pp.123-162.

Price, R. 2001 "Monuments and Silent Screamings: A View from Martinique" en Oostindie, G. (ed.) *Facing Up to the Past: Perspectives on the Commemoration of Slavery From Africa, the Americas and Europe* (Ian Randle Publishers).

Rivera, R. 2003 *New York Ricans from the Hip-Hop Zone* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

Rivera Marrero, M. 2002 "Revisión a la enseñanza de los estudios sociales" en *El Nuevo Día* p. 28, julio.

Rivero, Y. M. 2005 *Tuning Out Blackness: Race and Nation in the History of Puerto Rican Television* (Chapell Hill: Duke University Press).

Rodriguez-Cotto, S. 2003 "Pleito racial contra un plantel bautista" en *El Nuevo Día* p. 8, diciembre.

Safa, H. 1987 "Popular Culture, Nacional Identity and Race in the Caribbean" en *New West Indian Guide* (Países Bajos: Brill) Nº 62(3-4), pp.115-126.

Santiago-Valles, K. 1995 "Vigilando, administrando y patrullando a negros y trigueños: del cuerpo del delito al delito de los cuerpos en la crisis del Puerto Rico urbano actual" en *Bordes* (Puerto Rico) Nº 2, pp. 28-42.

Santiago-Valles, K. 2003 "Some notes on "race" coloniality, and the question of history among Puerto Ricans" en Boyce Davis, C. (ed.) *Decolonizing the Academy: African Diaspora Studies* (Trenton: African World Press) pp. 217-234.

Santiago-Valles, K. 2006 "Bloody Legislations, 'Entombment' and Race Making in the Spanish Atlantic: Differentiated Spaces of General(ized) Confinement in Spain and Puerto Rico, 1750-1840" en *Radical History Review* (Estados Unidos: Duke University Press) Nº 96, pp. 33-57.

Santos-Febres, M. 1993 "A veces miro mi vida" en *Diálogo* Nº 42, octubre.

Sawyer, M. Q. 2006 *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba* (Nueva York: Cambridge University Press).

Scarano, F. A. 1992 *Haciendas y barracones: azúcar y esclavitud en Ponce Puerto Rico, 1800-1850* (Río Piedras: Huracán).

Scott, R. 1985 *Slave emancipation in Cuba: The Transition to Free Labour, 1860-1899* (Princeton: Princeton University Press).

Segal, D. A. 1993 "Race and colour in pre-independence Trinidad and Tobago" En Yelvington, K. (ed.) *Trinidad Ethnicity* (Knoxville, The University of Tennessee Press) pp. 81-115.

Sheriff, R. 2000 "Exposing silence as cultural censorship: A Brazilian case" en *American Anthropologist* (Wiley) Nº 102(1), pp. 114-32.

Skidmore, T. E. 1974 *Black into White: Race and Nationality in Bazilian Thought* (Nueva York: Oxford University Press).

Stephan, N. L. 1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).

Stutzman, R. 1981 "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion" en Whitten Jr., N. E. (ed.) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press) pp. 45-94.

Sued-Badillo, J.; López-Cantos, A: 1986 *Puerto Rico Negro* (Río Piedras: Cultural).

Sutton, C. 2007 "Public Monuments In Post-Independent Barbados: Sites Of Memory, Sites of Contestation Forthcoming" en *Identities: Global Studies in Culture and Power* (Taylor & Francis).

Tannenbaum, F. 1947 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (Nueva York: Knopf).

Telles, E. E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton; Oxford: Princeton University Press).

Terborg-Penn, R. 1986 "Women and Slavery in the African Diaspora: A Cross-Cultural Approach to Historical Analysis" en *Sage* (Sage) Nº 3, pp. 11-14.

Thomas, D. A. 1999 "Emancipating the Nation (Again): Notes on Nationalism, 'Modernization' and Other Dilemmas in Post-Colonial Jamaica" en *Identities* (Taylor & Francis) Nº 5(4), pp. 501-542.

Torres, A. 1998 "La gran familia puertorriqueña: 'ej prieta de beldá: the Great Puerto Rican family is really really black" en Whitten Jr., N.; Torres, A. (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean* (Bloomington: Indiana University Press) Vol. II, pp. 285-306.

Torres-Saillant, S. 2000 *The tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity* en Callaloo Nº 23(3), pp.1086-1111.

Trouillot, M-R. 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press).

U.S. Department of Commerce 2000 *Bureau of the Census. Form D-2 (UL)* (Puerto Rico).

Valcarcel, C. L. 1994 "Growing Up Black In Puerto Rico" en Tobach, E.; Rosoff, B. (eds.) *Challenging Racism and Sexism: Alternatives to Genetic Explanations* (Nueva York: The Feminist Press at CUNY) pp. 284-294 .

Van Dijk, T. A. 1993 *Analyzing Racism Through Discourse Analysis: Some Methodological Reflections. Race and Ethnicity in Research Methods* (Londres: Sage) pp. 92-134.

Vargas-Ramos, C. 2005 "Black, Trigueño, White...? Shifting Racial Identification among Puerto Ricans" en *Du Buois Review* (Cambridge) Nº 2(2), pp. 1-19.

Verdejo-Carrión, A. 1998 "Propuesta para una Educación Anti-Racista" en *Revista de Administración Publica* (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico) edición especial Nº 31-32, pp. 133-143.

Vizcarrondo, A. 1992 *Puerto Rico es Nuestro País. Estudios Sociales. Nivel Elemental* (República Dominicana: Centenario).

Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).

Whitten Jr., N. E.; Torres, A. 1998 "General Introduction: To Forge the Future in the Fires of the Past: An Interpretive Essay on Racism, Domination, Resistance, and Liberation" en Whitten Jr., N. E.; Torres, A. (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean* (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press) pp. 3-33.

Wilhelm, R. 1995 "El currículo nacional y la proyección de imágenes étnicas: Un análisis del contenido de los libros escolares guatemaltecos" en *Lectura y Vida* (La Plata: UNLP) Nº 16(4), pp. 27-35.

Williams, E. 1957 "Race Relations in Caribbean Society" en Rubin, V. (ed.) *Caribbean Studies: A Symposium* (Jamaica: Institute of Social and Economic Research; University College of the West Indies).

Wright, W. 1990 *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela* (Austin: University of Texas Press).

Zenón-Cruz, I. 1995 *Narciso descubre su trasero: El negro en la cultura puertorriqueña* (Humacao: Furidi) Vols. I y II.

BOMBA PUERTORRIQUEÑA Y PALOS DOMINICANOS EN NUEVA YORK: DE DIÁSPORAS Y MITOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN*

Raquel Z. Rivera

Sería alrededor de 1995 cuando asistí a una presentación del grupo de música de raíz haitiana Dja-Rara. El grupo, radicado en Brooklyn, se presentó esa noche en un espectáculo producido por el *Caribbean Cultural Center* en un amplio teatro de Manhattan. El bailador principal de Dja-Rara me cautivó: bajito, rollizo, joven y de tez clara. Sus movimientos eran agua y a la vez fuego, severos y a la vez gráciles, una verdadera belleza de presenciar.

La sala aún vibraba con la electricidad de los músicos y bailadores que habían abandonado la tarima minutos antes. Yo distraídamente escuchaba a la maestra de ceremonias explicar las similitudes culturales entre los latinos y otros grupos afrodescendientes. El colectivo que se presentaría a continuación provenía del Caribe de habla hispana y el objetivo de la maestra de ceremonias era que el público entendiese las conexiones entre la música haitiana de Dja-Rara y la del próximo grupo musical.

---

* Rivera, Raquel Z. 2010 "Bomba puertorriqueña y palos dominicanos en Nueva York: de diásporas y mitologías de la liberación" en *Boletín Música. Revista de música latinoamericana y caribeña* (La Habana: Casa de las Américas) Nº 26.

Justo al segundo después que la maestra de ceremonias pronunciara la palabra "latino", una voz masculina vociferó a mis espaldas: "¿Latino? Oh, hell, no!" O en español: "¿Latino? ¡Eso sí que no!" Murmullos de aprobación llegaron a mis oídos provenientes de la misma dirección. Quería mirar hacia atrás para ver quiénes eran el pícaro comentarista y sus acompañantes. Pero resistí el impulso, cuestión de no contribuir al desorden. Cuando la maestra de ceremonias volvió a utilizar la palabra "latino", la misma voz masculina exclamó contrariada (en perfecto inglés neoyorkino): "Tenemos que dejarnos de esa cuestión de ser *latinos*. Esa etiqueta nos separa a unos de otros. Si somos negros, somos negros. Y ya". Finalmente miré a mis espaldas, en la dirección de dónde provenía la voz. ¡Era el bailador de Dja-Rara, rodeado de otros integrantes del grupo! Estaban sentados a dos hileras de butacones de donde estaba yo. Mis ojos tropezaron con la luminosa mirada amarilla y la traviesa sonrisa del susodicho bailador.

Más tarde esa misma noche, un amigo mutuo nos presentó en el vestíbulo del teatro. Resultó llamarse José Figueroa, nacido en la República Dominicana hacía unos veinte años, y criado en la ciudad de Nueva York. No sabía yo entonces que su camino y el mío se cruzarían muchas veces.

Para esos tiempos me consideraba entusiasta e investigadora de la música, pero no intérprete, así que no podía sospechar que años más tarde seríamos co-integrantes del grupo de música afrodominicana Pa' lo Monte, o que él se convertiría en mi maestro, en un importante miembro de mi comunidad artística inmediata, en un individuo clave en el trabajo musical que durante la próxima década sería el eje de mi vida intelectual, artística y social en Nueva York.[1]

Cuando conocí a Figueroa, estaba realizando la investigación de lo que sería mi tesis doctoral sobre el papel de los puertorriqueños neoyorkinos en la cultura hip-hop. Los atrevidos comentarios que desde el público hiciera Figueroa me impactaron, en gran parte porque le hacían eco a las opiniones de un MC (rapero) puertorriqueño llamado Q-Unique a quien recientemente yo había entrevistado y quien también resentía ser clasificado como "latino". Pero las objeciones de Q-Unique al término estaban basadas en su percepción de que la identidad étnica puertorriqueña queda subordinada a la sombrilla pan-étnica de lo latino y así se pierden las especificidades de la experiencia puertorriqueña en los Estados Unidos. A Q-Unique tampoco le gustaba la errónea y común presunción de que los vínculos entre puertorriqueños

1 Actualmente soy integrante del grupo de bomba Alma Moyó. También soy exmiembro de Yaya y Yerbabuena. He laborado como cantante y activista junto a otros grupos musicales.

y afroestadounidenses son más tenues que los existentes entre puertorriqueños y otros grupos latinos. No es que Q-Unique se identificara como afroestadounidense o negro; por el contrario, resentía de igual manera que la gente subordinara su puertorriqueñidad tanto bajo el término sombrilla "afroestadounidense" que bajo el término "latino". Era simplemente que Q-Unique se sentía culturalmente y a nivel de vivencias más cercano a los afroestadounidenses que a los chicanos para utilizar el ejemplo que él mismo usara entonces (Rivera, 2003).

Aunque José Figueroa, al igual que Q-Unique, también sentía antipatía por el término "latino" las razones del primero eran completamente distintas: poco le importaba afirmar su identidad nacional o étnica como dominicano, lo que sí no podía soportar era que su identidad como afrodescendiente y negro fuese subordinada bajo la categoría pan-étnica de lo latino. Figueroa no está solo en sus objeciones a ser clasificado como latino ni en su compromiso de combatir —como artista y como activista cultural— las narrativas prevalecientes sobre la latinidad. Estas narrativas, aunque supuestamente incluyen la negritud como elemento constitutivo, a su vez insisten que la latinidad no puede ser simultáneamente negra (Flores, 1999; Morales, 2004; Oboler & Dzidzienyo, 2005; Laó-Montes, 2007).

Figueroa es parte de una red transnacional de artistas, investigadores, educadores y activistas que en la última década han logrado darle aún más visibilidad a un extenso legado de esfuerzos para promover una visión de la diáspora africana que tome en cuenta la dimensión luso-hispana del "Atlántico Negro" (Gilroy, 1993). Figueroa también ha sido, por más de una década, parte importante del microcosmos de artistas y activistas que promueven la música de raíz caribeña en Nueva York. Son los esfuerzos de este microcosmos los que documento aquí.[2]

Este artículo es un fragmento de una etnografía de un círculo extendido de músicos, bailadores y bailadoras radicados en Nueva York —la mayor parte puertorriqueños y dominicanos— que también se desempeñan como educadores y activistas. Aunque es un círculo intergeneracional, mi enfoque son sus integrantes entre los quince y cuarenta años; y, aunque estos cultivan una variedad de géneros musicales, en este artículo me concentro en su trabajo musical relacionado a la bomba puertorriqueña y los palos dominicanos.[3]

---

2 Les estoy inmensamente agradecida por sus sugerencias y comentarios sobre este trabajo a Jossianna Arroyo, Paul Austerlitz, Kahlil Chaar Pérez, Juan Cartagena, Iván Domínguez, Juan Flores, Imani K. Johnson, Ramón López, Elizabeth McAlister, Ivor Miller, Pedro "Único" Noguet e Hiram Rivera Marcano.

3 *Bomba y palos* no se refieren a un solo estilo musical de sus países de origen (Puerto

Mi objetivo principal aquí es explorar la manera en que estos artistas subrayan y teorizan la dimensión afrodiaspórica de la música que cultivan. Mi argumento es que a través de su praxis artística, estos músicos refutan los pronunciamientos y proyectos que dicen celebrar "nuestras tradiciones negras"[4] pero que lo que hacen es colonizar, folclorizar, domesticar y reintegrar estas tradiciones dentro del *estatus quo* donde sigue reinando el eurocentrismo, la supremacía blanca y la noción errada de que la mezcla racial es la panacea contra el racismo (Barton, 1995; Godreau, 2006; Jiménez Román, 2007). Estos músicos, a través de su énfasis en lo afrodiaspórico, también cuestionan las nociones hegemónicas de nacionalidad, etnicidad y pan-etnicidad latina y latinoamericana que, bajo el disfraz de la inclusividad, perpetúan la marginación de la *negritud* (Rivera, 2007).

Robert Farris Thompson ha invocado en su trabajo la impactante imagen de Nueva York como el cruce de caminos —*crossroads*— donde convergen las culturas afrodiaspóricas procedentes de distintas partes del mundo. El hip-hop, dancehall, boogaloo, soul latino, funk latino, jazz latino y la salsa, son algunos de sus múltiples ejemplos. Las prácticas musicales que discuto en este artículo son testimonio contemporáneo de que Nueva York sigue siendo cruce de caminos de la diáspora africana en Las Américas.

DEBATES TEÓRICOS SOBRE EL CONCEPTO *DIÁSPORA*

En junio de 2009, el Centro para la Investigación de la Música Negra de Chicago (*Center for Black Music Research*), convocó en San Juan, Puerto Rico, a un grupo de investigadores cuya especialidad es la música del Caribe para compartir nuestras investigaciones, enfocándonos en nuestras apreciaciones sobre la relevancia teórica del concepto "diáspora". Los organizadores de la conferencia nos pidieron que tomáramos como punto de partida para nuestra conversación el artículo "*The 'diaspora' diaspora*" (La "diáspora" del concepto diáspora) del sociólogo Rogers Brubaker (2005).

En ese artículo, Brubaker critica a los propulsores del término diáspora por confusamente formular el concepto como uno que

---

Rico y República Dominicana, respectivamente), sino que sirven como términos que abarcan variadas prácticas musicales que pueden ubicarse en el extremo más africano del "espectro musical africano-europeo" (Bilby, 1985). Se han publicado anteriormente artículos sobre el círculo musical y social que aquí me concierne; vea Davis (1994), Van Buren y Leonardo Iván Domínguez (2004), Barton (2004), Cartagena (2004), Austerlitz (2007), Rivera (2007a), López (2008).

4 El término "nuestras" aquí funciona menos como un término familiar y más como uno de propiedad.

envuelve entidades diferenciadas, hechos etno-demográficos, y grupos cuyas fronteras pueden ser fácilmente delineadas. Por lo tanto, arguye, los propulsores de "diáspora" han caído en la misma trampa esencialista que critican del nacionalismo y los nacionalistas, con la gran diferencia que, en lugar de suscribirse a nociones de identidad atadas a una nación o territorio fijo, se suscriben a una noción no-territorial pero igualmente esencialista de la identidad.

El concepto de diáspora frecuentemente se percibe como destino —un destino al cual miembros que permanecían latentes (o diásporas enteras previamente latentes) ahora están "despertando" (Sheffer, 2003)—. En este lenguaje teleológico del "despertar" —el lenguaje, no coincidentemente, de muchos movimientos nacionalistas— hay presunciones esencialistas sobre identidades "verdaderas".[5]

Brubaker describe a estos propulsores del concepto de diáspora como una "facción activamente pro-diáspora" que busca tanto "describir el mundo" como "transformarlo". Su conclusión es que diáspora puede ser un concepto útil mientras no lo pensemos como hechos objetivos sino como posturas, proyectos, alegaciones y prácticas.

La distinción que hace Brubaker entre diáspora como "entidad" (*entity*) y diáspora como "postura asumida" (*stance*) me parece muy pertinente. Los estudiosos de la(s) diáspora(s) sí deben evitar describir proyectos políticos como hechos incuestionables. Sin embargo, estoy en desacuerdo con otros argumentos de Brubaker. Por ejemplo, él descarta los análisis de diáspora basados en el concepto de ascendencia como condenados a ser esencialistas, como si fuese imposible tomar en cuenta lo polémico, complejo y fluido de los conceptos de "ascendencia" y "diáspora", y a su vez utilizarlos como categorías de análisis. Brubaker parece estar más interesado en una búsqueda empirista que revele cómo "los miembros de presuntas diásporas" definen sus identidades. Si bien es cierto que las nociones esencialistas de diáspora son problemáticas, también lo es la aseveración de Brubaker de que el concepto de diáspora solo es relevante en la medida que los "miembros de presuntas diásporas" se reconocen como tales.

El acercamiento de Brubaker es particularmente problemático en el caso de lo que Bilby (1985) ha llamado "el Caribe como región musical". Examinemos un ejemplo específico. Muchos miembros y vecinos de la Cofradía del Espíritu Santo de los Congos de Villa Mella en la República Dominicana pueden no considerarse negros o afrodiaspóricos ni a sí mismos ni a su música o espiritualidad.[6] Pero eso no

---

5 Esta, al igual que el resto de las traducciones, son de mi autoría.

6 El documental de 2004 *Congo pa' ti: identidad afro-latina en la cultura dominicana* contiene una impactante sección que resalta la renuencia de los dominicanos y

debe impedir que los estudiosos de la diáspora africana los consideren como tales; de hacerlo, estaríamos ignorando las tradiciones de raíz africana que instaron a la Unesco en 2001 a declarar la Cofradía como "Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad" y un ejemplo de las "culturas de origen africano y mestizo" que las autoridades dominicanas han marginado consistentemente.[7] Aunque ciertamente es valioso el llamado de Brubaker a que los investigadores del tema de la diáspora realicen estudios empíricos sobre cómo los "miembros de las presuntas diásporas" definen sus identidades, también es igualmente importante que se documenten y analicen los proyectos políticos (y fundamentos ideológicos) de la "facción activamente pro-diáspora". Es ese precisamente uno de mis objetivos en este trabajo.

Propongo a los músicos de bomba y palos que destaco en este artículo como un ejemplo de cómo los miembros de esa "facción activamente pro-diáspora" contribuyen desde su praxis musical a los esfuerzos de teorizar la diáspora africana y la diáspora caribeña. Este círculo relativamente pequeño de músicos está intrínsecamente conectado a un círculo mucho más amplio de músicos de otras etnicidades y géneros musicales que también son parte de la "facción activamente pro-diáspora". Además, sus preciadas e inusuales destrezas musicales y conocimientos históricos, les dan a ellos una influyente posición que por mucho excede sus números. Es en gran medida por estas razones que los músicos que destaco ejercen un fuerte impacto sobre la manera en que el concepto de diáspora africana y diáspora caribeña se formula y se pone en práctica en ambientes musicales, educativos, activistas y académicos en los Estados Unidos, el Caribe y a nivel mundial.

La mayor parte de estos músicos son también maestros y activistas que participan en una amplia variedad de actividades educativas y políticas, por ejemplo: el movimiento educativo de artes culturales *(cultural arts education movement)*, conferencias locales e internacionales sobre la diáspora africana, organizaciones en contra de la brutalidad policial y pro-justicia ambiental. También están vinculados a instituciones e individuos claves que realzan aún más su presencia

---

dominicanas —aún aquellos con los rasgos fenotípicos más evidentemente asociados a la negritud— a identificarse como negros.

7 Vea <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=ES&topic=mp&cp=DO> acceso 14 de enero de 2010. El sitio web de la Fundacion Melassa es aún más específico al referirse a las raíces africanas de las tradiciones de la cofradía: "La cofradía es una tradición africana traída de la región del Congo que venera a Calunga, diosa del mar y de la muerte en la región del Congo, que en Villa Mella se sincretizó con el Espíritu Santo". Ver <http://www.melassa.org/gallerycomunidad.htm> acceso 14 de enero de 2010).

e impacto: el *Caribbean Cultural Center* y su fundadora, la autora y profesora Marta Moreno Vega; renombrados investigadores sobre la diáspora africana como C. Daniel Dawson y Robert Farris Thompson; el experto en filosofía bantú-kongo Fu-Kiau Bunseki; las investigadoras y productoras Roberta Singer y Elena Martínez; el Centro Hostos para las Artes y la Cultura y su director Wallace Edgecombe.

Parte de la razón por la cual me enfoco en los músicos que tienen menos de cuarenta años es porque sus perspectivas sobre el concepto de diáspora son particularmente incisivas y nos ofrecen un atisbo de lo que podrían ser las formaciones diaspóricas del futuro.[8] Juan Flores (2008) señala en su más reciente libro —dedicado precisamente a teorizar y documentar el concepto de diáspora desde la perspectiva del Caribe de habla hispana— que "los jóvenes en las diásporas urbanas de hoy en día, [...] deben tener un papel protagónico en los análisis de las comunidades transnacionales contemporáneas". Para Flores, es la producción cultural juvenil la que mejor ilustra las complejidades de las formaciones diaspóricas ya que "sus mismas vidas tienen como componente central la transculturación e hibridización de nuevas identidades derivadas de prácticas sociales transnacionales e internacionales". Sirviéndose de previas teorizaciones sobre el concepto de diáspora específicamente aplicado al Caribe, tal como las "diásporas que se intersecan" de Earl Lewis (1995) y la "diáspora de una diáspora" de Robin Cohen, Flores explica que:

> individuos o grupos pueden pertenecer a varias formaciones diaspóricas a la vez —formaciones que pueden, en términos generales, entrelazarse o repelerse [...]. Ese es el caso, por ejemplo, de los llamados "dominican yorks", dominicanos que viven en la ciudad de Nueva York, quienes pertenecen a la misma vez a la diáspora africana, a la diáspora caribeña, a la diáspora dominicana, y, de manera un poco más controvertible, a la diáspora "latina" [...] Las diásporas no corresponden a unidades sociales nítidamente circunscritas sino que tienden a ser desordenadas y tener los bordes desflecados.

8 Entre los grupos musicales cuyo liderato y membresía están compuestos mayormente por jóvenes se destacan Alma Moyó, Bámbula, Bomba Yo, Cumbalaya, Francia Reyes La Reina de los Palos, Ilú Ayé, Kalunga, Juan Usera y La Tribu, Pa' lo Monte, Palo en Cuero, Yaya y Yerbabuena. Los músicos jóvenes que señalo en este artículo también participan (o han participado) en grupos musicales multigeneracionales como Los Pleneros de la 21, Los Instantáneos de la Plena, Claudio Fortunato y sus Guedeses y KumbaCarey, y también en grupos que ya no están activos como Asadifé, La 21 División y Palo Mayor, pero que en su momento también fueron liderados y mayormente compuestos por jóvenes.

Este nuevo trabajo de Flores está en intenso diálogo con Stuart Hall (2003), quien señala que "el Caribe [...] se aleja del modelo clásico de la diáspora debido a que los migrantes caribeños [...] están dos veces diasporizados". Según Hall, la primera "diasporización" se da con el movimiento poblacional hacia el Caribe y la segunda con la migración desde el Caribe hacia los centros metropolitanos coloniales y postcoloniales de Norteamérica y Europa. Tanto Flores como Hall trazan vínculos entre los conceptos de diáspora y criollización *(creolization)*. Flores propone la frase "creolité en el barrio" *(creolité in the hood)* como un buen concepto guía para acercarnos a las realidades culturales de esos caribeños "diasporizados dos veces". Además, señala Flores que su motivación para referirse a los conceptos *creolité, creolization* y criollización es enfatizar la dimensión afrodiaspórica de las formaciones culturales caribeñas.

Flores le añade otra dimensión a las "diásporas que se intersecan" de Lewis, al utilizar los ejemplos de la República Dominicana, Puerto Rico y Cuba para ilustrar la existencia de "diásporas interconectadas mutuamente" (*mutually interlocking diasporas*) entre países caribeños.[9] Por un lado, existen comunidades diaspóricas puertorriqueñas de considerable tamaño en la República Dominicana, Santa Cruz y Cuba; por otro, Puerto Rico es hogar para miembros de las diásporas cubana, dominicana y haitiana, por solo nombrar algunas. Tomando en cuenta lo anterior, podríamos decir entonces que el treintañero cantador y percusionista de bomba Alex Lasalle[10] podría ser considerado parte de una familia "tres veces diasporizada", ya que como el hijo nacido en Nueva York de madre puertorriqueña con descendencia haitiana, Lasalle es parte de las diásporas africana y europea en el Caribe, y también de la diáspora haitiana en Puerto Rico, y de la diáspora puertorriqueña en la ciudad de Nueva York.

Estas diásporas que se intersecan adquieren otras capas en el caso de mi propia familia. ¿Cuántas veces diasporizada está mi historia familiar, cuando he vivido toda mi vida adulta en Nueva York, pero nací y fui criada en Puerto Rico por una madre criada en Nueva York, pero

---

9 Flores explica la existencia de otro fenómeno diaspórico al cual en tono juguetón denomina "reas-porización" (re-asporization), refiriéndose a los migrantes que luego de vivir en las metrópolis coloniales o postcoloniales retornan al Caribe. Este fenómeno, de hecho, es el eje de sus argumentos en su más reciente libro, *The Diaspora Strikes Back* (La diáspora contraataca).

10 Lasalle fundó el grupo de bomba Alma Moyó en 2002, cuando tenía veintitrés años. Actualmente es uno de los cantantes principales y miembros más jóvenes de Los Pleneros de la 21, grupo fundado hace más de dos décadas, y que fuera nominado a un Grammy.

nacida en Cuba y nieta de abuelos criados en República Dominicana y nacidos en Puerto Rico? El asunto puede resultar complejo. ¿No?

Bueno, quizás no lo es tanto. Ramón López (2009) se las arregla para tomar en cuenta toda esta complejidad y explicarla de manera desenfadada y sencilla al discutir los múltiples circuitos diaspóricos de la bomba a través de lo que llama un "mito antecedente":

> la bomba es historia porque es el mito del viaje sobre el charco donde el tiempo hace cambiar las orillas: el viaje del charco-río a través del charco-mar que luego le dio a la bomba golpes de maraca y palos; el viaje a través del charco de un mundo viejo a otro nuevo que luego le dio a la bomba palabra de afro-español; el viaje a través del charco de la muerte encadenada que luego le dio a la bomba su sangre viva en tambor; el viaje a través del charco del huracán a la nieve que luego le dio a la bomba ida y vuelta transboricua; el viaje a través del charco de los pueblos caribeños que nos guardan bienvenidas para que la bomba encuentre músicas emparentadas en esas repeticiones que son muy nuestras también.

Rogers Brubaker (2005) enfatiza la "preservación de fronteras" *(boundary maintenance)* en el estudio de las diásporas y tiene reparos con las teorizaciones de Stuart Hall y James Clifford —y, probablemente, por extensión, con las de Flores, Cohen y Lewis— ya que a Brubaker le parece que estos ignoran las tensiones "entre la *preservación* y la *erosión* de las fronteras". Sin embargo, estas intervenciones teóricas que Brubaker critica no están ignorando la tensión, sino asignándole un papel protagónico. Flores dice que estas intervenciones —incluyendo la propia— están ejecutando un dificultoso acto de balance que a su vez evita el típico problema donde "un énfasis inmerecido se le adjudica a uno u otro de estos procesos intrínsecamente relacionados. O se enfatiza la continuidad y la tradición, o se enfatiza el cambio y la dislocación, de manera que el análisis sufre de un prejuicio primordialista o integracionista".

¿Y cómo puede este debate sobre el cambio y la continuidad de las formaciones diaspóricas beneficiarse de las teorizaciones y praxis musical de los jóvenes músicos neoyorkinos que están a la vanguardia de la bomba y los palos en Nueva York? ¿Cómo encuadran y ponen en práctica estos músicos su "posición activamente pro-diaspórica"? ¿Cómo pueden sus teorizaciones y prácticas ayudarnos a entender mejor al Caribe como región diaspórica?

MITOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

Comencé a formular el concepto de "mitologías de la liberación" a la vez que escribía un artículo, donde exploro la manera en que los músicos de bomba y palos de Nueva York utilizan a Haití como un

símbolo de resistencia y liberación negra en el Caribe y también como un puente figurativo entre dominicanos y puertorriqueños.[11] Ya estaba planeando explorar en mi próximo trabajo el tropo del cimarronaje —y, luego de eso, el de la "etnicidad espiritual" kongo (Miller, 2004)—, cuando se me ocurrió que más allá de lo impactante y significativo de estos tropos individuales, el cuadro general es el que me parece más fascinante: a diferencia de las más comunes narrativas que explican la importancia de tradiciones musicales como la bomba y los palos dando énfasis a la identidad y el honor, las narrativas que describo como mitologías de la liberación ponen el énfasis en la justicia social y la liberación.[12] Un aspecto que distingue en particular a las mitologías de la liberación que aquí destaco es que su enfoque principal son las categorías de clase y raza, en vez de la nación; su propósito es escarbar profundo en las historias (frecuentemente suprimidas) de los descendientes africanos en Las Américas y así poder confrontar las actuales injusticias que enfrenta esta población y construir sueños de liberación para el futuro.

Partiendo desde el término "teología de la liberación", comencé a pensar en la "mitología de la liberación" como potencial concepto guía.[13] La definición de mito desde la cual desarrollo mi propuesta sobre "mitologías de la liberación" se nutre de la definición que propone Robert Segal (2004) de un mito como un cuento que lo mismo puede o no ser verdad[14]; también se alimenta de lo que Joseph Campbell (1991) señala como el propósito y poder de los mitos: acercarnos a través de símbolos y metáforas al misterio, a lo inescrutable. Lo que a mi entender distingue a los mitos de liberación de otros mitos es que su propósito, además de describir el mundo es también cambiarlo; el

---

11 Dada su historia como la primera república negra de Las Américas, Haití ha sido y sigue siendo fuente de inspiración para diversos movimientos de liberación, particularmente para grupos afro-diaspóricos.

12 Un buen ejemplo de los más comunes discursos relacionados a estos géneros musicales es el frecuentemente citado pronunciamiento del llamado "patriarca de la bomba", Rafael Cepeda, al expresar: "Cuando Puerto Rico comprenda el valor de su folclor, luchará con mucha fuerza para defender su honor".

13 Tanto la mitología de la liberación que propongo como la teología de la liberación se enfocan en las conexiones entre la espiritualidad y la justicia social. Aunque la mitología de la liberación podría ser descrita como un tipo de teología de la liberación, la historia de la segunda está tan afincada en tradiciones cristianas estrechamente definidas, que prefiero utilizar el término mitología de la liberación para evitar confusiones.

14 "Propongo que, para calificar como mito, un cuento que, por supuesto, puede expresar una convicción, debe ser tenazmente sostenido por sus adeptos. Dejo sin contestar la pregunta de si el cuento debe o no ser cierto" (Segal, 2004). La traducción es mía.

cambio, a su vez, definido a partir de la liberación personal y colectiva de la opresión, injusticia, tristeza y/o miedo. En otras palabras, el fin de esta construcción de mitos (*myth-making*) es la redención, individual y colectiva.

Lo que propongo aquí como mitologías de la liberación es muy parecido a lo que describe el historiador Robin D. G. Kelley (2002) como los "sueños de libertad" (*freedom dreams*) que se formulan desde la "imaginación radical negra" (*black radical imagination*). Una diferencia entre mis "mitologías de la liberación" y los "sueños de libertad" de Kelley es que tomo como punto de partida la definición de Segal para así enfatizar que estos mitos tienden a ser difundidos en formato de cuento a través de canciones. Otra diferencia es que recalco el rol de la espiritualidad/religión en el proceso de soñar sueños de libertad y construir mitos de liberación para que de esa manera la palabra "mitología" en "mitología de la liberación" sirva con un propósito similar a "teología" en "teología de la liberación". Para tomar un ejemplo de mi trabajo previo sobre el tema, la idea de Haití como símbolo de una caribeña negrura/libertad/valentía/resistencia y la importancia de establecer conexiones (históricas y contemporáneas) entre puertorriqueños, dominicanos y haitianos se transmiten a través de una canción compuesta por Osvaldo "Bembé" Lora y Niko "Brown" Laboy e interpretada por el grupo Ilú Ayé. El mito narrado como una bomba cuembé toma frases y palabras del kreyol haitiano y se cuenta en la voz de un haitiano que promete irse "mañana" para Mayagüez, un pueblo en la costa oeste de Puerto Rico. Cada vez que el cantante principal termina un verso, el coro responde: "Mwe ale, mwe ale pa' Mayagüez".[15]

A mi juicio, otro de los mitos de liberación que se propagan a través de este circuito musical es el cimarronaje. Los cimarrones, vistos como heroicas figuras de siglos pasados que escaparon de la esclavitud en el Caribe, son referencias constantes en el trabajo artístico y educativo de estos músicos. Los cimarrones son fuente de inspiración personal y fortaleza espiritual para estos músicos que utilizan el concepto de cimarronaje urbano para describir el tipo de trabajo que realizan.

El etnomusicólogo y músico Paul Austerlitz presentó una ponencia en 2007 titulada "Urban Maroons: Music as a Counter-Narrative of Blackness in the Dominican Republic and the Dominican Diaspora"

---

15 Vea <http://www.youtube.com/watch?v=o4uCbZ-aSdU> acceso 29 de agosto de 2009. La canción *Mariano es Sico Kolé* compuesta por Alex Lasalle es otro buen ejemplo de la incorporación de palabras en kreyól dentro de canciones contemporáneas de bomba. Vea <www.myspace.com/alma-moyo> acceso 29 de agosto de 2009.

(Cimarrones urbanos: la música como una contra-narrativa sobre la negrura en la República Dominicana y la diáspora dominicana). En ella, Austerlitz explora los vínculos entre el cimarronaje histórico y el "cimarronaje urbano" contemporáneo que los artistas de música afrodominicana representan. Un aspecto clave de este cimarronaje urbano es la importancia que sus protagonistas/propulsores explícitamente le asignan a la negritud dentro del contexto caribeño en general y dominicano en particular. Otro aspecto clave es el compromiso de estos cimarrones urbanos de desafiar el mito de la democracia racial en las sociedades criollas caribeñas.

Robin D. G. Kelley (2002) ha dicho que "el África de la antigüedad continúa siendo en la imaginación negra una ventana hacia los sueños de una Nueva Tierra". Esto es también cierto en el caso de los músicos que aquí destaco. Los recuerdos que tiene Kelley del tiempo en que era un "afrocentrista en formación" durante sus años como estudiante subgraduado, nos ayudan a entender los motivos y deseos de aquellos que construyen mitologías de liberación o, en las palabras de Kelley, "sueños de libertad".

> Mirábamos hacia el pasado en búsqueda de un futuro mejor. Queríamos encontrar un refugio donde la "gente negra" ejercía poder, poseía conocimientos esenciales, educaba a Occidente, construía monumentos, dormía bajo las estrellas en las riberas de El Nilo, y no se tenían que preocupar de la policía o de la pobreza o de arrogantes personas blancas que cuestionaran nuestra inteligencia. Claro, esto quería decir que evadíamos el tema del trabajo esclavo, las jerarquías de clase, y la opresión de las mujeres, y también que proyectábamos hacia el pasado un concepto de raza del siglo veinte. Pero el simplemente criticarnos por construir mitos (*myth-making*) o por ser esencialistas equivale a no entender el propósito de nuestros esfuerzos. Soñamos el mundo antiguo como un lugar de libertad, como un cuadro que nos ayudara a imaginar lo que deseábamos y lo que era posible.

Al igual que en el caso de Kelley y sus coetáneos, el África pre-colonial es un importante punto de referencia para los músicos neoyorkinos que aquí destaco, en el caso de estos últimos, particularmente la región centroafricana y la historia y tradiciones bantú-kongo. Sin embargo, los cinco pasados siglos de presencia africana en Las Américas son igualmente centrales como marco de referencia en el ambiente de la bomba y los palos en Nueva York. Aunque las experiencias afrodiaspóricas en Las Américas están plagadas de desplazamientos, privaciones y pérdidas, son los aspectos de resistencia y supervivencia los que sirven como material para la construcción de los mitos de liberación

que me conciernen.[16] El mito del cimarronaje caribeño, por ejemplo, sirve para celebrar pasadas historias de heroísmo, y también como inspiración para lograr cambios heroicos en el contexto presente.

Quiero hacer hincapié en mis razones para llamar "mitos" incluso a narrativas históricas. Recordemos que la definición de mito que propone Segal, y que aquí utilizo, no precisa "si el cuento debe o no ser cierto". Es por tanto que, aun reconociendo la importancia de críticas como la de Wirtz (2007) quien advierte contra acercamientos a la historia que equivalen a "adivinar el pasado", mi interés aquí es explorar el propósito de la construcción de mitos, no auscultar su veracidad histórica.

Durante la "sesión abierta" de una importante conferencia sobre criollización en el Caribe, Françoise Vergès señaló:

> Uno de mis argumentos es que la criollización (creolization) parte de una pérdida. La pérdida de la cultura de origen, pérdida de la tierra nativa, pérdida del lenguaje, y nada se puede hacer al respecto. Simplemente es así. Es la realidad desde donde comenzamos. Y no podemos comenzar a reconstruir esto o a llenar el vacío. (Enwezor, 2003).

Su argumento se conecta a lo que ella define como "las dos perspectivas dominantes en la literatura sobre el mundo criollo": nostalgia e idealización. Vergès explica:

> En la segunda instancia [la idealización], la realidad de la creatividad y la resistencia lleva a una celebración que margina las relaciones de conflicto y lucha por el poder que afectan a la sociedad criolla [...] Han surgido expresiones artísticas y literarias que resisten esta obsesiva evocación del pasado. No le podemos conferir al pasado el poder de poseer la verdad sobre el tema. Debemos aprender a vivir con la falta, la pérdida, la memoria del desastre [...] La entereza psíquica del sujeto criollo es una imposibilidad. Ser criollo se trata de vivir con la memoria y la presencia de la pérdida, que no es una deficiencia [...] La criollización no se trata de las retenciones sino de las reinterpretaciones. No se trata de raíces sino de la pérdida. (Vergès, 2003)

Los "cimarrones urbanos" del ambiente musical de los palos y la bomba en Nueva York probablemente concordarán con Vergès en cuanto a que la criollización se da a partir de reinterpretaciones y pérdidas. Pero también argumentarán que las retenciones y las raíces no se pueden dejar fuera del cuadro. Para ellos y ellas la criollización tiene mucho

16 Al igual que en el caso de los "afrocentristas en formación" de Kelley, los aspectos problemáticos o anti-heroicos de las historias afrodiaspóricas apenas reciben atención dentro de las mitologías de la liberación que aquí describo.

que ver también con retenciones y raíces o al menos con un intento de reclamarlas, de acercarse lo más posible a esas raíces. A diferencia de los artistas que Vergès menciona, estos músicos están obsesivamente evocando el pasado, aunque no para sanearlo como suelen hacer los discursos dominantes sobre criollización. Por el contrario, es una historia de conflictos y lucha la que estos músicos realzan cuando toman a Haití y al cimarronaje como inspiración para enfrentar una sociedad injusta que carga las "heridas abiertas del comercio esclavista trans-Atlántico", como señala el cantante y percusionista de bomba Alex Lasalle (2007) en un artículo titulado "Bambula". Lasalle se refiere al colonialismo y al capitalismo como las causas de las "heridas abiertas" del presente; las tradiciones afrocaribeñas representan para él la medicina, la cura. Su artículo comienza así:

> Aunque el significado de "bomba" y los nombres de sus muchos ritmos y bailes han sido erradicados de la memoria de los puertorriqueños y de otros hijos de la diáspora africana, la práctica y la intención nunca han sido totalmente borradas de nuestras almas o energía vital. Nuestras bombas ancestrales contienen inmensas cantidades de historia y poderosas palabras curativas. El racismo y la colonización nos han robado la habilidad de entender profundamente y usar apropiadamente estas palabras, bailes y ritmos. En este ensayo exploraremos la memoria colectiva de nuestra comunidad y re-recordaremos la esencia de la bomba que ha permanecido semi-adormecida en nuestras canciones y bailes, esperando el día en que pueda despertar completamente e iluminar nuestras vidas como un potente instrumento para la curación del individuo y la comunidad. Explorar el significado de las palabras dentro de la bomba revelará su significado original y su propósito como ceremonia sagrada, permitiéndonos así continuar nuestro trabajo como curanderos en nuestras comunidades, familias y hogares.

Lasalle describe la pérdida como parcial y reversible dado un ejercicio de la memoria que reclame estas tradiciones curativas: podemos "recordar" tradiciones musicales que han estado "semi-adormecidas". Desde su perspectiva, la búsqueda y el reclamo de las raíces no es fútil. Al contrario, Lasalle las describe como indispensables para la supervivencia. Como escribiera este músico en la invitación de Facebook para el evento "Bombazo Con Alma Moyo", que se llevaría a cabo el 28 de marzo de 2009 en el restaurante y bar Camaradas de East Harlem, Manhattan: "Un Palo sin raíz sirve pa' leña nada más!!!".[17]

Lasalle (2007) señala que la tradición de la bomba se ha mantenido a través de las generaciones como un ejercicio de la memoria y

17 Al igual que en todas las otras citas, he dejado intactos las peculiaridades y/o errores presentes en el texto original.

toma el ejemplo del estilo o ritmo de bomba conocido como bámbula para ilustrar su argumento:

> En su grabación El Roble Mayor, la Familia Cepeda describe "bámbula" como la variación más rápida de los ritmos sicá. Según Matu Kinzonsi, un músico de soukous del Kongo, bámbula significa recordar un lugar perdido en el olvido. El Dr. Fu-Kiau y el Dr. Robert Farris Thompson ambos me han dicho que bámbula es un verbo kikongo que significa la acción de recordar. Finalmente, mi padrino dentro de la práctica espiritual kongo conocida como palo mayombe [...] Tata Miguel Garzón, me ha dicho que bámbula es la acción de recordar una emoción muy específica y fuerte que vive dentro del subconsciente de un pueblo que proviene de un lugar en particular. [...] Nuestros sabios ancestros nombraron el ritmo y el baile bámbula con la esperanza de que su prole "recordaría" al tocar y bailar.

Lasalle, entonces, vuelca su atención hacia la canción tradicional *Bambula é sea allá* para explicar lo que nuestros "ancestros" querían que "nosotros" recordásemos: "las enseñanzas y los modos de vida del continente africano; las formas de ser a nivel cultural, filosófico, espiritual y social que nos han hecho lo que somos por miles de años". Esta canción dista mucho de ser un ejemplo poco conocido, sino que forma parte del canon de la bomba según la tradición que se practica a finales del siglo veinte y comienzos del veintiuno en Puerto Rico y la diáspora.[18] Lasalle transcribe, traduce y explica la letra de la siguiente manera:

> *Bambula eh* (Recordaremos ese lugar lejano) (kikongo)
> *C'est* (Que es/está) (kreyòl) *ayá* (español criollo)
> *C'est ça* (¡Eso es!) (kreyòl)
> *Contigo na'ma* (español criollo)

Ya que la canción incorpora palabras del kikongo (uno de muchos lenguajes bantú), kreyòl y español, Lasalle interpreta la canción como un llamado a la unidad dirigido hacia personas negras de diversos trasfondos culturales.[19] Además, señala que el "tú" al cual está dirigida esta canción es tanto singular como plural, nuevamente enfatizando el llamado a la unidad. Tomando ejemplo de lo que para él es una

---

18 Versiones de esta canción han sido grabadas, por ejemplo, por Paracumbé a mediados de la década de 1990 y por el artista de reggaetón y bomba Abrante en 2007 (*Flow La Discoteka 2*). *Bambulaé sea allá* es también el título de un artículo co-escrito por Luis Manuel Álvarez y Ángel Quintero Rivera que fuera incluido en el DVD *Raíces* (2001) del Banco Popular.

19 Las letras de la bomba —tanto antiguas como contemporáneas— frecuentemente incorporan palabras derivadas de diversos lenguajes y dialectos. Vea Barton (2004), Dufrasne González (1994, 1985) y Álvarez & Quintero Rivera (2001).

convocación que data de siglos y que pide que los afrodescendientes se unan y recuerden su pasado colectivo, sin importar el país donde se encuentren, el ejercicio de la memoria de Lasalle tampoco está sujeto a preocupaciones nacionalistas. Aunque el enfoque de su artículo recae en los usos de la palabra y el concepto bámbula en el contexto puertorriqueño, menciona otras tradiciones musicales caribeñas donde la palabra aparece, como dentro del rara haitiano y la tumba francesa cubana. Propone la bomba como "medicina" no solo para los afrodescendientes puertorriqueños sino para todos los afrodescendientes.

El autor igualmente señala en el mismo artículo que las prácticas espirituales afrodiaspóricas son parte integral de la bomba, hecho que solo en la última década ha ganado credibilidad.[20] Parte integral de muchas de estas prácticas es rendirle homenaje y comunicarse con los difuntos. La remembranza en la bomba, por tanto, no es simplemente un ejercicio de nostalgia. Para muchos, no es si quiera una cuestión de opción: es un imperativo espiritual. Ya que los muertos caminan entre los vivos, y su encomienda es guiarnos de la misma manera que la nuestra es honrarlos (y "darle luz", de ser necesario) entonces no hay otra opción sino (en palabras de Vergès [2003]) "obsesivamente evocar el pasado".

Ivor Miller (2004), a través de la noción del mito, explica por qué músicos como Lasalle no podrían aceptar la propuesta de Vergès de que la criollización es una pérdida que debe ser aceptada:

> Aunque la criollización frecuentemente se usa para describir la creación de algo nuevo, lo cual implica la pérdida de lazos a una tierra de origen, el hecho es que las tradiciones rituales afrodiaspóricas han mantenido al África mítica como su eje. Es decir, que a pesar del enriquecimiento a través del contacto cultural, muchas prácticas afrodiaspóricas han mantenido su raíz conceptual en la espiritualidad africana. [...] Las identidades afrodiaspóricas en Las Américas prosperan a partir de —y no a pesar de— sus orígenes en la historia mítica.

El poder de convocatoria de esas creencias espirituales no se debe simplemente a la fuerza de tradiciones culturales heredadas. Frecuen-

---

20 Al igual que pasó con el rara haitiano y diversos géneros de música afrodominicana (géneros hoy día ampliamente reconocidos como vinculados a prácticas religiosas), el grueso de los investigadores de la bomba por largo tiempo insistieron que la misma era puramente secular. Sin embargo, en tiempos más recientes las dimensiones religiosas de la bomba han sido tema de exposición y debate en diversos foros, entre estos, las conferencias El Tambor Llama / Tanbou a Rele (25 de abril de 2009, Hostos Community College), y el Simposio de la Actualidad de las Tradiciones Espirituales y Culturales Africanas en el Caribe y Latinoamérica (11-14 de julio de 2007, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe).

temente son convicciones políticas y experiencias activistas las que llevan a muchos a "reclamar" tradiciones religiosas afrodiaspóricas con las que pueden no haber crecido o no haberle prestado mucha atención anteriormente, y es el caso de muchos de los jóvenes músicos que aquí destaco:

> En un contexto donde las historias y filosofías africanas rara vez forman parte del currículo educativo, participar en religiones afrodiaspóricas es un método de mantener contra-narrativas históricas de acuerdo a las cuales las presentes generaciones tienen lazos directos a un pasado africano [...] Ya que los recuentos épicos de los descendientes de africanos no se han incluido en historias oficiales, muchas narrativas históricas se mantienen dentro de familias y linajes rituales. Conservar la herencia cultural es una forma de supervivencia histórica. (Miller, 2004)

Es de gran importancia reconocer la dimensión espiritual o, para citar a Robin D. G. Kelley (2002), la dimensión "surreal" de las mitologías de liberación.[21] El pasado y el presente no son ámbitos del todo separados: esa presuposición no tiene sentido en un contexto de creencias y prácticas afrodiaspóricas donde los vivos tienen tanto impacto en nuestras vidas como los muertos. Los héroes y heroínas de la revolución haitiana quienes escaparon de las plantaciones para establecer manieles y palenques no son solo personajes históricos o protagonistas de mitos. Son poderosos ancestros cuya ayuda se piensa como indispensable para sanar, subvertir las injusticias del presente y escapar del cautiverio de hoy en día.

EL CIMARRONAJE COMO MITO DE LIBERACIÓN: SE SA CIMARRÓN[22]

"Yo pensaba que la bomba era una cuestión cursi de esclavos domésticos", me dijo Iván Ferrer Andino, refiriéndose a su exposición cuando niño a la versión folclorizada de la bomba, en el Puerto Rico de la

---

21 En un capítulo titulado "Keeping It (Sur)real", Kelley explica no solo su entusiasmo por el acercamiento surrealista a la justicia social y a "soñar sueños de libertad" (*freedom dreaming*), sino también las conexiones existentes entre el surrealismo y las prácticas religiosas afrodiaspóricas: "El surrealismo puede ayudarnos a romper las limitaciones del realismo social y llevarnos a lugares donde el marxismo, anarquismo, y otros 'ismos' en nombre de la revolución rara vez se han atrevido a aventurarse [...] [El surrealismo] rompe las cadenas del realismo social y la racionalidad, valiéndose de la poesía como modo revolucionario de pensamiento y práctica. De muchas maneras el surrealismo tiene afinidades reales con aspectos de la cultura vernácula afrodiaspórica, incluyendo su relación con la magia, espiritualidad y el éxtasis, elementos con los cuales el marxismo nunca ha podido lidiar de manera efectiva".

22 *Se sa cimarrón* es el título de una bomba compuesta por Alex Lasalle.

década de 1980.[23] "Me acuerdo cuando era niño y veía todos esos volantes y esos movimientos estilo baile de sociedad. Yo me decía: qué va. Eso no me representa a mí".[24] Hoy en día, Ferrer Andino es miembro del grupo de música de raíz haitiana-dominicana Kalunga Neg Mawon, un grupo que, dicho sea de paso, fue cofundado por José Figueroa, a quien mencioné al principio de este artículo como bailador del grupo haitiano Dja-Rara. Ferrer Andino recuerda el proceso de explorar y abrazar su negritud puertorriqueña como uno en el cual inicialmente buscó su negritud en el hip-hop afroestadounidense. El hip-hop lo llevó a la bomba. Y la bomba lo llevó a la música haitiana y dominicana.

La página web de myspace del grupo Kalunga Neg Mawon describe la misión del grupo de la siguiente manera: "Nuestro propósito es preservar los aspectos de la tradición e identidad africana existentes en Quisqueya-Ayiti, lo que hoy se conoce como la República Dominicana y la República de Haití".[25] El nombre de este colectivo musical y de danza —cuyos miembros son dominicanos, haitianos y puertorriqueños— es en parte un reconocimiento de las fuertes influencias kongo en las culturas afrocaribeñas.

> Usamos el nombre Kalunga para enfatizar los aspectos culturales congo que se han retenido en la cultura dominicana/haitiana y a través de la diáspora africana en el hemisferio occidental, como en Cuba, Puerto Rico, etc. Kalunga es la Diosa de las poblaciones congolesas conocidas como muntubantú o bakongo. Ella es el cosmos universal, la gran explosión de donde procede todo lo que está vivo, incluyendo las profundidades de los mares y océanos. Kalunga también representa un tiempo cuando la cultura congolesa estaba dominada por un sistema matriarcal donde las mujeres desempeñaban un papel prominente en la sociedad.[26]

La segunda parte del nombre del grupo, Neg Mawon:

> [es en kreyòl] y quiere decir cimarrones negros, aquellos que lucharon contra la esclavitud. Muchos eran descendientes congoleses como Sebastián Lemba. Usamos el término Neg Mawon como símbolo de nuestra

---

23 La bomba, como la más preeminente expresión musical afropuertorriqueña, tiende a ser encasillada en narrativas históricas que ponen desmedido énfasis en la vida de la plantación esclavista, cuando Puerto Rico fue más que nada una sociedad de "contra-plantación" (Quintero Rivera, 1998: 201-251). Para una perspectiva crítica sobre la folclorización en Puerto Rico, vea Isar P. Godreau (2006); sobre la folclorización de la bomba, vea Ramón López (2008), Melanie Maldonado (2008), Barton (2004) y Rivera (s/f).

24 Iván Ferrer Andino, comunicación personal (2005). La traducción es mía.

25 Vea <http://www.myspace.com/grupokalunga> acceso 25 de mayo de 2009.

26 *Ibíd*.

> resistencia a la esclavitud y al colonialismo en una lucha para mantener y desarrollar nuestra identidad africana a pesar de enfrentar innumerables desafíos en el proceso.[27]

La historia y las tradiciones culturales haitianas, congolesas y cimarronas son para este grupo, al igual que para muchos otros, metáforas para la negritud y para tradiciones ancestrales afrodiaspóricas. También son representativos símbolos de lucha y, lo más importante, de libertad. Este énfasis en la rebelión y el cimarronaje ofrece una perspectiva distinta sobre la historia negra en Las Américas, una historia que frecuentemente se imagina como restringida a la experiencia de la esclavitud y la vida de plantación.

Este despliegue por parte de Kalunga Neg Mawon de la historia del cimarronaje como una inspiración para luchas contemporáneas por la liberación dista mucho de ser una excepción. El percusionista y cantante del grupo Ilú Ayé, Jonathan Troncoso,[28] utiliza J-Blak El Cimarrón como nombre artístico. El título de esta sección, *Se sa cimarrón,* proviene de un bomba compuesta por Alex Lasalle, una canción que es parte del repertorio de Alma Moyó, y que explícitamente vincula a Haití (a través del uso del kreyol en la letra de la canción) con el cimarronaje de Puerto Rico.[29] Al igual que en el ejemplo *Bambulaé sea allá* que cité anteriormente, en *Se sa cimarrón* el kreyol y el español van de la mano. *Se sa* es en kreyol y quiere decir, "eso es" o "dale". Tanto los versos como el coro giran alrededor del deseo de los cantantes de que el cimarrón escape, advirtiéndole que el mayoral le está siguiendo el rastro. Cantante principal y coristas son tanto testigos de la fuga como conspiradores del que se fuga.

> Verso: Se sa, cimarrón
> Coro: ¡Corre!
> Verso: Se sa, cimarrón
> Coro: ¡Corre!
> Verso: Que te va a coger

---

27 *Ibíd.*

28 Nacido en República Dominicana y criado en Nueva York, Troncoso regularmente toca también con los grupos Bámbula, Alma Moyó, Yerbabuena, Los Pleneros de la 21 y Claudio Fortunato y sus Guedeses.

29 Estas mitologías de la liberación que celebran a Haití y a los cimarrones como tropos centrales de la resistencia negra son elaboradas por músicos en Nueva York y el resto de la diáspora, y también en la República Dominicana y Puerto Rico; sin embargo, la intensa colaboración y fusiones musicales entre los artistas y géneros musicales dominicanos y puertorriqueños son particulares del área de Nueva York. Vea Rivera (2007; s/f; 2004).

Coro: El mayoral
Verso: Que te va a agarrar
Coro: El mayoral.

Muchas otras bombas compuestas por jóvenes músicos neoyorkinos tratan el tema del cimarronaje. *María Teresa,* compuesta por la cantautora Marinieves Alba,[30] es una bomba gracimá y parte del repertorio del grupo Yaya; la canción cuenta la historia de una mujer que escapa del cautiverio al quemar la casa grande de la plantación y huye "a la loma". Un tema similar trata la canción de la percusionista y cantautora Manuela Arciniegas titulada *La Mercedes,* interpretada por Alma Moyó en el estilo de bomba conocido como seis corrido e interpretado por Yaya como una salve dominicana. Compuesta en una evocadora melodía en tono menor, *La Mercedes* lleva la imagen del cimarronaje un paso más allá porque la líder de la fuga adquiere proporciones explícitamente sobrenaturales: Mercedes podría ser una mujer, pero también podría ser un espíritu que guía a otros hacia la libertad. *La Mercedes* también evoca la imagen católica de la Virgen de Las Mercedes y todas sus manifestaciones afrocaribeñas. El artículo "La" justo antes de "Mercedes" hace hincapié en la singularidad y poder de la figura protagonista de la canción.

Tócame la bomba para La Mercedes
Suban ese ritmo que ella va a bailar
Alcen su bandera blanca, roja y negra
Que La Mercedes nos va a salvar.

Haití y el cimarronaje son dos temas frecuentemente presentes en el trabajo artístico de estos grupos musicales neoyorkinos. Ambos tienen que ver con un anhelo de conexión más profunda con la negritud. Pero el enfoque del esfuerzo no es meramente (o primordialmente) la identidad, sino la supervivencia y la liberación. El enfoque son las luchas urbanas por la justicia social, la liberación colectiva de un pasado y un presente donde han sido y son rampantes el colonialismo y el imperialismo, las injusticias económicas y ambientales, la brutalidad policial, el complejo industrial penitenciario, y un sistema educativo que nunca ha cubierto de manera apropiada las necesidades de los jóvenes de la diáspora africana.

Como ya mencioné en la introducción de este artículo, la mayor parte de estos músicos son también educadores y educadoras, y activistas políticos y culturales que concienzudamente buscan empoderar

30 Miembro de Alma Moyó, Yaya y Bámbula.

a sus comunidades a través del trabajo musical. Un buen ejemplo es la biografía de artista-educador (*teaching artist*) de José Figueroa en el sitio web de la organización sin fines de lucro The Legacy Circle (El Círculo del Legado). Luego de describir los logros artísticos de Figueroa, la última línea de la biografía lee: "José continuamente inspira a jóvenes en dificultades ya que no tiene reparos en servirse de su pasado como ex-miembro de una pandilla, para así ayudar a los hombres jóvenes a trascender el código de la calle y crear un código de autorespeto y valor cultural".[31]

La biografía de Figueroa también menciona al veterano grupo de baile de hip-hop Rock Steady Crew que fuera fundado a finales de la década de 1970 como uno de los "grupos de artes culturales afrodiaspóricas" con los cuales Figueroa ha trabajado.

Conectar géneros juveniles contemporáneos como el hip-hop y el reggaetón a la música "tradicional" afrocaribeña es una estrategia que usan estos músicos jóvenes para interesar a otros jóvenes en géneros musicales que para muchos aparentan ser aburridos, irrelevantes o pasados de moda (Cartagena, 2004; Rivera, 2003).[32] Ese razonamiento fue en gran parte la motivación para que en 2007 el grupo Ilú Ayé prestara sus destrezas en los palos dominicanos para grabar la canción y video *Lo palo* del dúo de reggaetón Del Patio.[33] La serie *Sankofa Saturdays* (Sábados Sankofa) del mismo año, organizada por The Legacy Circle, es otro ejemplo de esos esfuerzos. La serie, que se presentó en un club nocturno del Bajo Manhattan, contó con la participación de Ilú Ayé, Alma Moyó y Kalunga Neg Mawon junto a artistas de hip-hop como Rebel Díaz, DJ Laylo y DJ Asho. El volante promocional para la serie, diseñado por Dennis Flores, combina poderosamente elementos visuales asociados al hip-hop y a la música de raíz afrocaribeña: un micrófono, una foto del fenecido rapero Tupac Shakur, una *güira,* un *balsié,* una rosa de Jericó sumergida en una vasija de agua, machete, vela blanca, *mbira,*

---

31 Vea <http://www.thelegacycircle.org/JoseFigueroa.htm> acceso 17 de marzo de 2008. Es pertinente señalar que la organización The Legacy Circle fue fundada y es dirigida por la también artista-educadora Manuela Arciniegas que ya he mencionado, quien es miembro también del colectivo de trabajo que publicó en internet una guía de ideas curriculares y planes de clase titulada "Through Culture We Resist!: African Diaspora Cultural Arts & Social Justice" (A través de la cultura resistimos: artes culturales afrodiaspóricas y justicia social). Vea <http://www.nycore.com/PDF/Cultural_Arts_ITAG_BOOK.pdf> acceso 15 de enero de 2010.

32 Sobre el hip-hop como género musical afrodiaspórico, vea Rivera (2003a; 2003b); sobre el reggaetón como género musical afrodiaspórico vea Marshall, Rivera & Pacini Hernández (s/f) y Rivera, Marshall & Pacini Hernández (2009).

33 Vea <http://www.youtube.com/watch?v=PgnSfg5ZQW8> acceso 29 de agosto de 2009.

cigarro, tambores de bomba, entre otros significativos elementos. El 7 de marzo de 2009, ese mismo interés de tender un puente entre la música comercial popular entre los jóvenes y la música de raíz afrodiaspórica, fue la que instó a las organizadoras del evento Momma's Hip-Hop Kitchen (La Cocina Hip-Hop de Mamá), a incluir a dos grupos de mujeres tocadoras de bomba en el espectáculo que atrajo a un público de más de doscientos jóvenes (en su mayoría féminas) al teatro del Hostos Community College en El Bronx.[34] (Naison, 2009)

Una considerable cantidad de las presentaciones que realizan estos artistas de bomba y palos no son remuneradas (o la paga es mínima) ya que son para organizaciones comunitarias que cuentan con muy pocos fondos. Para músicos que frecuentemente dependen de su trabajo artístico y educativo, esto es un gran peso y compromiso. A la par que escribía la primera parte de este artículo a principios de 2008, Kalunga Neg Mawon y Alma Moyó estaban cooperando en la realización de una actividad de recaudación de fondos en marzo de 2008 para comprar equipo de video que el proyecto Luz del Batey llevaría a la República Dominicana y así entrenar a jóvenes que participan del *gagá*[35] para que pudiesen documentar su cultura y vidas por cuenta propia.[36] Ilú Ayé y Kalunga Neg Mawon participaron en el evento de recaudación de fondos de febrero de 2008 en beneficio de la delegación de la Iglesia San Romero de Las Américas que viajaría ese año a Cuba con la Caravana Pastores por la Paz. Alma Moyó tuvo una intervención musical en la asamblea y diálogo con oficiales electos que organizó Make the Road en el Templo Ganesh de Flushing, Queens, también en febrero de 2008.[37] Miembros de todos estos grupos y muchos más contribuyeron con música a la vigilia en el Sur del Bronx donde se conmemoró la vida de Fermín Arzú, un hondureño garífuna que murió a manos de un policía fuera de servicio en mayo de 2007; el propósito fue encauzar la rabia comunal, apoyar a la familia de Arzú y facilitar la transición del difunto al mundo de los espíritus. Durante la última década, los miembros extendidos de esta comunidad musical han tocado rara/gagá frente al consulado dominicano para

---

34 Uno de estos grupos fueron las mujeres de Bomba Yo, un grupo usualmente compuesto por hombres y mujeres. El segundo grupo fue un "vente-tú" llamado New York Bomberas, organizado por Manuela Arciniegas y en el cual participé como cantante.

35 *Gagá* en la República Dominicana y *rara* en Haití es un género musical y una celebración musical/religiosa cuyos preparativos y celebraciones están particularmente asociados a la cuaresma del calendario cristiano.

36 La actividad se llevó a cabo en New York University y fue copatrocinada por The Legacy Circle y The AfroLatin@ Forum.

37 Vea <http://www.maketheroad.org/article.php?ID=503> acceso 12 de mayo de 2008.

protestar contra la política anti-haitiana del gobierno dominicano y han colaborado con diversos esfuerzos de activistas haitianos y dominico-haitianos para denunciar los atropellos que se cometen contra esta población en República Dominicana. También tocaron durante la protesta masiva que ocurrió en las afueras de la Convención Nacional Republicana que se efectuara en el Madison Square Garden, en 2004. Estos son solo unos pocos ejemplos de los numerosos eventos projusticia social que estos músicos han amenizado y/u organizado.[38] Si tomamos en cuenta su dedicación a promover la justicia social y a la vez las tradiciones musicales, políticas y espirituales afrocaribeñas, resulta fácil entender por qué estos músicos ven y explican la música y la liberación como intrínsecamente relacionadas. Su trabajo musical está profundamente comprometido con la construcción de mitologías y estrategias de liberación.

CON LA MERCEDES VO' A ESCAPAR[39]

Una noche durante el otoño de 2003, Alma Moyó, fue el primer acto de un espectáculo cuya atracción principal era el grupo de música afrodominicana La 21 División. Era "Noche Antillana" en el Taller Latinoamericano, localizado en Broadway Avenue, cerca de la Calle 104. Ernesto Rodríguez, entonces miembro de Alma Moyó y La 21 División (y quien poco tiempo después co-fundara Kalunga Neg Mawon), presentó al segundo grupo:

> Gracias. Gracias. Buenas noches [...] Somos La 21 División. Somos un colectivo de música afrodominicana. [...] A diferencia de lo que dicen otras personas que trabajan con el folclor del Caribe —ellos dicen que están rescatando o salvando el folclor caribeño— pues nosotros tenemos una idea muy diferente y es que a nosotros nos salva el folclor afrocaribeño. No es de la otra manera. Esto nos salvó. No lo salvamos nosotros. Esto es indestructible.[40]

Sus palabras me dieron escalofríos. *Esto nos salvó*. Sí. Luego de aproximadamente siete años de ser entusiasta y partícipe de este

38 La dimensión no remunerada del trabajo musical que realizan estos grupos no se limita al activismo; también se reúnen para cumpleaños, bautizos, servicios memoriales, ceremonias espirituales y *babyshowers* para apoyarse y celebrase unos a otros. También se reúnen por el simple placer de hacerlo: un cálido sábado bajo el Puente Triboro o en la playa Orchard, cualquier día en uno de sus hogares o en la Casita de Chema en el Sur del Bronx, un domingo en el rara haitiano ya sea en el Parque Central o en el Prospect Park.

39 Este es otro verso de la canción *La Mercedes*, compuesta por Manuela Arciniegas.

40 La traducción es mía.

ambiente musical, sus palabras me conmovieron profundamente. Rodríguez estaba dándole voz a algo que yo sentía pero que, hasta ese momento, no había sabido explicar.

Sus palabras también me estremecieron porque de una manera muy simple y directa explicaban la insatisfacción que sentimos muchos dentro de esta comunidad musical con los discursos dominantes que describen a estas tradiciones como "folclor" que debe ser rescatado y preservado. Nunca había escuchado a nadie decirlo tan clara y francamente.

Más recientemente, leí un planteamiento similar que de boca del músico dominicano Tony Vicioso[41] recoge Paul Austerlitz (2007):

> Siento que la cultura ha estado viva, sabes, puede que haya estado escondida en algún momento, pero siempre ha estado ahí, ha sobrevivido todo, ha sobrevivido ataques y todo, y crece; cuando se le da una oportunidad crece sola. La cultura rescata a la gente, somos nosotros los que estamos siendo rescatados, quien quiera que se envuelva en ella está siendo rescatado, porque está conociendo de sí mismo y de su cultura.

Ambos, Rodríguez y Vicioso, transforman el usual discurso sobre "salvar la cultura" en una narrativa de "ser salvo por la cultura". Sí. Estoy de acuerdo. *Esto nos salvó,* como dice Rodríguez. A cada uno de distintas circunstancias. Pero esta música sí nos salva. Nos redime. Está enlazada con nuestros deseos de liberación, individual y colectiva. Por eso es que seguimos haciendo música juntos. Para "salvarnos" y para "salvar" a las próximas generaciones. A la vez que deseamos y celebramos el escape del anónimo cimarrón en *Se sa cimarrón* él también está conspirando a favor de nuestra propia huida. Mientras aumentamos la intensidad y tempo del seis corrido para *La Mercedes,* hacemos un pacto colectivo de que escaparemos con ella: "A medianoche con La Mercedes vo'a escapar".

Pero no podemos hacerlo solos. Estamos contando con que *La Mercedes* "baile nueve veces" y regrese a buscarnos armada con la fuerza de todos nuestros ancestros. Estamos contando con que ella nos protegerá blandiendo un arma filosa en cada mano: "Negra congo, llegó con hacha y con machete".

Cuando Arciniegas canta esa línea, aquellos y aquellas que estamos haciéndole coro sabemos que es nuestra señal para acortar nuestra respuesta de dos líneas a una sola, y de esa manera la canción adquiere aún más fuerza y velocidad. Desde ese momento en adelante,

---

41 Tony Vicioso fue fundador y director del desaparecido grupo nuyorquino de música afrodominicana Asadifé.

la canción se siente como un torbellino feroz que viaja en espiral y limpia todo cuanto encuentra en su camino.

Como dicen Vicioso y Rodríguez: Esta música nos salva. Nos salva del aislamiento, de sentirnos desconectados y privados de conocimiento. Nos salva de lo peor de nuestro prójimo y también de lo peor de nosotros mismos. Nos ayuda a construir mitologías de liberación que responden a nuestras realidades urbanas, deseos, sensibilidades políticas y artísticas, y a nuestras necesidades espirituales. A la vez que vivimos el contradictorio proceso de amarnos y pelearnos unos con otros, nos dirigimos a algo (o a una serie de "algos") para que nos ampare, para que nos redima, para que nos salve: Bondye, Nsambia, los ancestros, los muertos, los espíritus, los misterios, los luases, los nkisi, los cimarrones, todos aquellos que se atrevieron a rebelarse contra el cautiverio, los salvadores (históricos, espirituales y ficticios), *La Mercedes*. "La Mercedes nos va a salvar".

CONCLUSIÓN

La "diáspora africana" ha sido por varias décadas un término clave utilizado por artistas, activistas, investigadores y educadores comprometidos con derrocar el eurocentrismo, la supremacía blanca y la marginación de la negritud, del pasado y del presente. He documentado aquí cómo este concepto y los compromisos de justicia social que con él están asociados son parte integral de las mitologías de la liberación de una red de artistas neoyorkinos comprometidos con la música de raíz caribeña.

Estos músicos pueden ser descritos como promotores de una posición "activamente pro-diáspora" (Brubaker, 2005) africana profundamente comprometida con "soñar sueños de libertad" (Kelley, 2002) y enlazada a conceptos de "etnicidad espiritual" (Miller, 2004) que aunque frecuentemente depende de una "noción no-territorial y esencialista de pertenencia" (Brubaker, 2005), a la vez toma en consideración la complejidad de las "diásporas que se intersecan" (Lewis, 1995) y el hecho de que estas formaciones diaspóricas son fluidas y a la vez "desordenadas y de bordes desflecados" (Flores, 2008).

¿Y qué más nos dicen estas mitologías de la liberación sobre estos músicos jóvenes de Nueva York? Nos sugieren que, aunque la interacción musical entre cubanos y puertorriqueños en Nueva York ha sido larga, intensa y aún es de gran importancia, la interacción entre dominicanos, puertorriqueños y haitianos ha ido ganando importancia (Rivera, 2004; 2007). También nos demuestran que, aunque el discurso de pan-latinidad ha ido adquiriendo importancia entre muchos sectores, hay otros sectores que la rechazan por considerar que esta privilegia las conexiones entre los latinos a la vez que ignora las conexiones entre los afrolatinos y otros sectores de la diáspora africana

(Flores, 1999; Morales, 2004; Oboler & Dzidzienyo, 2005; Laó-Montes, 2007; Rivera, 2003). Esas mitologías de la liberación también nos demuestran que, aunque estos músicos están comprometidos con nociones de raíces, ascendencia y tradiciones también están estratégicamente utilizando expresiones de reciente origen como el hip-hop y el reggaetón como parte de un continuo musical afrocaribeño y parte integral del arsenal cultural que les permite continuar soñando sueños de liberación.

EPÍLOGO

Estaba justo terminando de editar este artículo cuando ocurrió el devastador terremoto del 12 de enero de 2010 que ha causado trágicas repercusiones en Haití. Como es de esperarse, la red de músicos que aquí documento se ha movilizado para organizar y participar de los múltiples esfuerzos de ayuda para Haití: entre estos una actividad de recaudación de fondos en el Nuyorican Poets Café, el 17 de enero; otra en el Caribbean Cultural Center el 22 de enero; y otra en el Bruckner Bar & Grill el 6 de febrero que sus organizadores han llamado "Caribe Negro por Haití".

En un diálogo cibernético de Facebook un joven se planteaba la aparente injusticia cósmica de que la naturaleza azote tan fuertemente a una nación que ya enfrenta más que suficientes penurias. La respuesta de uno de los músicos que en este artículo destaco es ejemplar muestra de esa mitología de la liberación donde Haití desempeña un papel protagónico y sirve de fuente de conocimiento, fuerza e inspiración: "Dios siempre pone a prueba a los más fuertes".

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, L. M.; Quintero Rivera, Á. 2001 *Bambulaé sea allá, la bomba y la plena: compendio histórico-social* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico). En <http://musica.uprrp.edu/lalvarez/bambulae_sea_%20alla_files/bomba_plena.html> acceso 7 de junio de 2009.

Austerlitz, P. 2007 "Urban Maroons: 'Music as a Counter-Narrative of Blackness in the Dominican Republic and the Dominican Diaspora'", Ponencia (Salvador de Bahía: Caribbean Studies Association) 28 de mayo - 1 de junio.

Barton, H. E. 1995 *The Drum-Dance Challenge: An Anthropological Study of Gender, Race and Class Marginalization of Bomba in Puerto Rico* (Nueva York: Cornell University).

Barton, H. E. 2004 "A Challenge for Puerto Rican Music: How to Build a Soberao for Bomba" en *Centro* (Nueva York: The City University of New York) N° 16(1), pp. 69-89, primavera.

Bilby, K. M. 1985 "The Caribbean as a Musical Region" en Mintz, S. W.; Price, S. (eds.) *Caribbean Contours* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Brubaker, R. "The 'diaspora' diaspora" en *Ethnic and Racial Studies* (Taylor & Francis) N° 28(1), pp. 1-19, enero.

Campbell, J.; Moyers, B. 1991 *The Power of Myth* (Nueva York: Anchor Books).

Cartagena, J. 2004 "When Bomba Becomes the National Music of the Puerto Rican Nation" en *Centro* (Nueva York: The City University of New York) N° 16(1), pp. 15-35, primavera.

Davis, M. E. 1994 "Music and Black Ethnicity in the Dominican Republic" en Behague, G. H. *Music and Black Ethnicity: The Caribbean and South America* (Miami: University of Miami North-South Center) pp. 119-156.

Dufrasne González, J. E. 1985 "La homogeneidad de la música caribeña: sobre la música comercial y popular de Puerto Rico", Tesis (Los Ángeles: University of California).

Dufrasne González, J. E. 1994 *Puerto Rico también tiene... ¡tambó!: Recopilación de artículos sobre la plena y la bomba* (Río Grande: Paracumbé).

Enwezor, O. *et al.* (eds.) 2003 *Créolité and Creolization: Documenta11_Platform3* (Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz).

Flores, J. 2003 *From Bomba to Hip-Hop* (Nueva York: Columbia University Press).

Flores, J. *2008 The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (Nueva York: Routledge).

Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).

Godreau, I. P. 2006 "Folkloric 'Others': Blanqueamiento and the Celebration of Blackness as an Exception in Puerto Rico" en Clarke, K. M.; Thomas, D. A. (eds.) *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness* (Durham: Duke University Press) pp. 171-187.

Hall, S. 2003 "Creolization, Diaspora, and Hybridity in the Context of Globalization" en Enwezor, O. *et al.* (eds.) 2006 *Créolité and Creolization: Documenta11_Platform3* (Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz).

Jiménez Román, M. 2007 "Looking at that Middle Ground: Racial Mixing as Panacea" en Flores, J.; Rosaldo, R. (eds.) *A Companion to Latina/o Studies* (Malden: Blackwell) pp. 325-336.

Kelley, R. D. G. 2002 *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination* (Boston: Beacon Press).

Laó-Montes, A. 2007 "Afro-Latinidades: Bridging Blackness and Latinidad" en Mirabal, N. R.; Laó-Montes, A. (eds.) *Technofuturos: Critical Interventions in Latina/o Studies* (Lanham: Lexington).

Lasalle, A. 2007 "Bambula" en *Güiro y Maraca* N° 11(2), pp. 11-15, verano.

Lewis, E. 1995 "To Turn as on a Pivot: Writing African Americans into a History of Overlapping Diasporas" en *The American Historical Review* (Oxford University Press) N° 100(3), pp. 765-787, junio.

López, R. 2004 "Los remeneos de la bomba puertorriqueña" en <http://www.bembeteo.com/bomba.php> acceso 8 de septiembre de 2009.

López, R. 2009 "La autoridad del folclore y el revolú en la memoria" en *Claridad* N° 14, pp. 18-19, 20 de mayo.

Maldonado, M. 2008 "Bomba Trigueña: Diluted Culture and (loss of) Female Agency in AfroPuerto Rican Music and Dance Performance" en Smith, D.; Puig Ramos, R.; Cortés Santiago, I. (eds.) *Caribbean Without Borders: Literature, Language and Culture* (Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing) pp. 95-117.

Marshall, W.; Rivera, R. Z.; Pacini Hernández, D. s/f "Los circuitos socio-sónicos del reggaetón" en *Trans - Revista Transcultural de Música* (SIBE) N° 14.

Miller, I. L. 2004 "The Formation of African Identities in the Americas: Spiritual 'Ethnicity'" en *Contours* (Simon Fraser University) N° 2(2), pp. 193-22, invierno.

Morales, E. 2004. "Brown Like Me?" en *The Nation* (Estados Unidos) 19 de febrero. En <http://www.thenation.com/doc.mhtml?i=20040308&s=morales> acceso 5 de marzo de 2008.

Naison, M. 2009 "Momma's Hip Hop Kitchen Is the Future of Feminism! And It's Bright!" en *With a Brooklyn Accent* (Estados Unidos) 8 de marzo. En <http://withabrooklynaccent.blogspot.com/2009/03/mommas-hip-hop-kitchen-is-future-of.html> acceso 15 de enero de 2010.

Oboler, S.; Dzidzienyo, A. 2005 "Flows and Counterflows: Latinas/os, Blackness, and Racialization in Hemispheric Perspective" en *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

Quintero Rivera, Á. G. 1998 *Salsa, sabor y control: sociología de la música tropical* (México: Siglo XXI).

Rivera, R. Z. 2003a *New York Ricans from the Hip Hop Zone* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

Rivera, R. Z. 2003b "Hip hop: reflexiones desde el Nueva York caribeño" en *Boletín Música* (La Habana) Nº 11-12, pp. 85-88.

Rivera, R. Z. 2004 "De un pájaro las dos patas" en *El Nuevo Día* (Foro) 4 de abril.

Rivera, R. Z. 2007a "Will the 'Real' Puerto Rican Culture Please Stand Up? Thoughts on Cultural Nationalism" en Negrón-Muntaner, F. (ed.) *None of the Above: Puerto Ricans in the Global Era* (Nueva York: Palgrave Macmillan) pp. 219-233.

Rivera, R. Z. 2007b "Between Blackness and Latinidad in the Hip Hop Zone" en Flores, J.; Rolsado, R. (eds.) *A Companion to Latina/o Studies* (Malden: Blackwell) pp. 351-362.

Rivera, R. Z. s/f "New York Bomba: Puerto Ricans, Dominicans and a Bridge Called Haiti" en Diouf, M.; Nwankwo, I. K. (eds.) *Rhythms of the Atlantic World* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Rivera, R. Z.; Marshall, W.; Pacini Hernández, D. 2009 *Reggaeton* (Durham: Duke University Press).

Segal, R. 2004 *Myth:A VeryShortIntroduction* (Oxford: Oxford University Press).

Van Buren, T.; Domínguez, L. I. 2004 "Transnational Music and Dance in Dominican New York" en Sagás, E.; Molina, S. E. (eds.) *Dominican Migration: Transnational Perspectives* (Gainesville: University Press of Florida) pp. 244-273.

Vergés, F. 2003 "Kiltir Kreol: Processes and Practices of Créolité and Creolization" en Enwezor, O. *et al.* (eds.) *Créolité and Creolization: Documenta11_Platform3* (Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz) pp. 179-184.

Wirtz, K. 2007 "Divining the Past: The Linguistic Reconstruction of 'African' Roots in Diasporic Ritual Registers and Songs" en *Journal of Religion in Africa* (Brill) Nº 37, pp. 242-274.

REFERENCIAS AUDIOVISUALES

Congo pa' ti: identidad afro-latina en la cultura dominicana 2004 Dir. Karin Weyland. VHS. Fundación Melassa.

Raíces 2001 Dir. Paloma Suau. DVD, Banco Popular.

COLONIALISMO Y HEGEMONÍA

.pr

HEGEMONÍA Y LEGITIMIDAD EN EL PUERTO RICO CONTEMPORÁNEO*

Efrén Rivera Ramos

El año 1998 verá cumplirse cien años exactos desde que Puerto Rico, país caribeño que una vez fue colonia española, pasara a manos de los Estados Unidos de América como producto de la Guerra Hispano-Cubano-Americana. En ese lapso la relación entre la poderosa potencia americana y el relativamente pequeño país ha producido un tipo de régimen político que ha trastocado el perfil del colonialismo clásico. En otros trabajos me he referido a este tipo de régimen como el estado colonial asistencialista moderno.

Esta nueva forma de relación entre un territorio dependiente y su metrópoli no ha sido exclusiva de la situación puertorriqueña. Pueden observarse variantes de ella en las relaciones que se han desarrollado entre varias potencias europeas -como Francia, Holanda y el Reino Unido- y sus actuales territorios en la zona del Caribe. Más aún, el caso puertorriqueño exhibe algunas características y plantea cuestiones comunes a otras situaciones territoriales en las que no han logrado resolverse satisfactoriamente los problemas de la relación entre los territorios concernidos y los Estados de los que dependen o con los que han quedado articulados por procesos históricos diversos. De ahí

---

* Rivera Ramos, Efrén 1998 *Hegemonía y legitimidad en el Puerto Rico contemporáneo* (Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials) Serie Working Papers Nº 149.

que la de Puerto Rico revista un interés generalizable cuyo análisis puede arrojar luz sobre otras situaciones contemporáneas.

En el caso particular de Puerto Rico los elementos principales que conforman este tipo de relación pueden describirse, en síntesis, de la siguiente forma: (a) una situación de clara subordinación política, tanto formal como material; (b) una estrecha articulación entre la economía y el aparato estatal de la potencia metropolitana y la organización, funcionamiento y procesos económicos y sociales del territorio; (c) la concesión de una significativa gama de subsidios que asumen la forma de transferencias monetarias tanto al gobierno del territorio como directamente a los individuos; (d) la extensión a la población del territorio de los derechos civiles y algunos derechos políticos, como el de la ciudadanía, reconocidos en la propia comunidad política metropolitana y (e) la organización local del gobierno del territorio sobre la base de los principios de la democracia liberal representativa y el reconocimiento de cierto grado de autonomía expresada en determinadas competencias para el manejo de sus asuntos internos.

Casi todas las características enumeradas constituyen otros tantos factores que tienden a conducir a una situación de hegemonía en la que sectores considerables de la población del territorio manifiestan un grado apreciable de asentimiento a la asociación con la metrópoli.

Este hecho nos obliga a destacar una diferencia importante entre dos fenómenos íntimamente relacionados, pero no idénticos, que a veces tienden a confundirse en la discusión del caso puertorriqueño. Uno es lo que podría denominarse la hegemonía estadounidense sobre la población y el otro el problema de la legitimidad, en sentido sociológico, del arreglo particular que el vínculo con los Estados Unidos pueda asumir en determinado momento. Lo primero se refiere al grado en que sectores sustanciales de la población aceptan el hecho mismo del vínculo con el estado norteamericano y lo segundo al juicio que les merece el modo institucional específico, tanto jurídico como político, en que se expresa dicho vínculo. Las discusiones sobre el "status político" de Puerto Rico muchas veces se refieren a lo segundo, es decir, al problema de la legitimidad de determinados modelos institucionales, obviando el asunto crucial de la hegemonía, en el sentido en que la he definido. Para entender adecuadamente la situación actual y las perspectivas para el futuro no puede perderse de vista ninguno de los dos aspectos.

Cualquier observador de la situación puertorriqueña contemporánea tendrá que concluir que las grandes mayorías del país valoran la relación con los Estados Unidos. Los desacuerdos entre los integrantes de esa mayoría se refieren a si la relación debe continuar en

la forma actual, a la que se le ha dado el nombre de Estado Libre Asociado, si debe evolucionar hacia formas de mayor autonomía, denominadas de diversos modos en el discurso político al uso en el país (libre asociación soberana, Estado Libre Asociado culminado, etc.), si el país debe convertirse en un estado federado más de la Unión estadounidense, o si debe encaminarse hacia la formación de un estado nacional independiente en estrecha asociación con los Estados Unidos (por ejemplo, lo que algunos han llamado la República Asociada). Los que postulan una ruptura radical con los Estados Unidos constituyen una minoría bastante discreta.

Aunque este trabajo atenderá el asunto de la legitimidad (en sentido sociológico) de la fórmula política y jurídica actual de la relación, sobre todo en lo que se refiere a sus posibles fisuras, habrá de· ocuparse también de forma destacada del problema de la hegemonía, porque me parece que condiciona las opciones realmente disponibles a la hora de plantearse la rearticulación del arreglo institucional vigente. Comenzaré describiendo el marco jurídico dentro del que se inscribe la condición presente, haciendo resaltar los aspectos que conducen inevitablemente a la conclusión de que se trata de una situación de clara subordinación política. Luego analizaré, de forma integrada, los diversos elementos que caracterizan este estado colonial asistencialista moderno, ingredientes que a su vez explican la reproducción continuada de la hegemonía norteamericana en el país. En tercer lugar, trataré de identificar los retos percibibles que pueden horadar la legitimidad del arreglo institucional vigente, es decir, el llamado Estado Libre Asociado, y, finalmente, me referiré muy esquemáticamente al escenario que me parece más probable en caso de que se produzca una revisión de dicha fórmula.

EL CARÁCTER SUBORDINADO DE LA RELACIÓN

El territorio puertorriqueño está constituido por varias islas, dentro del conjunto conocido como las Antillas Mayores, ubicadas en el corredor que sirve de entrada al Mar Caribe, el Golfo de México, la América Central, el sur de los Estados Unidos y el norte de la América del Sur. La mayor de las islas puertorriqueñas tiene una extensión aproximada de 8960 kilómetros cuadrados. Su población asciende a más de 3.6 millones de personas. Otros 2.2 millones de personas de origen puertorriqueño residen en los diversos estados de los Estados Unidos.

La mayor parte de la población residente en Puerto Rico vive en zonas urbanas. La sociedad puertorriqueña actual es una sociedad relativamente moderna, cuyas principales industrias son la manufactura de alta tecnología, el comercio, las finanzas y el turismo. Por otro lado, manifiesta también algunos de los problemas propios de

sociedades en vías de desarrollo, como son una estructura económica de aguda dependencia y altas tasas de desocupación. Este último factor ha propiciado el surgimiento de una economía informal significativa. Su sistema político está estructurado según los principios de organización de las democracias liberales modernas, aunque persisten en su cultura política rasgos de los sistemas políticos caciquistas y personalistas. Aunque muchos puertorriqueños hablan o entienden el inglés, el idioma principal de comunicación es el castellano.

Puerto Rico fue colonia de España desde el 1493 hasta el 1898. Los habitantes de la isla en tiempos precolombinos eran llamados taínos. Su desaparición se produjo bastante rápidamente. De ahí en adelante los elementos de mayor consideración en la configuración étnica del país los proveyeron los africanos que fueron llevados a las islas como esclavos y los europeos, provenientes principalmente de las diversas regiones de España, aunque también hubo corsos, ingleses, escoceses e irlandeses, entre otros. Ya para mediados del siglo XIX la sociedad puertorriqueña había adquirido cierta especificidad que la señalaba como una comunidad nacional diferenciada de España y del resto de las comunidades latinoamericanas y caribeñas. Había desarrollado un armazón institucional, incluyendo un sistema jurídico, relativamente endeble, pero operacional. Se manifestaban en su seno movimientos políticos de diversa índole que impulsaban soluciones de independencia, mayor integración o mayor autonomía respecto de la metrópoli española. En 1897, producto en gran medida de la guerra que libraban los cubanos contra España, esta le extendió a Cuba y Puerto Rico una Carta Autonómica que modificaba en aspectos importantes las relaciones hasta entonces existentes entre las dos colonias y el Estado español. Dicho estatuto de autonomía se vio truncado casi inmediatamente por los efectos de la Guerra del 1898 y la consecuente ocupación de Puerto Rico por las tropas estadounidenses.

Tras la instalación de un gobierno militar que duró dos años, el Congreso norteamericano aprobó la instauración de un gobierno civil en Puerto Rico que consistía de un gobernador designado por el presidente de los Estados Unidos, una Cámara de Diputados constituida por miembros elegidos por los votantes calificados residentes en el país y un Consejo Ejecutivo que combinaba funciones legislativas y ejecutivas. La composición del Consejo Ejecutivo debía garantizar la presencia de solo cinco miembros puertorriqueños de un total de once. Se dispuso que los jueces del Tribunal Supremo de Puerto Rico serían designados por el presidente norteamericano. También se proveyó para la elección de un Comisionado Residente de Puerto Rico en Washington, que sería acogido como miembro de la Cámara de Representes de los Estados Unidos, con voz, pero sin voto.

Entre 1901 y 1922 el Tribunal Supremo de Estados Unidos produjo una serie de decisiones que fueron definiendo la situación jurídica de los territorios adquiridos por dicho país a partir de 1898, incluyendo, por supuesto, a Puerto Rico. Conocidas con el nombre colectivo de "los Casos Insulares", las referidas decisiones dictaminaron que a Puerto Rico debía considerársele un "territorio no incorporado" de los Estados Unidos. Se trataba de una nueva categoría en el universo constitucional norteamericano, creada de cara al problema que planteaban los territorios en cuestión.

El territorio no incorporado fue definido como aquel que "pertenece a, pero no es parte de" los Estados Unidos. Según el más alto foro judicial norteamericano, el Congreso disfrutaba de "poder plenario" sobre dichos territorios. Plenario en el sentido de exclusivo. Es decir, se entendía que no existía otra fuente de poder sobre ellos que aquella por virtud de la cual el gobierno federal había adquirido a los territorios. Dicho poder quedaba regulado, según la interpretación aceptada por el Tribunal, por el texto de una escueta disposición del Artículo IV de la Constitución de los Estados Unidos que establece que el Congreso tendrá la facultad para "disponer del territorio y otra propiedad" de los Estados Unidos de América. Ello implicaba, según esta doctrina, que el Congreso tendría amplia discreción para legislar sobre la situación de los territorios mencionados, sujeto sólo a las restricciones que le imponía el respeto a ciertos "derechos fundamentales" de sus habitantes que habrían de definirse gradualmente por la Rama Judicial federal según lo requirieran las circunstancias. La adopción de esta doctrina jurisprudencial tuvo la intención y el efecto de proveer amplia flexibilidad tanto al Congreso como al Ejecutivo federal norteamericanos para experimentar libremente en asuntos relacionados con la organización, el gobierno y la dirección de los territorios y sus poblaciones.

Paulatinamente el Congreso norteamericano fue ejerciendo esa discreción, la mayor parte de las veces en respuesta directa a exigencias y presiones de parte de diversos sectores de la sociedad puertorriqueña por adquirir mayores y más amplios derechos políticos, incluyendo el reclamo de independencia. En 1917, mediante legislación, el Congreso extendió la ciudadanía estadounidense colectivamente a los puertorriqueños y modificó en alguna medida la organización interna de su gobierno. Resalta en este último sentido la eliminación del Consejo Ejecutivo establecido en el año 1900 y su sustitución con un Senado, de elección popular, que funcionaría como cámara alta de la Asamblea Legislativa de Puerto Rico, siguiendo el modelo del gobierno federal norteamericano. En el 1947 se aprobó la ley de Gobernador Electivo, por virtud de la cual se permitía a los puertorriqueños por

primera vez elegir a su gobernador. En el 1950 el Congreso legisló para autorizar a los puertorriqueños a redactar su propia constitución. La nueva Constitución de Puerto Rico se aprobó mediante referéndum popular y, tras ser enmendada por el Congreso de Estados Unidos, entró en vigor en el año 1952.

La adopción de la Constitución por parte del pueblo puertorriqueño, sin embargo, no implicaba el reconocimiento de su soberanía, la cual, según entendió siempre el gobierno norteamericano, continuaría residiendo en el Congreso. Con el tiempo se haría cada vez más claro que el Congreso sólo había tenido la intención de autorizar a los puertorriqueños a organizar ellos mismos la estructura de gobierno interno del país y a definir los derechos de que gozarían frente a ese gobierno interno. Se entendería que la relación fundamental entre Puerto Rico y los Estados Unidos había quedado inalterada. De ahí que, posteriormente, tanto el Congreso como el Ejecutivo y el Tribunal Supremo federal continuaran actuando bajo el supuesto jurídico de que Puerto Rico seguía constituyendo un territorio no incorporado de los Estados Unidos, con las consecuencias normativas y políticas que ello siempre había entrañado.

De conformidad con ese desarrollo, la estructura actual de la relación entre un país y el otro es la siguiente. El gobierno de Puerto Rico ejerce competencias sobre determinadas áreas de la vida puertorriqueña, para todos los efectos prácticos de modo parecido a como las ejerce cualquier otro estado de la Unión. Sin embargo, el gobierno federal se reserva el ejercicio de la competencia exclusiva o excluyente, cuando la ejerce, sobre asuntos tales como la moneda, la defensa, la inmigración y la ciudadanía, el servicio postal, las relaciones exteriores, las comunicaciones, el comercio exterior y con los estados y demás territorios estadounidenses y sobre determinados ámbitos de las relaciones laborales, los asuntos ambientales, la seguridad pública, la sanidad y otros similares. Al poder judicial federal se le reconoce la facultad de intervenir en determinados asuntos de la vida puertorriqueña, incluyendo la de invalidar por inconstitucionales o contrarias a la legislación federal tanto las normas promulgadas por la Asamblea Legislativa de Puerto Rico como las actuaciones de los poderes ejecutivo y judicial puertorriqueños. Pero más importante aún, se estima, según todas las interpretaciones oficiales del gobierno federal, que la fuente de ese poder en el caso de Puerto Rico no es la delegación de competencias que le haya podido hacer el pueblo puertorriqueño al gobierno federal, sino el poder inherente del estado norteamericano de adquirir y gobernar territorios y las facultades que para esos efectos se le entienden conferidas por la cláusula territorial de su Constitución.

El ejercicio de ese poder, incluyendo la facultad de legislar sobre tantos asuntos que afectan la vida y la sociedad puertorriqueñas, se realiza sin que los puertorriqueños elijan representantes a los cuerpos legislativos federales, con excepción del funcionario que allí los representa con voz pero sin voto, y sin que puedan votar al Presidente de la nación norteamericana, que también ejerce competencias significativas sobre el territorio de Puerto Rico y su población.

Como puede apreciarse de este recuento, se trata de una condición de subordinación política. En otras palabras, de una relación de claro corte colonial. Lo que la distingue de relaciones coloniales de otros tiempos, por ejemplo, las corrientes antes de irrumpir en la escena internacional los movimientos de descolonización que le siguieron a la Segunda Guerra Mundial, es el conjunto de factores que describiré a continuación, que configuran una situación hegemónica por parte del estado metropolitano de difícil desarticulación.

LA REPRODUCCIÓN DE LA HEGEMONÍA

La reproducción de la hegemonía norteamericana en Puerto Rico -en el sentido de la manifestación de un asentimiento generalizado entre la población a la continuación de algún tipo de vínculo con los Estados Unidos y la aceptación mayoritaria de la presencia norteamericana en el país- se explica por la compleja articulación de un conjunto de factores que se refuerzan recíprocamente y que operan tanto en el nivel material como en el simbólico. Debido a esa influencia recíproca entre todos ellos, habré de discutirlos conjuntamente, aunque limitándome a destacar los que considero principales. El orden en que los examino no tiene la intención de reflejar una jerarquía entre ellos, pues, como he afirmado, operan de forma integrada.

El primer factor es el estrecho vínculo económico entre una y otra sociedad. El crecimiento económico de Puerto Rico del último medio siglo ha dependido de varios elementos básicos, entre los que destacan: (a) la importación de capitales, mayormente de origen estadounidense; (b) una estructura de exenciones tributarias que ha facilitado dicha importación, incluyendo las condiciones favorables creadas por la política norteamericana de otorgar beneficios fiscales federales a las empresas norteamericanas que se instalaran en la isla; (c) las sustanciales transferencias económicas federales, tanto al gobierno como a los individuos, que en años recientes han representado cerca del 25% del ingreso personal de los puertorriqueños y aproximadamente el 30% del ingreso del gobierno de Puerto Rico; y (d) la posibilidad de exportar, mediante la migración, a un gran número de personas hacia el continente, aliviando con ello las presiones demográficas sobre el

mercado de empleos y las exigencias de satisfacción de necesidades de consumo.

El estrecho lazo económico de la sociedad puertorriqueña con el mundo norteamericano opera en todos los niveles sociales. Así, por ejemplo, la burguesía puertorriqueña se desempeña en buena medida como un sector intermediario conectado con los sectores financieros, manufactureros, comerciales y de servicios de la economía de los Estados Unidos. Los sectores medios, sobre todo los profesionales, cuentan entre sus filas a numerosos proveedores de servicios a las empresas y al gobierno federal norteamericano. En esos sectores muchos parecen percibir que las posibilidades de su continuada existencia social dependen irremediablemente de la asociación con los Estados Unidos y del vínculo con los resortes de la modernidad norteamericana. Una parte sustancial de la fuerza trabajadora asalariada está empleada en empresas de origen estadounidense, en organismos del gobierno federal y en numerosos puestos de trabajo del gobierno local cuya financiación proviene de las mencionadas transferencias federales. Los trabajadores y otros sectores sociales, incluyendo las personas sin empleo, las que padecen algún tipo de dificultad funcional, las de mayor edad o las madres solas con hijos e hijas dependen en alguna medida de sistemas de seguridad social financiados total o parcialmente por el estado federal estadounidense. Un abultado programa de becas o de apoyos a la financiación educativa mediante varios tipos de préstamos subsidiados a través de esquemas de origen federal facilita el ingreso de muchos jóvenes a la educación universitaria y profesional. Por otro lado, los organismos de gobierno local, como los municipios, tienen la posibilidad de acceder a fuentes de financiación federal para el lanzamiento, administración y operación de proyectos de variada índole. Estas realidades han supuesto, pues, la transformación de un estado colonial clásico, como en gran medida fue el régimen imperante a principios de siglo en el país, en un estado colonial asistencialista. Si bien exhibe graves problemas económicos estructurales, como la excesiva dependencia de la metrópoli y las persistentes tasas de desocupación; y profundos problemas sociales, como una marcada desigualdad en la distribución del ingreso personal, altos índices de actividad delictiva y violenta, consumo extendido de drogas y otros males sociales, el estado de cosas vigente ha tendido a ser percibido, hasta ahora, como la única alternativa viable desde el punto de vista económico para la satisfacción de determinadas necesidades y la protección de los intereses de sectores diversos de la población. Esa es una de las claves de la reproducción de la hegemonía.

Otro factor, relacionado en buena medida con el anterior, ha sido la paulatina incorporación de la sociedad puertorriqueña a la

modernidad norteamericana. El fenómeno se observa, sobre todo, aunque no exclusivamente, a nivel institucional, es decir, en los modos de organizar los sistemas de funcionamiento de los diversos aspectos de la vida colectiva. En buena medida los Estados Unidos se han convertido en lo que Clifford Geertz (1980) llamaría un "centro ejemplar" para la sociedad puertorriqueña. Su economía, su sistema de gobierno, el sistema jurídico, sus instituciones educativas, las redes de comunicación, la publicidad, el uso de las tecnologías, el ejercicio de las profesiones y aún los modos de producción y divulgación de los saberes han tendido a parecerse más y más a los que prevalecen en la sociedad estadounidense. Si utilizáramos como guía la distinción que establece Jürgen Habermas (1988) entre "mundo sistémico" y "mundo vital", refiriéndose este último al de la interacción cotidiana de los sujetos sociales, podríamos afirmar que la "americanización" de Puerto Rico se ha dado de forma muy marcada en el mundo institucional, mientras que en el mundo de la interacción cotidiana y en el de determinados aspectos de la producción cultural, como el arte y la literatura, Puerto Rico ha tendido a mantener su carácter distintivamente latinoamericano y caribeño. Pero aunque ello sea así en términos generales, siempre hay que tener en cuenta que existe una interacción continua entre el mundo sistémico y el mundo vital, lo que en Puerto Rico ha significado que también el mundo de la interacción cotidiana se haya ido americanizando y el de la esfera institucional, aunque estructurado según los modelos norteamericanos, muestre signos evidentes de "caribeñidad".

Aún tomadas en cuenta todas estas matizaciones, sin embargo, el dato pertinente a nuestros fines es la señalada incorporación de la sociedad puertorriqueña a los resortes de la modernidad norteamericana. El hecho es importante, puesto que puede observarse que, por lo menos en algunos sectores, se manifiesta una tendencia a asociar la modernidad con lo norteamericano. Es obvio, entonces, que en la medida en que se aprecie la "modernidad", se habrá de valorar el vínculo con los Estados Unidos. Ello, a su vez, tiene repercusiones en el proceso de reproducción de la hegemonía.

El tercer factor que merece destacarse es la extensión de la ciudadanía estadounidense a los puertorriqueños. Un primer efecto simbólico de dicho acto ha sido el grado en que amplios sectores han terminado conjugando su sentido de identidad puertorriqueña con su identidad, en cuanto sujetos jurídicos y políticos, como ciudadanos norteamericanos.

Pero los efectos también han sido materiales. La concesión de la ciudadanía, aunque en modo alguno ha sido la causa, ciertamente ha facilitado el movimiento de los puertorriqueños hacia los Estados

Unidos. Vale citar algunos datos. La extensión de la ciudadanía ocurrió en el año 1917. Ya para 1919 la emigraci6n puertorriqueña hacia los Estados Unidos había aumentado en un 500 %. En la década de1950, unas 470,000 personas emigraron hacia dicho país. Entre 1950 y 1970, la migración neta de puertorriqueños hacia los Estados Unidos ascendió a 605,550 personas, el equivalente al 27% de la población de la isla en 1950. Hoy cerca del cuarenta porciento de los puertorriqueños vive o reside al menos temporalmente en los Estados Unidos. Muchos de los que residen en Puerto Rico mantienen contactos familiares, profesionales o sociales significativos y frecuentes en el continente.

Otro efecto material de la adquisición de la ciudadanía consistió en facilitar aún más la incorporación de los puertorriqueños a las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos. Digo facilitar aún más porque, según el ordenamiento jurídico norteamericano, la ciudadanía no se consideraba estrictamente necesaria para el reclutamiento militar de los puertorriqueños. Lo que la ciudadanía proveyó fue un discurso justificatorio diferente de dicho reclutamiento. A lo largo del siglo, alrededor de un cuarto de millón de puertorriqueños quedaron o han quedado adscritos al aparato militar norteamericano. Muchos mantienen el vínculo, aún después de su retiro, a través de los sistemas de pensiones y otros derechos adquiridos como veteranos de las Fuerzas Armadas.

Tanto este fenómeno como el movimiento demográfico descrito han tenido profundos efectos económicos, políticos, sociales, culturales e ideológicos.

Otro efecto de la ciudadanía que opera en la intersección de lo material y lo simbólico fue la creación de un nuevo sujeto político y un nuevo sujeto de derecho: el puertorriqueño en cuanto ciudadano norteamericano. Muchos puertorriqueños se sienten poseedores de derechos en cuanto tales ciudadanos. Más aún, asocian dicha condición con beneficios tangibles. Como se ha demostrado ampliamente en las intensas discusiones públicas sobre el futuro de la relación del país con los Estados Unidos, para muchos tener que desprenderse de esa ciudadanía constituiría una pérdida. Esta asociación de la ciudadanía con valores simbólicos y materiales importantes se convierte así en otro elemento significativo en el proceso de reproducción de la hegemonía.

El cuarto factor que interviene en el proceso de reproducción de la hegemonía comparte varios elementos comunes con el anterior. Se ubica también en el terreno de lo simbólico, con claros efectos materiales. Se trata del desarrollo a lo largo del siglo de un régimen de democracia parcial para el gobierno interno del país, estructurado según los principios de organización política del sistema político

estadounidense, y la generalización del discurso que valora la noción del régimen de derecho, como principio legitimador, y el respeto a los derechos individuales, sobre todo los derechos civiles, como ideal regulador.

El marco normativo elaborado por la jurisprudencia contenida en los Casos Insulares, a los que me he referido en la sección anterior, estableció una distinción entre la condición política del territorio y los derechos civiles de sus habitantes. Esto ha permitido la convivencia de un régimen político de clara subordinación política en lo colectivo con un sistema de derechos individuales, de raigambre liberal, y de participación política, al modo de la democracia representativa, limitada a la elección y fiscalización popular de los funcionarios del gobierno de Puerto Rico. Este sistema de democracia parcial, por cuanto no se extiende a la elección de representantes de pleno derecho al órgano legislativo federal ni del principal funcionario ejecutivo de dicho nivel, el Presidente, tiene el efecto, sin embargo, de facilitar la propagación de un discurso según el cual los puertorriqueños vivimos en un sistema democrático, sugiriendo con ello que la relación misma con los Estados Unidos goza de legitimidad democrática. Efecto ideológico parecido parece tener el sistema de garantías de los derechos individuales reconocidos a los puertorriqueños tanto en la Constitución de los Estados Unidos como en la de Puerto Rico.

Finalmente debe señalarse que este marco jurídico y político, conjuntamente con las condiciones materiales que entrañan el estrecho vínculo económico con la metrópoli, la relativa modernización del país y los efectos de la extensión de la ciudadanía, han contribuido a configurar, con la ayuda de las interpretaciones producidas por sectores dirigentes importantes de la propia sociedad puertorriqueña, una eficaz dinámica que ha tendido a disminuir el impacto negativo de las dimensiones e instancias más represivas del régimen, que las ha habido, haciendo que los elementos persuasivos de los factores reproductores de la hegemonía prevalezcan sobre los más represores, por lo menos en la conciencia de las grandes mayorías.

LOS RETOS A LA LEGITIMIDAD

He distinguido la cuestión de la hegemonía norteamericana sobre Puerto Rico del problema de la legitimidad sociológica del particular arreglo institucional vigente que se conoce como el Estado Libre Asociado. En esta sección me ocuparé de lo segundo, deteniéndome más bien en el señalamiento de las fisuras percibibles de esa legitimidad.

El nombre de Estado Libre Asociado fue el adoptado por la versión original, en castellano, de la Constitución de 1952 (en la versión inglesa se llamó "The Commonwealth of Puerto Rico") para designar

la situación jurídica y política que quedaba en vigor, en ese momento, como resultado de la serie de procesos que se habían iniciado con el traspaso de Puerto Rico a los Estados Unidos mediante el Tratado de París de 1898. Sus defensores lo describen como un estatuto de autonomía, basado en una especie de convenio con los Estados Unidos, por virtud del cual se le permite al país ejercer determinadas competencias sobre una serie de asuntos internos. Las ventajas que se le adscriben a esta particular fórmula de relación incluyen, entre otras, un cierto grado de autonomía fiscal, que le permite al gobierno de Puerto Rico recaudar contribuciones y disponer de ellas para los fines determinados por la Asamblea Legislativa de Puerto Rico, mientras se disfruta de los beneficios de la ciudadanía norteamericana, el acceso a los mercados estadounidenses, la inclusión en el esquema de defensa de la gran potencia, la protección de esta en el ámbito internacional y la participación en los programas de desarrollo económico y seguridad social del estado metropolitano, todo ello preservando la identidad cultural propia del pueblo puertorriqueño, sobre todo en lo concerniente al idioma.

Este discurso, avalado por experiencias concretas de crecimiento económico y transformación social, pudo generar un grado considerable de legitimidad política para la fórmula del Estado Libre Asociado entre 1952 y 1968. Dicha legitimidad se comprobaba tanto con el respaldo mayoritario a la fórmula misma, manifestado en por lo menos dos ejercicios electorales de carácter plebiscitario, como en el apoyo masivo recibido en las urnas por el partido político que la defendía, el Partido Popular Democrático. A partir de la segunda fecha, que marcó un avance de las fuerzas que promueven la condición de estado federado para el país, y, posteriormente, como consecuencia de un nuevo empuje, minoritario pero vocal, por parte de las fuerzas independentistas en la década de los setenta, comienzan a percibirse señales significativas de grietas en la legitimidad ganada hasta ese momento. Estas fisuras se habrán de agravar con el impacto de otros sucesos relacionados con las actuaciones de diversos sectores del propio estado norteamericano y con ciertos desarrollos a nivel regional e internacional. A continuación describo los elementos de fisura que, a mi juicio, pueden representar un reto a la legitimidad del arreglo jurídico y político vigente, conduciendo a una reformulación del mismo.

El déficit *democrático*. El problema principal del Estado Libre Asociado desde sus orígenes, desde el punto de vista de la legitimidad, ha sido su insuficiencia para satisfacer el reclamo de participación plena en las decisiones del gobierno de los Estados Unidos, sobre todo en la instancia legislativa, en relación con asuntos que afectan a los puertorriqueños. Ello ha sido la base de la caracterización del

régimen como colonial. Su cuestionamiento ha formado parte consecuentemente tanto del discurso independentista como del estadista. Para los estadistas la única forma de subsanar el déficit es decretando la admisión de Puerto Rico a la Unión de pleno derecho. Los independentistas, por su parte, proponen la formación de un estado separado con soberanía plena. Hoy día la conciencia del problema ha alcanzado incluso a los estadolibristas, la mayor parte de los cuales postulan desde hace tiempo, sin éxito, la necesidad de reformar el estatuto vigente para remediar, de alguna forma, esta importante carencia.

La renuencia del Congreso de los Estados Unidos de aumentar, dentro del marco del Estado Libre Asociado, la participación puertorriqueña en los procesos legislativos federales y en la selección de los gobernantes adscritos a la referida esfera o, por otra parte, de reconocer mayores competencias autonómicas que sustraigan de la intervención federal un mayor número de cuestiones, podría convertirse en un acicate que aumente las filas de los que propugnan la integración plena o en una fuente de desilusión que incremente el sentimiento soberanista en sus diversas modalidades, o en ambas cosas a la vez.

La cuestión económica y social. Las grietas del Estado Libre Asociado actual empiezan a mostrarse también en un ámbito que se consideraba hasta hace poco el de sus mayores fortalezas: su capacidad para satisfacer determinadas necesidades económicas y sociales y proteger determinados intereses económicos. Las fisuras más importantes se manifiestan en tres aspectos salientes.

En primer lugar, por razones relacionadas con los problemas fiscales del gobierno federal norteamericano, este ha decidido reestructurar los esquemas de exenciones contributivas concedidas a las empresas estadounidenses ubicadas en Puerto Rico, reduciendo significativamente su alcance. Ello ha puesto en entredicho uno de los pilares fundamentales en los que se apoyaba el discurso generador de apoyos al Estado Libre Asociado.

En segundo lugar, las políticas neoliberales de disminución del gasto público que han ganado preeminencia en el mundo político norteamericano podrían llegar a afectar los programas de transferencias federales a los territorios, incluyendo Puerto Rico. Hasta ahora el impacto no ha sido significativo, puesto que, en todo caso, el gasto federal en Puerto Rico ha aumentado en años recientes. Pero de mantenerse la tendencia registrada al nivel del estado metropolitano, eventualmente el efecto podría dejarse sentir en sus dependencias territoriales. Qué efectos tendría ello en la capacidad del actual arreglo institucional para mantener a flote la capacidad de consumo de los puertorriqueños todavía no se vislumbra bien. Pero de generarse una situación de mayor estrechez, sobre todo entre los sectores de menos

recursos económicos, sus efectos políticos podrían alcanzar la legitimidad política del actual estado de cosas.

En tercer lugar, los nuevos desarrollos relacionados con la regionalización y la globalización de la economía han impulsado a los Estados Unidos a promover la creación de un bloque económico regional en las Américas, bajo su hegemonía, que quedaría caracterizado a largo plazo, entre otras cosas, por la apertura de los mercados de todos los países de la región. A un a corto plazo ya los Estados Unidos se han movido para establecer arreglos de libre comercio con algunos países puntuales de la América Latina, como México y Chile. Esta situación podría disminuir la ventaja comparativa que el actual esquema parecía proveerle a Puerto Rico en términos de su acceso privilegiado al mercado norteamericano, con lo que quedaría mermado uno de los argumentos tradicionales que habían logrado apuntalar la fórmula del Estado Libre Asociado en la consideración de sectores importantes de la población puertorriqueña. Dicha circunstancia podría actuar con efectos en tres direcciones diferentes: o bien para reforzar el argumento de que la independencia política es viable económicamente en el nuevo contexto; o bien para convencer a un número mayor de la necesidad de estrechar aún más los vínculos con los Estados Unidos, por vía de la estatidad federada, con la esperanza de que ello permita al país situarse en una posición más ventajosa frente al resto de los países de la región; o bien para fortalecer a quienes proponen una reforma, sin llegar a la independencia, que rearticule la relación con los Estados Unidos a tono con las nuevas realidades regionales y globales. En todo caso lo que quedaría deslegitimado es el arreglo actual.

El problema cultural. Otra grieta posible tiene que ver con el problema de la identidad y el idioma. Con todo y el proceso de americanización, la puertorriqueña sigue siendo una sociedad de notorios rasgos latinoamericanos y caribeños. Su gente habla español. En general su literatura, su música y su arte se emparentan con el mundo cultural de la América Latina y el Caribe. Su vibrante cultura popular es predominantemente puertorriqueña, no norteamericana. La defensa de esa identidad, por problemática, compleja y cambiante que haya sido, ha demostrado ser un factor constante en el proceso histórico puertorriqueño desde principios del siglo XX. En años recientes parece haber surgido una especie de nuevo nacionalismo cultural que ha tenido efectos incluso en el discurso del sector más proclive a la plena integración política a los Estados Unidos. Por más que proclamen su apego a la ciudadanía norteamericana y a los beneficios económicos del vínculo con dicho país, la mayoría de los puertorriqueños y puertorriqueñas manifiestan un orgullo notable por su cultura y su idioma. Este fenómeno se produce en el contexto del resurgimiento global de

los nacionalismos, en sus diversas modalidades. Es decir, en un entorno discursivo global en el que la satisfacción de los reclamos de respeto a la identidad cultural y nacional ha pasado a formar parte de los elementos generadores de legitimidad política. Si el Estado Libre Asociado, en su configuración actual, se mostrara incapaz de garantizar esa identidad, ello podría dar impulso a los sectores que proponen arreglos institucionales caracterizados por un mayor grado de autonomía o independencia. Por supuesto, este factor no operaría por si solo. Su efecto neto se vería condicionado por la dinámica de otros de carácter económico, social y político.

Lo que he descrito es una gama de posibles escenarios que podrían terminar afectando fatalmente la legitimidad del Estado Libre Asociado. Conjuntamente con otros factores, podrían conducir a una rearticulación de la situación jurídica y política actual. La deslegitimación del ELA, sin embargo, no implica necesariamente el quebranto de la hegemonía estadounidense sobre Puerto Rico. Esa hegemonía podría encontrar cauce en nuevos arreglos institucionales que remeden algunas de las fisuras de la legitimidad política que he resaltado. El carácter específico de esos arreglos dependerá tanto de factores internos como externos a Puerto Rico, incluida la percepción norteamericana sobre el valor de su presencia en el país caribeño.

Durante el presente siglo, los intereses principales de los Estados Unidos en Puerto Rico han sido de tres tipos: económicos, militares y políticos. En términos económicos, Puerto Rico ha sido una plaza importante de inversiones de capital para los empresarios estadounidenses y ha constituido uno de los mercados más importantes de la región para los bienes y servicios producidos en la economía norteamericana.

Ha sido también una importante sede militar, que alberga actualmente la base naval norteamericana más grande del mundo. Es centro de operaciones de sistemas de comunicación y control, escenario de adiestramiento y plataforma de lanzamiento de operaciones militares en la región y en otras partes del mundo. La presencia norteamericana en Puerto Rico también ha desempeñado una importante función política en la región caribeña, hasta hace poco en el contexto de la Guerra Fría, y actualmente en el de los problemas relacionados con la estabilidad política, los procesos de integración y los temas de seguridad y narcotráfico en la América Latina y el Caribe. Cualquier rearticulación de las relaciones entre Puerto Rico y los Estados Unidos habrá de pasar, pues, por la consideración de esos intereses. Dependerá, además de procesos internos en la propia sociedad norteamericana, como serían su inclinación a mantener, reducir o expandir los contornos de las políticas de bienestar social, su actitud hacia la incorporación plena de una sociedad fundamentalmente hispanohablante o

su disposición a alterar la configuración de sus organismos políticos para acomodar en ellos una mayor representación puertorriqueña, del tipo que sea.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos visto, en el caso puertorriqueño puede distinguirse entre el proceso y los elementos de reproducción de la hegemonía estadounidense en el país y aquellos que pueden condicionar la legitimación o deslegitimación del arreglo institucional específico a través del cual esa hegemonía se expresa. El tipo de relación entre Puerto Rico y los Estados Unidos que se ha producido hasta el presente -que he denominado el estado colonial asistencialista- ha propiciado hasta la fecha la reproducción de la hegemonía. Sólo una crisis de envergadura mayor -con profundos efectos materiales y simbólicos- podría provocar una quiebra de esa hegemonía, conducente a una ruptura radical. Por el momento, sin embargo, no se perciben indicios de que esa hegemonía esté por quebrarse. Antes, por el contrario, parece que se ha afianzado. Ello se evidencia, por un lado, en el crecimiento reciente del movimiento estadista (es decir, el que promueve la integración plena a los Estados Unidos). Pero, además, en el hecho de que aún la propuesta de independencia política se ha tenido que matizar para inducir la idea de que un Puerto Rico soberano habrá de mantener una estrecha relación con los Estados Unidos, incluyendo la posibilidad de permitirle la doble ciudadanía a los puertorriqueños y un posible acuerdo sobre la permanencia de las bases militares en el territorio boricua. Por otro lado, la actual fórmula del Estado Libre Asociado sí exhibe señales de desgaste, en términos de legitimidad, como producto de la serie de factores que he descrito en la sección precedente. Los desarrollos futuros podrían agudizar esa crisis de legitimidad -aunque todavía es muy pronto para dar ese hecho por sentado. De adquirir proporciones insuperables, la crisis podría conducir a una rearticulación del arreglo institucional vigente. El contorno preciso de esa reformulación, sin embargo, habrá de estar condicionado por un conjunto de factores externos e internos. Entre estos habrá que contar la medida en que la hegemonía misma se vea afectada por la crisis de legitimidad del Estado Libre Asociado. De mantenerse inalterados los factores hegemónicos fundamentales, la deslegitimación del ELA solo podría conducir a un reacomodo jurídico y político dentro del marco del vínculo con el estado metropolitano y de la continuada presencia norteamericana en el país.

Ese reacomodo podría ocurrir mediante la incorporación total de Puerto Rico a los Estados Unidos como un estado federado más. Pero esta solución enfrenta sus propios problemas, como el de la identidad

cultural, tanto desde el punto de vista de los puertorriqueños que rehusarían ponerla en riesgo de transformación radical, como desde la perspectiva de aquellos sectores de la sociedad norteamericana que se resistirían a aceptar en su seno un estado constituido mayoritariamente por una comunidad de hispanohablantes. También suscita problemas económicos, tanto para ciertos sectores de la economía puertorriqueña como para la norteamericana.

La rearticulación podría realizarse, por otro lado, mediante el reconocimiento de una soberanía mediatizada por estrechos lazos económicos, políticos y estratégicos con la potencia norteamericana. El temor a la separación de los Estados Unidos que se ha arraigado en numerosos sectores del pueblo puertorriqueño, por razones económicas y políticas, y el delicado asunto de la retención de la ciudadanía estadounidense en un Puerto Rico soberano podrían representar sendos obstáculos a este tipo de desarrollo.

La reformulación podría producirse, en otro escenario, por vía de la reinvención del Estado Libre Asociado con el propósito de aumentar tanto su ámbito de autonomía interna como la participación puertorriqueña en los procesos decisionales de la esfera federal. Esta modificación, por su parte, podría enfrentar problemas suscitados por renovadas objeciones a su insuficiencia democrática y por las dificultades que algunos juristas y políticos norteamericanos perciben que han de producirse a la hora de ajustar reclamos de ese tipo al esquema constitucional estadounidense, según este ha sido interpretado hasta el presente.

Sea como fuere, inquebrantada la hegemonía en sus aspectos más básicos y deslegitimado el Estado Libre Asociado en su forma actual, solo podría preverse a mediano plazo un reacomodo institucional dentro del marco fundamental de la relación con los Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez González, J.J. 1990 "The Empire Strikes Back: Congressional Ruminations on the Citizenship Status of Puerto Ricans" en *Harvard Journal on Legislation*, vol.27, p.309.

Bayrón Toro, F. 1989 *Elecciones y partidos políticos de Puerto Rico* (Mayagüez: Isla).

Cabranes, J. 1978 "Citizenship and the American Empire" en *University of Pennsylvania Law Review*, vol.127, p. 391.

Delgado Cintrón C. 1988 *Derecho y colonialismo: la trayectoria histórica del Derecho puertorriqueño* (Río Piedras: Edil).

Dietz J. 1989 *Historia económica de Puerto Rico* (Río Piedras: Huracán).

Estades Font, M.E. 1988 *La presencia militar de Estados Unidos en Puerto Rico 1898-1918: Intereses estratégicos y dominación colonial* (Río Piedras: Huracán).

Fernós Isern, A. 1974 *Estado Libre Asociado de Puerto Rico: antecedente creación y desarrollo hasta la época presente* (Río Piedras: Editorial Universidad de Puerto Rico).

Geertz, C. 1980 *Negara: the Theater State in Nineteenth Century Bali*. (Princeton: Princeton University Press).

Habermas J. 1988 *Legitimation Crisis* (Cambridge: Polity Press).

Lewis, G.K. 1963 *Puerto Rico: Libertad y poder en el Caribe* (Río Piedras: Edil).

Matos Cintrón W. 1988 "La hegemonía de Estados Unidos en Puerto Rico y el independentismo, los derechos civiles y la cuestión nacional" en *El Caribe Contemporáneo* (México), vol.16, p. 21.

Picó F. 1986 *Historia general de Puerto Rico*. (Río Piedras: Huracán).

Political Status of Puerto Rico: Hearings on S710, S711 and S712 before the Committee on Energy and Natural Resources of the United States Senate, 101st Cong., First Session (3 vols.) 1989 (Washington, D.C.: Government Printing Office).

Ramírez Lavandero M. (comp.) 1988 *Documents on the Constitutional Relationship of Puerto Rico and the United States* (3ª ed.) (Washington, D.C.: Office for Puerto Rico in Washington).

Rivera Ramos E. 1991 "Self-Determination and Decolonisation in the Society of the Modern Colonial Welfare State" en Twining, W. *Issues of Self-Determination*. (Aberdeen, Aberdeen U. Press).

Rivera Ramos E. 1996 "The Legal Construction of American Colonialism: the Insular Cases (1901-1922)" en *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 65, n. 2, p. 225.

Rúa, P.J. 1992 *La encrucijada del idioma: Ensayo en torno al inglés oficial, la defensa del español criollo y la descolonización puertorriqueña* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Trías Monge, J. 1982-1995 *Historia Constitucional de Puerto Rico* (5vols.). (Río Piedras: Editorial Universidad de Puerto Rico).

SOMOS ISLAS*

Marta Aponte Alsina

La ilusión de libertad que sentimos en la niñez al darnos cuenta que sabemos leer, dejó una huella tan intensamente feliz que sigue amortiguando la tristeza de vivir en sociedades violentas. En alguna medida, leemos para recuperar el espejismo de aquel primer contacto con las palabras aprisionadas en una superficie de papel, palabras de un *otro* que no pertenecía al círculo familiar. Aquel momento fue el descubrimiento de un cielo abierto y a la vez íntimo.

Soy una escritora puertorriqueña. La ambigüedad de tal afirmación invita al análisis. Supongamos que el espacio geográfico donde nací encierra las claves de una identidad. Puerto Rico, un archipiélago, es una de las llamadas Antillas Mayores. Fue poblada y visitada por varios pueblos precolombinos: aruacos, taínos y caribes. Desde 1493, fue colonizada por representantes del imperio español, que impusieron su lengua, esclavizaron a los pueblos primigenios y traficaron con personas africanas esclavizadas. Botín de la guerra cubano hispanoamericana, el archipiélago, vendido por el estado español a los Estados Unidos por veinte millones de dólares, ha sido territorio

---

* Aponte Alsina, Marta 2015 "Somos islas" en *Somos islas: ensayos de camino* (Cabo Rojo, Puerto Rico: Editorial Educación Emergente).

colonial de los Estados Unidos desde 1898. Esos son los hechos; sin embargo, no constituyen los límites de una identidad cuando se les lee sin más, como cuando se repasa un bosquejo. En realidad, la mayoría de estos datos podría referirse a un escritor nacido en Colorado: que él o ella proviene de un territorio poblado por naciones indígenas desde tiempos inmemoriales, invadido por una plaga de colonizadores europeos que vieron en el indígena la plaga; ocupado por el Ejército de los Estados Unidos y, finalmente, asimilado con título de propiedad en los documentos —las ficciones de los juristas— que transformaron un territorio sin fronteras en territorio bajo la jurisdicción de un Estado. La huella de esas experiencias no suele desaparecer porque a un letrado se le ocurra alambrar fronteras. "El pasado," escribió Faulkner en su *Requiem for a Nun*, "no muere. Ni siquiera ha pasado."

Muchas historias se mantienen en secreto, desconocidas incluso para sus propios personajes. Nos ocupan nociones falsas o parcialmente ciertas, desconectadas y desconocedoras de nuestro lugar en el mundo. Edward Said propuso que una de las labores del intelectual es "establecer nexos... leer lo que se dice y lo que no se dice, detectar enlaces complementarios e interdependientes en vez de experiencias aisladas, veneradas, o formalistas que excluyen y prohíben las intrusiones híbridas de la historia humana" (1998: 96).[1] Otra crítica, Amy Kaplan, comenta, a propósito de la literatura norteamericana, que "las luchas internacionales de dominación de territorios extranjeros moldean profundamente las representaciones de la identidad nacional estadounidense al interior de los Estados Unidos; de otra parte, los fenómenos culturales que concebimos como domésticos, o particularmente nacionales, se forjan en un crisol de relaciones exteriores" (2002: 1).[2] Arcadio Díaz Quiñones sugirió la pertinencia de todo un programa de estudios al filo del centenario de la invasión de Puerto Rico en 1898 al señalar la necesidad de profundizar el análisis de las relaciones entre imperio y colonia: "las lecturas que las colonias hacen de las metrópolis en las diversas etapas de su relación; y segundo, la lectura que hace la metrópoli de la colonia, como objeto de deseo y de imagen especular para construir la propia subjetividad" (2000: 202).

Habría que examinar con cautela la solidez de las "negociaciones" entre metrópoli y colonia en el caso de Puerto Rico. Si se someten al

---

1 *"To make connections… to read what is there or not there, above all, to see complementarity and interdependence instead of isolated, venerated, or formalized experience that excludes and forbids the hybridizing intrusions of human history"*.

2 *"International struggles for domination abroad profoundly shape representations of American identity at home, and… in turn, cultural phenomena we think of as domestic or particularly national are forged in a crucible of national relations"*.

escrutinio más superficial, no es difícil advertir que cuando las hubo —como en la revisión por el Congreso de Estados Unidos del borrador de la Constitución del Estado Libre Asociado preparado por la Convención Constituyente insular— no se cedió un ápice del control de la metrópoli sobre "su" colonia. Tanto se hizo creer que sucedió lo que los hechos no sustentan, que del convenio entre el territorio y el Congreso podría derivarse, más que un acuerdo entre naciones soberanas, un pacto de silencio.

En la isla no se conoce bien la historia de Estados Unidos. Tampoco parece haber una presencia notable de los puertorriqueños en la literatura y en las artes estadounidenses. No abundan las miradas del deseo y la repulsa imperiales. Allí donde las hay, traen el bagaje de una subjetividad que, independientemente de la actitud despectiva o ilusionada, no se desprende del todo de los tópicos ingenuos del hombre blanco de paso por regiones bárbaras, es decir, incomprensibles. Lo que no abunda es la empatía que establece contrastes y semejanzas en un plano de correspondencia real, no atravesada por las asimetrías de las relaciones de poder. Esa fluidez que podría sugerir un intercambio eficaz entre subjetividades equiparables requiere matizar las oposiciones radicalmente antagónicas y reconocer que la experiencia imperial se consolida en las cegueras mutuas, borrando enlaces e intereses comunes entre los pueblos.

Trazar analogías entre culturas tiene que ver con una de las cualidades que valoramos en la literatura: la facultad de hacer visible lo invisible, la revelación de aquello que no se desprende de la mera existencia. La literatura incita la aventura de explorar "territorios entrelazados, historias enlazables," para usar términos de Said; de trazar constelaciones entre puntos que parecen distantes en el espacio y el tiempo, no solo en dimensión psicológica o espiritual, sino además, en un plano material evidente. La lectura de un libro de autora puertorriqueña, de autor del país, se me cruza con el deseo de leer las ficciones de los demás. Curiosamente, siempre hay alguna relación inadvertida, que no salta a la vista, entre los escritos de un archipiélago duro y tenaz y sus antípodas.

Cuando aún no había publicado un libro, intuía la novela que deseaba leer y que me tocaba escribir. Tendría que ver con la experiencia de ser isla, de nacer "aislada." Para entrar en esa isla libresca me propuse escapar de la mía. El plan de evasión pasó por la lectura de otras islas: testimonios de viajeras, de científicos, de historiadores y estudiosas de la isla continente y de los archipiélagos del Pacífico, estimulada por el deseo de excavar ese túnel que los niños sueñan y asomarme así a un paisaje familiar y raro a la vez. Uno de los epígrafes de mi primera novela, *Angélica furiosa*, proviene de un libro de

John Fowles sobre las islas británicas: "Siempre he pensado que mis novelas son islas, o cuerpos aislados" (1978: 30).[3]

Confirmé que el deseo de evasión no manifestaba una obsesión personal de isleña vieja cuando Bruno Soreno me habló de una novela suya protagonizada por canguros asesinos. Pero antes había leído que el régimen colonial es omnímodo (aunque lo ejerza un imperio que se concibe como defensor de los derechos humanos), y altera incluso el peso de los cuerpos en las antípodas. En una de las islas del Pacífico visitadas y estudiadas por Oliver Sacks, autor de *The Island of the Color Blind*, los nativos perdieron la esbeltez cuando la dieta de tradición centenaria se sustituyó por el consumo de jamonilla enlatada.

En una historia breve de Fort Collins, Colorado, descubrí un dato asombroso. La ciudad fue centro de producción de azúcar de remolacha. La empresa matriz de la compañía establecida en Fort Collins, la Great Western Sugar Company, era la American Sugar Refining Company, un gran *trust* que, además de su presencia en el territorio de Colorado, se relacionaba con la producción de caña de azúcar en el Caribe. Que los *trusts* azucareros se consolidaran en los antiguos territorios indígenas de Estados Unidos a la par con la expansión imperial fuera del territorio continental, es un dato que invita a trazar relaciones entre la isla y Colorado, como lo haría una hipotética lectora que en lugar de anteojos usara un telescopio (o un periscopio). Pero hay más. Siempre hay más.

Sabemos que las coincidencias que parecerían inauténticas en una trama inventada no son tan raras en el mundo de los vivos. Las coincidencias peculiares del devenir histórico pueden ser más inverosímiles que las ficciones. Es el caso de Charles Allen, el primer gobernador civil estadounidense de Puerto Rico. Durante la guerra del 98, Allen ocupó el cargo de Vicesecretario de la Armada (*Assistant Secretary of the Navy*) en el gabinete del presidente William McKinley. Gobernó Puerto Rico entre 1900 y 1901. En sus discursos ante la asamblea legislativa de la isla prometió unas libertades que los puertorriqueños no habían tenido hasta entonces (ni han tenido nunca), pero la esfinge política no es el eje de esta lectura. Más interesante es el énfasis del primer gobernador estadounidense en la transformación de la economía agrícola de la isla y en la construcción de carreteras. Esas gestiones del administrador colonial facilitaron el establecimiento raudo de todo un imperio del azúcar en Puerto Rico.

De regreso a Estados Unidos, el ex gobernador Allen se estableció en Wall Street, donde fundó la American Sugar Company, la misma compañía que tuvo filiales en Colorado. Son comprobables los nexos

3 "*I have always thought of my own novels as islands or as islanded*".

entre la expansión imperial y la historia de ciertas familias poderosas, tanto de Puerto Rico como estadounidenses. La campaña bélica del 98 limpió el terreno para la siembra de un negocio emergente y pujante, subrayando los fines comerciales de la invasión militar. En contraste con la parodia de la liberación de un pueblo oprimido, el paisaje del territorio se vería trasformado radicalmente por los rasgos de una economía del azúcar: para disfrute de supervisores, casas de madera de pino pintadas de blanco, con porches revestidos de tela metálica y céspedes evocadores de campos de golf; para miseria de obreros, bateyes invadidos por cañaverales asfixiantes.

De modo que la ciudad de Fort Collins y las islas de Cuba, La Española y Puerto Rico formaron parte de un plan hemisférico de producción de una de las mercancías más apreciadas por los consumidores del mundo. El azúcar movilizó toda una red de industrias integradas en una economía multinacional. La presencia de la economía azucarera en Estados Unidos, el goloso imperio del azúcar, relaciona de maneras insólitas las novelas del sur profundo de Kate Chopin con libros estéticamente dispares como *La llamarada* y *La gleba*. La huella del azúcar también transforma pasajes europeos, como demuestra algún párrafo de Sebald, ese caminante intérprete de paisajes y tejedor de constelaciones, que recogió de oído una de las estaciones del azúcar. En un párrafo de *Los anillos de Saturno* veo nexos —indirectos, pero reales— entre la Central Aguirre que dormita en el paisaje del sur, en Salinas, y la suntuosa galería Tate:

> Muchos museos importantes, como el Mauritshuis de La Haya o el Tate en Londres, fueron dotados por las dinastías azucareras o se relacionan, de una forma u otra, con la industria y el comercio del azúcar. El capital acumulado durante los siglos XVIII y XIX por varias modalidades de economía esclavista sigue en circulación; todavía rinde intereses. (1998: 194)[4]

En el espíritu de estas cartografías entrelazadas, vale compartir algunas historias comunes. Para citar al poeta de Santa Lucía, Derek Walcott, "cada isla está circunscrita por esa tristeza oceánica llamada Historia" ("*A Letter to Chamoiseau*") (1997: 219) .[5] En el Caribe, los rumbos de la Historia se han determinado en otra parte; la vida y las identidades de los pueblos han sido encarriladas por los imperios de ultramar. Mas

---

4 *"It was Cornelius de Jong who drew my attention to the fact that many important museums, such as the Mauiritshuis in The Hague or the Tate Gallery in London, were originally endowed by the sugar dynasties or were in some other ways connected with the sugar trade. The capital amassed in the eighteenth and nineteenth centuries through various forms of slave economy is still in circulation, said de Jong, still bearing interest"*.

5 *"Every island is circumscribed by that oceanic sadness called History"*.

la "tristeza oceánica" que resulta de la brutal Historia imperial puede movilizarse para advertir espejos distantes, para iluminar, por virtud del contrapunto, la lectura de textos que han estado demasiado solos, cercados por la percepción de excepcionalidad y soledad que se siente en una "isla."

Si alguna novela puertorriqueña invita a una lectura que la sitúe en contextos extrainsulares, esa es *La gleba*, de Ramón Juliá Marín, publicada en 1912, con sus relatos del monstruo del ingenio y el negocio de compra y venta de tierras; de los tentáculos transnacionales de la economía azucarera y de la emigración de puertorriqueños al archipiélago de Hawái. Unas décadas antes, en Colorado, las novelas de Helen Hunt Jackson también tramaron los efectos de la expansión imperial sobre los pueblos indígenas. En un estudio comparativo dedicado a la novela naturalista de entre siglos, podría confrontarse la tragedia de los campesinos puertorriqueños con la suerte padecida por los pueblos indígenas que Jackson narra en *Ramona*, traducida al español por José Martí. La prosa de la novela de Jackson —que además escribió crónicas y poemarios, y fue una de las autoras más populares de su tiempo— contrasta con la ferocidad desgarradora del estilo de Juliá Marín. Las perspectivas también difieren. Jackson era una mujer rica, de sensibilidad social; él, un varón enfermo y desposeído. No obstante, los acercan la luz que arrojan sobre ciertos paisajes y sus pueblos, los contrastes entre la belleza y la miseria de las sociedades humanas y, sobre todo, la huella en sus narraciones de intereses económicos y militares que sacrificaron vidas y culturas en aras del lucro. En ambos casos, la presencia invasora determina la acción narrativa.

Las guerras de las fronteras militarizaron regiones. Aunque el militar no tuvo una presencia de figura alegórica comparable al *cowboy*, símbolo de virilidad individualista, en el nombre de esta ciudad está su huella. Fort Collins fue un puesto militar establecido en 1864 y abandonado en 1866. El asentamiento se incorporó como ciudad en 1873. Es posible que un soldado muy experimentado visitara Fort Collins en aquel último tercio del siglo. Se llamaba Nelson Miles y fue uno de los generales de las llamadas Guerras Indias, misión que asumió después de combatir en el ejército de la Unión durante la Guerra Civil. Como participante activo en guerras de consolidación nacional y expansionistas, impresiona su figura unificadora de la trama histórica que relaciona la política de los Estados Unidos respecto a los pueblos indígenas con la esclavitud y el imperialismo.

Miles fue el comandante en jefe de las tropas que invadieron Puerto Rico en 1898. Las gestas de Miles son elementos comunes de nuestras historias olvidadas. Se trata de un personaje recurrente en la

experiencia de territorios análogos que, no obstante, permanecen aislados en el mutuo desconocimiento. Hay otros personajes comparables.

Richard Harding Davis nació en Filadelfia en 1864. En 1892, publicó *The West from a Car Window*, una colección de crónicas de viaje a los territorios de Texas, Colorado y Oklahoma. El autor describe las mansiones rojas de Denver, el "remanso de placer" de Colorado Springs, la desolada frontera entre Texas y México, y la fundación de la ciudad de Oklahoma, así como detalles sórdidos del encierro de aborígenes en una reservación indígena. En el tono del libro confluyen la admiración, el horror y el humor. Según el cronista, el *Far West* era "un lugar maravilloso, grande, a medio hacer; una región a campo abierto de nuestro país, muy agradable como lugar de paso. Con el tiempo, el curso del imperio tomará la ruta del oeste. Pero cuando así sea, atrás quedará una persona aferrada a la costa del Atlántico" (Davis, 1904: 242-243).[6]

Ni el curso del imperio se movió solamente hacia el oeste, ni el individuo en cuestión se mantuvo inmóvil en su región natal. Menos de una década después de su viaje a los territorios del "Far West" Davis fue uno de los corresponsales de guerra que acompañó las fuerzas invasoras de Puerto Rico. Según Davis, los puertorriqueños se entregaron apasionadamente a los soldados del general Miles. Los recibían con flores, cigarros, botellas de vino y ron:

> Nos sirvieron vino en tazas de latón, nos obsequiaron cigarros servidos en los delantales y mantillas de sus mujeres y garrafas de ron nativo. Eran hombres abyectos, temblorosos, llorosos. En un instante olvidamos el temor que habíamos sentido. Uno de ellos me habló en las pocas palabras en español que yo entendía. Me dijo que era el Alcalde y me rogó que le permitiera entregarme el pueblo de Coamo. Lo llevé a un lado, temiendo que si yo no aceptaba su oferta el hombre terminaría por rendirse a Paget o a Jimmy. Le pedí que me condujese a su residencia oficial. Así lo hizo y me entregó la llave del cartel [sic], un bastón ceremonial de oro y ébano y la bandera de la ciudad, que había escondido detrás de su escritorio. Era una fina bandera española con el escudo de armas bordado en oro. Decidí que podría desprenderme de cualquier cosa menos de esa bandera; que siempre sería mía, que la posibilidad de que se me volviera a rendir un pueblo de cinco mil personas era mínima, y que la bandera, muestra de la hazaña, cubrirá mi ataúd. (Davis, 1911)[7]

---

6 "A *very wonderful, large, unfinished, out of doors portion of our country, and a most delightful place to visit. The course of empire will eventually Westward take its way. But when it does, it will leave one individual behind it clinging closely to the Atlantic seaboard*".

7 *"They brought us wine in tin cans, cigars, borne in the aprons and mantillas of their women-folk, and demijohns of native rum. They were abject, trembling, tearful. They*

La broma de Davis me interesa porque con ella Coamo entra en la literatura de la mirada imperial, y lo hace en compañía de otras tierras fronterizas tales como la emergente ciudad de Oklahoma y el suroeste de Texas. Todos estos "territorios en formación" fueron igualmente disminuidos por la mirada de Davis. El tono de la caricatura se hace eco de la visión paternalista del Oeste de Estados Unidos, con el desprecio acentuado, pues los abyectos nativos insulares carecían de la dignidad de los nativos americanos. Además, la broma sobre el hábito de rendición de los puertorriqueños se repite en los escritos de otros viajeros imperiales. El prejuicio es un retrato del observador más que una descripción de lo observado, pero el reconocimiento de las metáforas del prejuicio es importante. El anhelo de los ejércitos invasores —ser recibidos con flores y vino— se interpreta como invitación al saqueo y puerta abierta a la lectura irrespetuosa de la cultura del otro.

Sin embargo, lo más interesante de la fantasía del corresponsal Davis, al menos para mí, es la existencia de un texto análogo y opuesto. En la década de 1980, Luis López Nieves publicó *Seva*, la historia de un pueblo que resistió heroicamente a los invasores del ejército de Estados Unidos, al punto de ser arrasado y borrado de los registros de la historia. El artículo se publicó en *Claridad* y muchos lo leyeron como un reportaje auténtico. Cuando los editores revelaron que *Seva* era una criatura de la imaginación del autor, los lectores desengañados se indignaron. Habían creído en la autenticidad del relato, no solo por su verosimilitud, sino porque, en un misterioso rincón del alma, deseaban que fuera cierto lo que refería.

El incidente provocó un episodio revelador tanto de cómo se espera de los escritores nacionales que reinventen experiencias históricas olvidadas o traumáticas, como del modo en que un escritor hábil puso de manifiesto las ilusiones nostálgicas de sus lectores en el espejo indirecto de la ficción. Un efecto secundario del relato como artefacto cultural remite a la fragilidad de la memoria, de los documentos y de los archivos, en una isla donde la conciencia histórica y la

---

made one instantly forget that the moment before he had been extremely frightened. One of them spoke to me the few words of Spanish with which I had an acquaintance. He told me he was the Alcalde, and that he begged to surrender into my hands the town of Coamo. I led him instantly to one side. I was afraid that if I did not take him up he would surrender to Paget or to Jimmy. I bade him conduct me to his official residence. He did so, and gave me the key to the cartel, a staff of office of gold and ebony, and the flag of the town, which he had hidden behind his writing-desk. It was a fine Spanish flag with the coat of arms embroidered in gold. I decided that, with whatever else I might part, that flag would always be mine, that the chance of my again receiving the surrender of a town of five thousand people was slender, and that this token would be wrapped around me in my coffin".

conservación del patrimonio se descuidan en la precariedad reñida y caótica del colonialismo. De otra parte, no deja de ser notable que las ficciones de los corresponsales que acompañaron al ejército invasor se tomen como aproximaciones a lo real y objetivo (y no como intrigas urdidas desde la óptica imperial), mientras las ficciones del escritor de la colonia se consumen como "engaño o fraude."

Preferible sería ampliar el ámbito de la literatura, pero no ya en lo que toca al discurso literario entendido como portavoz de identidades, sino para redefinir literariamente los contornos de la identidad y apropiarse de todas las tradiciones apetecidas sin disminuir la propia, que, a fin de cuentas, como cultura de pobres, siempre se ha caracterizado por las tretas del débil: sobrevivir en el fingimiento, el secreto y la astucia. Si en lugar de valorar la literatura como expresión ancilar de la pedagogía se le estimara en la dimensión irreductible que le es propia, quizás la dimensión profunda del discurso artístico como catarsis liberaría la imaginación necesaria para transformar el cansado discurso circular de la impotencia política. Es decir, la política se enriquecería bajo los efectos de la imaginación, en lugar de la imaginación quedar silenciada por el programa político.

Una intención semejante se expresa en el *Manifiesto criollo*, escrito en la década de 1980 por Patrick Chamoiseau, Jean Bernabe y Raphaël Constant: la urgencia de una literatura dialogante con la modernidad —inseparable de Europa— y a la vez arraigada en la configuración tradicional de las culturas de la oralidad. En entrevista con Rita Molinero, Reinaldo Arenas expresó una opinión comparable, pero con más gracia y humor:

> Si algún estilo debemos tener nosotros como escritores antillanos, es, precisamente, el eclecticismo, o sea, la toma de todas las posibilidades literarias. Nosotros somos la mezcla de todas las culturas e inculturas, de todas las barbaries, de todas las razas. Así que debemos darnos el lujo de decir todos los disparates en la forma más diferente posible (risas). (Arenas, 1982)

En un registro más grave, Édouard Glissant escribió:

> La diversidad, que no es sinónimo de caos ni de esterilidad, indica la lucha humana por forjar lazos entre culturas, sin pretensiones de trascendencia. La diversidad requiere la presencia de los pueblos, no ya como objetos a ser devorados y asimilados, sino como partícipes en la creación de una relación nueva. (1996: 98)[8]

8 *"Diversity, which is neither chaos, nor sterility, means the human spirit striving for a cross-cultural relationship without universalist transcendence. Diversity needs the presence of peoples, no longer as objects to be swallowed up, but with the intention of*

Imposible sintetizar en beneficio de lectores extranjeros el corpus centenario de la literatura puertorriqueña. Abarca decenas de libros notables, la mayoría de los cuales no se ha traducido a otros idiomas. Es digno de atención, sin embargo, que tal *corpus* sea desconocido en Estados Unidos, donde se publican anualmente sobre 9.000 libros en traducción. La literatura puertorriqueña reta las nociones rígidas de identidad, a la vez que exige un espacio propio. Su sola existencia es ya un enorme desafío a una política imperial que ha impuesto un velo de secreto, la segregación de todo un país del resto del mundo.

En mis libros he explorado el punto de vista del *outsider,* la mirada del extranjero, al modo de una devolución o inversión de la mirada. Tal vez ha sido así en un intento de restablecer puentes quemados o clausurados entre experiencias culturales que, a semejanza de las notas de una escala musical, comparten una clave.

BIBLIOGRAFÍA

Arenas, R. 1982 "Donde no hay furia y desgarro, no hay literatura" en *Quimera* (Barcelona) Nº 17, pp. 19-23, marzo [Entrevista por Rita Virginia Molinero].

Davis, R. H. 1904 *The West from a Car Window* (Nueva York; Londres: Harper and Brothers).

Davis, R. H. 1911 *Notes of a War Correspondent* (Nueva York: Charles Scribner's Sons). Recuperado de: http://www.gutenberg.org/files/3050/3050-h/3050-h.htm.

Díaz Quiñones, A. 2000 *El arte de bregar* (San Juan: Callejón).

Fowles, J. 1978 *Islands* (Nueva York: Random House).

Glissant, É. 1996 *Caribbean Discourse* (Virginia: University Press of Virginia). J. Michael Dash.

Kaplan, A. 2002 *The Anarchy of Empire in the Making of U.S. Culture* (Cambridge: Harvard University Press).

Said, E. 1994 *Culture and Imperialism* (Nueva York: Vintage Books).

Sebald, W. G. 1998 *The Rings of Saturn* (Nueva York: New Directions).

Walcott, D. 1997 "A Letter to Chamoiseau" en *The New York Review of Books* (August 14, 1997).

---

creating a new relationship". Traduzco de la versión inglesa de *Le Discours Antillais*, ya que no tuve acceso a la original publicada por *Les Éditions du Seuil*, ni a la traducción al español publicada en Cuba.

LA INSUMISIÓN EN ACTOS Y PALABRAS: APROXIMACIONES AL NACIONALISMO, LA TRADICIÓN SOCIALISTA Y LA CULTURA CONTESTATARIA

.pr

LA PALABRA COMO DELITO*

Ivonne Acosta Lespier

El 29 de agosto de 1951 un jurado declaró culpable a don Pedro Albizu Campos por el delito de infracción a la Ley 53, en el Tribunal de Distrito de San Juan, presidido por el Juez Pablo Juan y Toro. Don Pedro fue el primer y principal acusado bajo la Ley de la Mordaza luego de la Revuelta Nacionalista de 1950.

La Ley 53, la *verdadera* Ley de la Mordaza de 1948, declaraba delito grave el "fomentar, abogar, aconsejar y predicar la necesidad, deseabilidad y conveniencia de derrocar, paralizar y destruir el Gobierno Insular de Puerto Rico y las subdivisiones políticas de este por medio de la fuerza y de la violencia". El lenguaje de la ley hacía además ilegal el imprimir, publicar, editar, etc., cualquier escrito y el organizar grupos o asambleas con el mismo propósito.

La Ley de la Mordaza, además de ser de por sí represiva de las libertades más fundamentales de una democracia, hacía equivalentes como delitos en términos de severidad, el hecho de hablar, publicar, reunirse y hasta el aplaudir, con el de empuñar las armas y matar. La palabra era, literalmente, equivalente a un arma, por mandato de ley.

---

* Acosta Lespier, Ivonne 1993 "La palabra como delito" (ensayo introductorio) en *La palabra como delito. Los discursos por los que condenaron a Pedro Albizu Campos 1948-1950* (San Juan: Editorial Cultural).

Pocos saben que la sentencia contra don Pedro consistió en doce cargos, correspondientes a los doce discursos que había pronunciado entre 1948 y 1950. Estos discursos, como los de todos los líderes nacionalistas enjuiciados bajo la Ley 53, habían sido tomados en taquigrafía por agentes de la Policía Insular. Ocho de los doce fueron tomados por Carmelo Gloró. Los textos aquí citados son los de estos taquígrafos, en ocasiones corregidos, porque estaban plagados de errores. Estos discursos estuvieron censurados durante cuarenta años hasta que el profesor Pedro Aponte ganó la demanda judicial y logró que el Departamento de Justicia entregara los documentos de Albizu Campos al Archivo Nacional.

Cada discurso fue considerado como un cargo distinto, a pesar de las objeciones de la defensa de Albizu que alegó que "era la primera vez en Puerto Rico que los fiscales pretendían sostener doce acusaciones con una misma prueba". Sostenía el licenciado Hernández Vargas, con toda razón, que "si el Estado hubiera actuado contra Albizu Campos desde que se cometió el primer delito, entonces sí procedería acusársele de las doce infracciones" y que lo que Albizu había hecho fue "una prédica continuada que constituiría un solo delito".

La ironía es que dos años después de ser sentenciado Albizu, el Tribunal Supremo de Puerto Rico decidió, en el caso *Pueblo v. Burgos*, que "el delito definido y castigado por la Ley 53 es uno de los llamados delito continuo". Ello es así porque "el gobierno no puede fraccionar el delito en tantos delitos como actos se hayan cometido" puesto que "se castiga una norma de conducta" y no los actos específicos cometidos. Quizá esto pesó en la decisión del gobernador Luis Muñoz Marín de indultar a Albizu ese mismo año. Al poco tiempo, lo encarcelarían definitivamente por violación a la Mordaza, esta vez por haber pronunciado una frase alabando el ataque al Congreso por los cuatro nacionalistas en marzo de 1954.

Volviendo a la sentencia de 1951, la misma lee igual en cada uno de los cargos o discursos. La única diferencia estriba en señalar que cuatro de estos habían sido transmitidos por la radio. Citaremos como ejemplo el Cargo Número Uno de la *Sentencia* que lee como sigue:

> El referido acusado Pedro Albizu Campos, en o alrededor del día 25 de julio de 1948, y en la municipalidad de Guánica, Puerto Rico, dentro del Distrito Judicial de Puerto Rico, ilegal, criminal, maliciosa, voluntariamente y a sabiendas, siendo el presidente de una agrupación denominada "Partido Nacionalista de Puerto Rico", el referido acusado allí y entonces fomentó, abogó, aconsejó y predicó; la necesidad, deseabilidad y conveniencia de derrocar, paralizar y destruir el Gobierno Insular de Puerto Rico y las subdivisiones políticas de este por medio de la fuerza y de la violencia, en ocasión en que se celebraba una asamblea y mitin del referido "Partido

> Nacionalista de Puerto Rico" en la Municipalidad de Guánica, pronunciando como pronunció el aquí acusado un discurso en la fecha y lugar mencionado, en el cual discurso fomentó, abogó, aconsejó y predicó al pueblo de Puerto Rico el recurrir a las armas y derramar su sangre para derrocar y destruir el Gobierno Insular de Puerto Rico y sus subdivisiones políticas, conseguir la independencia y establecer la República de Puerto Rico; todo ello realizado por el aquí acusado como parte de un movimiento separatista impulsado por el acusado y un grupo de individuos, todos miembros del referido Partido Nacionalista de Puerto Rico, encaminado dicho movimiento a conseguir la separación de Puerto Rico de los Estados Unidos por medio de la fuerza y la violencia, movimiento que culminó en una revuelta que comenzó en Puerto Rico en o alrededor del día 30 de octubre de 1950.

Abstrayéndonos del absurdo mismo de la legislación y su obvia inconstitucionalidad, las preguntas que nos hacemos en este trabajo son: ¿Violaban los doce discursos la Ley 53? ¿Tenía razón Albizu en sus denuncias o estaba enajenado de la realidad? ¿Había alguna justificación para la ira albizuista, que se expresaba en términos fuertes y violentos? ¿Era don Pedro un alucinado sin causa?

En cuanto a lo primero, es obvio que la Ley 53 tenía un lenguaje condenatorio que abarcaba cualquier tipo de expresión verbal que se refiriese a un cambio revolucionario como predicaba don Pedro. Sobre el particular haremos dos señalamientos: La pena impuesta por cada discurso no guardó proporción con la cantidad de palabras condenatorias y, en segundo lugar, los discursos no se sometieron como evidencia única.

En un conteo de "palabras condenatorias" como le llamaremos a las que podían fomentar o predicar la necesidad, etc. de derrocar el gobierno insular por medio de la fuerza o la violencia, encontramos que la pena impuesta no guarda proporción con la cantidad de estas palabras alegadamente condenables. Por ejemplo, el discurso con el por ciento mayor de contenido de palabras condenatorias fue el del 25 de julio de 1948 en Guánica que constituyó el primer cargo. Fue el discurso más corto de los doce, para un total de 890 palabras y un 19 por ciento de estas podían caer bajo el estatuto como "violentas". Sin embargo, la pena fue de uno a dos años de presidio. Mientras que el discurso con el menor porciento de palabras condenatorias, el de Lares del 23 de septiembre de 1949, llevó una pena de uno a cinco años de presidio. El más largo, el de Arecibo en diciembre de ese año, tenía solamente un 2% de contenido de palabras condenatorias y llevó también de uno a cinco años de presidio.

Para que se tenga idea de las frases comprometedoras dentro del contexto de la ley daremos como ejemplo las que encontramos en el discurso que constituyó el noveno cargo de la *Sentencia*: el de Cabo

Rojo del 8 de abril de 1950. Lo escogemos porque en el juicio de Albizu el detective Vicente Cáceres testificó que él estaba seguro de que el arresto del líder nacionalista el 2 de noviembre había sido por este discurso en particular. Es el único que tiene las anotaciones que le hizo el fiscal para señalar las partes que consideraba más importantes en términos de violación a la Ley 53. De modo que ya las partes condenatorias están seleccionadas y son las siguientes:

> "Es el momento resolutivo de la patria, estamos cansados de aguantar con paciencia una esclavitud denigrante".
>
> "Estamos cansados de todo eso y estamos en la resolución de desafiar definitivamente toda esa tiranía".
>
> "Queremos el valor de vuestros corazones, queremos la grandeza de vuestra sangre, queremos la generosidad que caracteriza a los puertorriqueños, una generosidad que ha de trocarse en los actos sublimes de heroísmo y de sacrificio que han de consagrar la independencia de Puerto Rico. Esto es un momento trascendente en nuestra historia".
>
> "No hay una cumbre superior que el valor humano, no hay una cumbre superior que el sacrificio del hombre y de la mujer resuelta a morir por un gran ideal. Es el momento decisivo de Puerto Rico, es el momento que nos llama al desprendimiento de amores bastardos, de pequeñeces, de egoísmos inconfesables; es el momento en que hay que ser lo que somos".

Al lado de estas palabras, la anotación decía: "Guillermo Hernández Vega (¿Vélez?) en la logia de iniciación. Hay que abandonar todos los amores". El Fiscal Aponte debe haberse referido a un ex-cadete nacionalista que testificó en contra de Albizu y que describió la ceremonia de juramentación de los cadetes del Partido Nacionalista. Aparentemente esta frase fue parte de su testimonio y al Fiscal le pareció una corroboración del mismo.

Decía además don Pedro y se señala como importante:

> Levantaos hombres de Cabo Rojo, levantaos puertorriqueños, levantaos mujeres de Puerto Rico, rechazad el cortejo de cobardes, rechazad el cortejo de los traidores de la patria.
>
> Es la hora vuestra, es la hora nuestra, es la hora de la oración, es la hora de la resolución. El imperio no quiere ceder. El imperio yanqui es bruto, bruto.

Y decía, además:

> ¿A qué temer? ¿A qué se teme? ¿Quiénes son los yanquis para temerles? Por qué temerles. Temor al destierro, al presidio, al calabozo, a la muerte.

> Todo eso es preferible a ser esclavo. Pero es la hora también de imponer sanciones físicas y las sanciones morales a la canalla que quiere imponerse en nuestra tierra, sean nacidos aquí, o sean yanquis traídos aquí.

El texto tiene la anotación de "Muy importante" al lado de lo siguiente:

> Y aquí hay que levantar las sanciones más duras y más severas contra todo el que sirva de instrumento a la tiranía, contra todo el que quiere venir a ejercer fuerza o autoridad en nombre del gobierno de los Estados Unidos. Aquí nadie tiene derecho a ejercer ninguna autoridad que no emane directamente de Puerto Rico.

Toda la última parte del discurso, que no seguiremos citando, fue considerada importante.

No obstante, el texto de los discursos no fue presentado en el juicio a pesar de que se le acusó por ellos y los mismos fueron citados como evidencia de que habían provocado los sucesos de violencia del 30 de octubre de 1950. El fiscal José C. Aponte se ocupó de mezclar el "análisis" de cada discurso con una prueba material presentada al Jurado que incluyó bombas, granadas de mano, balas, botellas con líquidos explosivos y sables, como si la acusación hubiese sido por sedición o por haber don Pedro incurrido en los actos de violencia. Se incluyó como prueba hasta los huesos quemados de un policía muerto en el asalto al cuartel de Jayuya, por encima de las continuas objeciones del Licenciado Hernández Vargas.

En lugar de examinar cada discurso para ver cómo violaba o no la Ley 53, nos parece más pertinente el determinar si los discursos revelan que Albizu estaba justificado en sus denuncias y si son documentos importantes y trascendentes para conocer la realidad que vivía nuestro país en los años cruciales de 1948 al 1950.

Algunos críticos de Albizu Campos han señalado que tras regresar de Nueva York en diciembre de 1947 después de 10 años de ausencia tras su condena en 1936, se encontró una realidad muy distinta que le dejó sin verdadera razón para luchar. Luego de las primeras manifestaciones de don Pedro el mismo día de su regreso, Muñoz Marín comentó que Albizu había hecho "el mismo pronunciamiento político que diez años antes" ante una situación que, según él, había "cambiado profundamente".

¿Qué cambios "profundos" habían ocurrido? Había un puertorriqueño en la gobernación por primera vez, nombrado por el presidente de los Estados Unidos, y se había aprobado ese mismo año la ley del Gobernador Electivo después de más de cuatro décadas de estar el país solicitándolo. Alegadamente ya Albizu no podía seguir refiriéndose a los déspotas yanquis en el poder.

Sin embargo, era obvio para cualquiera que quisiera ver, que el poder estadounidense, sobre todo el poder militar, se había acrecentado en ese año en que comenzaba la Guerra Fría. Y el único que se atrevió a enfrentársele a ese poder y denunciar a los políticos locales, particularmente a Luis Muñoz Marín, por dejarse utilizar para esos propósitos, fue don Pedro Albizu Campos.

Por esta razón, en el propio imperio que él continuó denunciando se encontró y copió una ley que parecía diseñada para don Pedro y con la cual se pretendía silenciarlo, o castigarlo si no callaba. Esa ley, lejos de amordazar al máximo líder del Nacionalismo, lo que hizo fue provocar aún más su ira y la retórica violenta. La Ley 53 se ocupó también, de crear las circunstancias para que existiese el peligro claro e inminente de violencia que se quería supuestamente evitar.

Los temas principales de estos doce discursos condenatorios revelan la situación política, económica, social y cultural de Puerto Rico durante esos años.

Obviamente en cuanto a *lo político*, la primera denuncia, y la más recurrente, es la del coloniaje que sufría Puerto Rico a manos del imperialismo yanqui. Comparando los discursos de estos años con los de la década del treinta, vemos que la ira de Albizu contra el imperialismo yanqui lejos de disminuir ha aumentado.

Hay que recordar que Albizu regresa de una cárcel estadounidense en donde se le propuso, en sus propias palabras que "si Ud. actuara de conformidad con nuestra política allí Ud. gozaría de toda su libertad". A lo cual don Pedro responde: "Vaya qué libertad. Vaya la libertad de los esclavos" (Ponce, marzo de 1950).[1]

Hay que recordar también que hacía solamente dos años que los Estados Unidos habían lanzado la bomba atómica y para don Pedro, un país que "decreta la muerte de 250.000 inocentes con una bomba atómica, es un país sin conciencia, y sin responsabilidad ante la historia del hombre" (Lares, 1949). Por eso considera que los Estados Unidos están dirigidos por una "minoría satánica armada de los grandes recursos técnicos en la idolatría de la máquina y que cada día se va volviendo más impersonal porque cada día el maquinismo se le va metiendo más en el esqueleto y cada día es más brutal. Grande en los descubrimientos que puede hacer su técnica, pero mientras más

1 Esta y las siguientes citas de Albizu Campos, corresponden a los discursos que sirvieron de base a los cargos presentados en su contra. Se indica el pueblo en que fueron pronunciados y el año correspondiente. Las diferencias de estilo corresponden a las de los taquígrafos que transcribieron cada uno de estos pronunciamientos públicos. Los doce discursos que fueron presentados como evidencia en el juicio contra Pedro Albizu Campos fueron publicados en Acosta 1993.

grande sea el descubrimiento, más grande es el instinto de matar y de asesinar". Considera a Estados Unidos como un "poder salvaje de la edad contemporánea" a quienes "Nosotros no le deseamos mal… malvados como son... Le deseamos la transfiguración con el tiempo" (Santurce, 1950).

Hay que recordar además que ya los Estados Unidos al concluir la Segunda Guerra Mundial se habían constituido en un gran poder mundial y querían presentarse como la alternativa al Imperio Soviético en organismos como las Naciones Unidas. En esta dice que: "los Estados Unidos acaudillaban a los poderes coloniales que la tienen 'agarrotada'" y a pesar de ello no pudieron evitar que dicho organismo le diese reconocimiento al Partido Nacionalista mediante una observadora oficial. Por eso dice que "los yanquis están arreciando contra nosotros" (los nacionalistas). De acuerdo a Albizu, los norteamericanos habían llegado a Europa "hechos unos Santa Claus" pero mantenían "pobre y enfermo a Puerto Rico". Decía don Pedro además que los "Estados Unidos quieren levantar su cabeza ante el mundo con una antorcha, diciendo: 'nosotros los portavoces de la libertad, la democracia y de la independencia de los pueblos oprimidos', pero que le ofrecían la independencia a todo pueblo oprimido por otro —pero a Puerto Rico lo mantienen debajo de una campana—" (Lares, 1949).

Hay que recordar además que los Estados Unidos aplicaban en este hemisferio la Doctrina Truman, que consistía sobre todo en el anticomunismo agresivo para lograr regímenes estables y receptivos a la inversión capitalista. Dentro de esta política, que aumentaba el valor estratégico de Puerto Rico, los Estados Unidos preferían mantener sin resolver el status colonial en un momento en que se descolonizaba el mundo. Albizu denuncia las maquinaciones del Secretario Marshall en la reunión de Bogotá de 1948 en la cual dice que los "yanquis intentaron sobornar a América Latina pero que estos rechazaron la oferta de Mr. Marshall y se estableció la comisión a la cual los Estados Unidos se oponían". De acuerdo a Albizu se trataba de una Conferencia Internacional para la liquidación de las colonias europeas y norteamericanas. También acusa a los Estados Unidos de boicotear la famosa Conferencia de La Habana de 1949 a la cual no asistieron —según Albizu— porque "no se atrevieron por vergüenza", por "no tener que confrontarse con los crímenes de su imperio" (Ponce, 1949). Añade Albizu que allí se declaró a Puerto Rico como una nación intervenida por los Estados Unidos.

Por último, hay que recordar también que en esos años comenzaba el despliegue del poderío militar norteamericano y Albizu reacciona con justa rabia ante el secuestro de miles de cuerdas de tierra puertorriqueña por las Fuerzas Armadas, ante la expropiación de Vieques

y Culebra por parte de la Marina, ante las maniobras que celebraba el ejército en tiempos de paz, ante el poder que tenía el Almirante Barbey en Puerto Rico y porque se conmemorara el día del Ejército de los Estados Unidos mediante proclama reverenciando así a la fuerza armada con la "que nos amenazan".

Mayor razón tuvo en su constante denuncia del Servicio Militar Obligatorio establecido en 1948 y que para Albizu constituía una tiranía equivalente a la denunciada por los norteamericanos en su revolución contra Inglaterra. Por resistirse a esa inscripción forzosa, ocho nacionalistas fueron enviados a presidio ese mismo año en Estados Unidos. Albizu decía que: "Ningún imperio por sanguinario que haya sido ha tenido la osadía de imponer el servicio militar obligatorio a sus colonias como han hecho los democráticos yanquis" (Ponce, 1949).

Y cuando en 1950 comenzó la Guerra de Corea su indignación aumentó aún más al saber que habían movilizado ya más de ocho mil hombres. Al respecto decía: "es una vileza de Estados Unidos pretender movilizar a la fuerza a la nación puertorriqueña para ir a dar el frente por ella en Corea. Tiene 150 millones de habitantes. Nosotros tenemos 2 millones. Ellos tienen 75 veces el número de habitantes que tenemos. Quiere decir que ellos tienen que tener 6 millones en Corea. Que vayan a pelear ellos por sus intereses" (Lares, 1950). Por eso, Albizu se preguntaba constantemente de cuáles instituciones liberales es que eran portavoces los yanquis.

En cuanto al gobierno insular de esos años, Albizu Campos se cuestiona en sus discursos qué es eso del "Pueblo de Puerto Rico" y a nombre de quién es que se gobierna en el país. Arremete contra las elecciones porque para inscribirse los jóvenes tienen que jurar ser ciudadanos norteamericanos y si dicen ser de Puerto Rico no pueden votar.

Luego de electo Muñoz Marín en 1948, Albizu arremete contra este porque el juramento que tomó en su inauguración había sido defender la Constitución y las leyes de los Estados Unidos "a la sombra de los cañones de los Estados Unidos" (Cabo Rojo, 1949), lo cual había sido un crimen de alta traición. Dice que cuando Muñoz habla de la Nación no habla de la Nación puertorriqueña y que en Washington ha dicho que Puerto Rico es una "comunidad de ciudadanos yanqui" (Ponce, 1950). Lo acusa de ir al Congreso de Estados Unidos y darle "autoridad a esos bandoleros para decir que siga Puerto Rico como un terreno público del gobierno de Estados Unidos, como una finca" (Ponce, 1949). En varios discursos don Pedro lanza epítetos insultantes contra Muñoz, del cual se burla y considera un títere que tiene que ir a Washington a rendirle cuentas al Presidente de los Estados Unidos (Santurce, 1950).

Finalmente, reacciona contra la ley "para que Puerto Rico redacte una constitución", porque deja intacta la Ley Jones en cuanto a la "jurisdicción primaria", que es el gobierno de Estados Unidos. Según Albizu lo que quería decir la Ley 600 es que se le da permiso a Puerto Rico para que se puedan reunir "para decir que son yanquis". Decía que todavía quedábamos sujetos "a la movilización... y a la voluntad del Congreso de Estados Unidos al cual no tenemos ninguna representación, ni la queremos". Dice que el "pobre Fernós, no pudo votar por la Ley que trae y que dice que es suya" y que no se explica "donde tiene la cara esa gente. Cualquiera le dice: siéntese y cállese. Estos señores han perdido todo sentido de dignidad de hombre" (Lares, 1950).

También ataca los gastos exorbitantes en La Fortaleza, los sueldos altos en un país que se muere de hambre y "esa legión de populares" que "no piensan nada más en que se le suban los sueldos", que dicen ser "los salvadores" pero no pueden prescindir de varios automóviles, chalets, etcétera (Arecibo, 1949).

Denuncia además la corrupción que "no tiene límites" pues se han inventado una forma de "arrancarle grandes cantidades al pueblo" para el Partido Popular. Con ese dinero se pueden pagar transmisiones de radio, etc., y por eso están contentos porque tienen la barriga y la boca llena" (Guánica, 1948).

En el *aspecto económico* Albizu denuncia la industrialización como un engaño, un "charlatanismo económico" y un plan para esclavizarnos. Lo primero porque se creyó que se podía levantar un sistema industrial en competencia con el sistema industrial de Estados Unidos y "en realidad nos revenden los artículos más caros que el producto de aquí" (Lares, 1949). Decía Albizu que el "cemento traído de Alemania cuesta más barato que el de Puerto Rico. Esa es la gran industrialización aquí" (Santurce, 1950). Denuncia un gobierno que construye fábricas "para los grandes capitalistas de Estados Unidos" (Utuado, 1950) y se burla de que a las grandes empresas yanquis multimillonarias los "señores gordos de aquí" les han dicho que "ustedes necesitan protección, mucha protección. Nosotros le vamos a dar a ustedes doce años para que no paguen contribuciones en Puerto Rico de ninguna clase".

Albizu contrasta este trato que se le da a empresas multimillonarias con la obligación del pueblo de pagar cada vez más contribuciones. Dice que a estas empresas les han ofrecido salarios más bajos que en Estados Unidos y que una de estas, la Textrone, ha dicho que si "tiene que pagar más de 25 centavos la hora se van" (Arecibo, 1949). El plan es, de acuerdo a Albizu, que a los doce años "le sacan el jugo a esta población y se hacen millonarios, pues, cualquiera se viene a establecer aquí y luego cuando les quieran poner contribuciones estas

dirán: "le entregamos un montón de máquinas viejas, cobren eso, si quieren, nosotros nos vamos" (Lares, 1949). Ciertamente cuando pasamos hacia Ponce y vemos el horror que dejó la CORCO en Peñuelas y en Guayanilla no podemos menos que pensar que Albizu fue profético.

Para probar que el plan de industrialización es un engaño Albizu pone como ejemplo una compañía de textiles que es una empresa archimillonaria a la que le han construido gratuitamente una planta en Ponce. Y sobre todo la emprende contra la Compañía de Fomento por ofrecerle a los Hilton, los dueños de hoteles más ricos del mundo, construirle un hotel por 8 millones (Arecibo, 1949; Utuado, 1950; Ponce, 1950). Revela Albizu que don Félix Benítez Rexach, ingeniero puertorriqueño, había dicho que lo podía construir por 3 millones.

En cuanto a la *realidad social*, Albizu señala que en Puerto Rico se ha creado una "nueva burguesía" que desplazó a los terratenientes nuestros y que siente que "su bolsa se les va a ir con la bandera de Estados Unidos" (Lares, 1949). Denuncia el desempleo, producido según él por las "máquinas para sustituir a la mano de obra", porque dice que han introducido hasta elementos químicos para matar la yerba en los cañaverales eliminando así los pocos trabajos y que por eso "hoy los únicos que sobreviven son los ratones en los cañaverales". Protesta por los cafetales muertos y por el mercado único que afecta el azúcar.

Denuncia la emigración forzada de puertorriqueños que dice "tienen que ir a Estados Unidos a hacerlos esclavos de los poderes económicos de los tiranos de nuestra patria. Son los esclavos que van a Michigan por necesidad para ser burlados, ultrajados" (Lares, 1950).

Encuentra a Puerto Rico convertido en una nación de mendigos. Dice que hay 50 mil familias que han pedido $7.50 al mes de ayuda, pero como no se le puede dar a todos, se repartirán provisiones que sobran en Estados Unidos, según Albizu. Denuncia que Puerto Rico en 1948 es un "país sin médicos, sin medicinas, sin enfermeras y los políticos vestidos a la moderna en San Juan le dicen que en Guánica está todo bien" (Guánica, 1948). Decía además que había dos enfermedades en Puerto Rico: la gastroenteritis para los niños y la tuberculosis para los adultos y que era raro "el niño que puede vivir más de doce años" (Lares, 1949). Esta aseveración de Albizu, que hoy nos luce exagerada, está corroborada en un Informe al Congreso de Estados Unidos de Antonio Fernós Isern en 1947 que decía que estas dos enfermedades se destacaban en Puerto Rico y que las causas eran el desempleo y la pobreza.

En términos *culturales*, Albizu Campos denuncia que se use la educación para acabar con la nacionalidad, que al niño lo lleven a la escuela y nunca vea los símbolos nacionales y que, aunque ahora

iban a enseñar en español por primera vez, "no van a enseñar ni la libertad, ni la soberanía, ni la independencia de Puerto Rico, ni los derechos económicos de Puerto Rico, ni la cultura de Puerto Rico, no: nos van a enseñar en español la esclavitud de Estados Unidos" (Lares, 1949). Protesta contra la americanización en la Navidad y en la famosa asamblea de diciembre del 1949 en el teatro Navas de Arecibo decía que estaban "esperando la nevada de San Juan" y que "ahora están mezclando a Santa Claus con los Tres Reyes. Eso es un majarete, el majarete de la desvergüenza" (Arecibo, 1949).

Es importante señalar que a Albizu Campos no le preocupaba que Puerto Rico pudiese ser convertido en un estado de la nación norteamericana porque también previó y estaba seguro de que la diferencia racial lo haría imposible. Al respecto decía que: "Todo el que tenga una gota de sangre africana, que incluye a todos los puertorriqueños, no es grato a la sociedad de Estados Unidos. Socialmente no vale nada." En un discurso en junio del 1950 dice que Ernesto Ramos Antonini "ha llegado a decir que él ofrece al mundo el concurso de la democracia de Estados Unidos" y que "hay que llamarlo al orden" porque Ramos Antonini "no podría pasear por las calles de Georgia". "Es un hombre de color como yo. Está casado con una dama blanca, al igual que yo. Ni él, ni yo podríamos pasear por las calles de Georgia con nuestras esposas. Inmediatamente nos lincharían y nuestras esposas las meterían en el manicomio" (Manatí, 1950).

Criticaba el turismo porque decía que no se construían hoteles "para invitar sabios o artistas sino para garito" y "no nos interesa a los puertorriqueños convertir a la patria nuestra en una gran letrina". Sobre la pelota (el baseball) decía que había sido un culto traído aquí para que los puertorriqueños "no piensen en la libertad" (Ponce, 1950). Sobre esto último es curioso que en el Informe que rindió William Hackett al Congreso de Estados Unidos luego de la Revuelta Nacionalista se dice que los ataques en los discursos de Albizu Campos luego de su regreso habían tenido dos objetivos principales: el Gobernador Muñoz Marín y el baseball. Al parecer presumía que los discursos nunca se habrían de leer.

La respuesta a las preguntas con que iniciamos este trabajo es una sola: Pedro Albizu Campos violó, a conciencia, una ley inconstitucional, como protesta. Pero fue más allá en estos doce históricos discursos: denunció realidades que se han hecho más evidentes y terribles con el paso de los años.

Por eso tenían que amordazarlo. Pero como no pudieron silenciar su voz, lo hostigaron mientras pronunciaba sus discursos a fin de que estos fuesen todavía más violentos.

En efecto, los doce discursos también evidencian la *persecución* y *hostigamiento* constante bajo la cual se tenía a Albizu a partir de la aprobación de la Ley de la Mordaza en junio de 1948. Sobre el particular decía Albizu que los políticos de aquí no necesitan mordaza para ellos porque "ellos mismos se van amordazando. Le surge la mordaza de adentro para afuera". Describía ese proceso en forma humorística:

> Primeramente, yo quiero la independencia de Puerto Rico. La independencia de Puerto Rico está a la vuelta de la esquina. Yo soy más nacionalista que Albizu Campos. Después, según la gordura le va subiendo... La independencia a la vuelta de la esquina... Hay que discutir esa cuestión. Tengan cuidado que nos pueden oír los agentes secretos de Estados Unidos, que está esto lleno de espías, que no oigan, eso hay que discutirlo acá en cónclave acá en secreto en el capitolio. (Arecibo, 1949)

Innumerables políticos en nuestra historia podrían darse por aludidos.

En cuanto a la presencia de agentes de Estados Unidos en Puerto Rico, esta era tan obvia que Albizu decía que todos

> los detectives de Puerto Rico han descubierto que han traído detectives yanquis rubios de ojos azules para vigilarlos a ellos, para vigilar al Coronel Roig, a Muñoz Marín… Esto está lleno de gringos; hay tanta gringuería desparramada aquí que cualquiera cree que nosotros nos hemos puesto rubios de ojos azules. (Ponce, 1949)

Albizu tenía también claro que la persecución del independentismo por parte del gobierno insular se debía a la coacción de los Estados Unidos porque decía que "no es concebible que nadie reniegue de la independencia de su patria voluntariamente, tiene que obedecer a una fuerza física que él cree predominante, implacable, que lo va a destruir si no se somete a ella y que lo convierte en esclavo a viva fuerza". Dice que el "dogma de Estados Unidos, como el dogma de toda tiranía extranjera es apretar, apretar hasta que venga lo que llaman ellos la conformidad con el imperio" (Ponce, 1950).

También arremete contra la prensa "completamente acobardada y dominada por el invasor yanqui". Dice que los periódicos no se "atreven a publicar nada que pueda afectar el Gobierno de Estados Unidos" (Manatí, 1950). Revela Albizu que no se atrevieron a publicar lo ocurrido en la Conferencia en Bogotá porque

> si la prensa quiere hacer una campaña nacionalista muy fuerte se le presenta un investigador a ver sus libros a ver si su circulación es verdadera, cualquier pretexto para fiscalizarla. ¡Libertad de prensa! Qué bonito. Y los populares han comprado una imprenta para que nadie pueda pronunciarse en contra de ellos en papel escrito, con el dinero de este pueblo para agarrotarlo y amordazarlo.

También dice que no se publicó nada sobre la Conferencia de la Habana, porque los periódicos aquí "los tiene Prensa Asociada, Prensa Unida, agencias yanquis. Por supuesto ellas son patriotas. Ellas no son como estos *periodicuyos* nuestros que no defienden los intereses de su país a capa y espada (y) que están consultando sus bolsillos" (Arecibo, 1949).

La persecución acabó por agotar la paciencia de don Pedro. Decía en Ponce en marzo de 1949: "Le aviso a Truman, a Muñoz Marín y a todos los bandoleros que hay en Puerto Rico que oigan bien, que eso de ir detrás de Albizu Campos cada vez que va al inodoro va a terminar un día". Y en Guánica en julio de ese mismo año tronaba:

> Aquí los yanquis están iniciando su destrucción. Han metido aquí miles de agentes detrás de don Pedro. Saben estos señores que toda esa Fuerza de Estados Unidos es inútil y que nosotros vamos a ejercer todo nuestro derecho contra toda esa fuerza. Que se sepa que aquí no hay ninguna voluntad que flaquee.

Y en Lares: "los yanquis a Puerto Rico lo mantienen debajo de una campana, bajo una campana pesada, y cuando los nacionalistas tocan la campana por dentro, nos quieren estrangular, nos quieren ahogar y nos quieren asesinar".

En el mitin de Barrio Obrero en abril de 1950 fue donde obviamente más provocación hubo ya que ese discurso tiene innumerables referencias a la presencia de detectives, policías, agentes secretos y hasta la policía militar. Citaremos una parte de ese discurso nada más: "Esto es una provocación continua. Parece que quieren algo; están ansiosos de ver la sangre de este pueblo. Esto se va a acabar. Vamos a ver si quieren levantar la revolución aquí esta noche". Seis meses después, en octubre de 1950, días antes de las inscripciones para poner en marcha un nuevo "status" para Puerto Rico, lo lograron.

A su regreso a Puerto Rico en diciembre de 1947 Albizu Campos había dicho que la táctica que utilizaría en su anhelo por conseguir la independencia de Puerto Rico la determinaría "la actitud del enemigo de Puerto Rico, que es Estados Unidos". La Ley de la Mordaza fue el instrumento mediante el cual se hostigó, persiguió y provocó a Albizu Campos y a sus seguidores de tal manera que la táctica a utilizar no pudo ser otra que la revolución armada.

En caso de que Pedro Albizu Campos no se involucrase directamente en actos de violencia, esta ley y los tribunales se aseguraron que la palabra de don Pedro fuese *delito* tan grave como el de haber empuñado un arma. Y ese efecto tuvo.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, I. 1993 *La palabra como delito. Los discursos por los que condenaron a Pedro Albizu Campos 1948-1950* (San Juan: Cultural).

APROXIMACIÓN CRÍTICA AL FENÓMENO NACIONALISTA EN PUERTO RICO*

Manuel Maldonado Denis

BREVE NOTA ACLARATORIA

El trabajo que aquí presentamos en forma de ensayo de investigación sociohistórica debe ser visto como lo que es: el producto de una labor de investigación de muchos años sobre el fenómeno nacionalista en Puerto Rico. Es menester, en el contexto presente, aclarar que el término "investigación" no se restringe ni debe restringirse a lo que R. G. Collingwood, en su obra la *Idea de la Historia*, llamó "*scissors and paste history*". Es de lamentar que haya sido precisamente ese enfoque de "tijeras y pega" lo que ha signado el estudio y la investigación de la historia en Puerto Rico durante decenios. Nuestro propósito al señalar lo antes dicho no es, desde luego, el de menospreciar la investigación empírica del proceso histórico. Consideramos que la recopilación y clasificación de los datos y de los hechos históricos es un quehacer importantísimo en todas las disciplinas humanas. Lo que deseamos recalcar, no obstante, es que esos datos y hechos solo cobran sentido cuando se les enmarca dentro de lo que Marx llamó "la totalidad orgánica" de una sociedad. Para Marx, precisamente, la historia es la

---

* Maldonado-Denis, Manuel 1977 "Aproximación crítica al fenómeno nacionalista en Puerto Rico" en *Hacia una interpretación marxista de la historia de Puerto Rico y otros ensayos* (Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Antillana).

ciencia maestra, pero se trata de una historia alejada del positivismo de una parte y del idealismo de la otra.

El trabajo que presentamos aquí se basa en las fuentes disponibles sobre el movimiento nacionalista puertorriqueño y su ideología. Investigación implica estudio, análisis, interpretación de la realidad sociohistórica. No deja de significar, tampoco, una visión de la investigación social que trasciende el academicismo puro y que aspira no solo a comprender la realidad social sino a auxiliar en la transformación de esta. Por ese motivo latirá a todo lo largo de estas páginas un compromiso muy real del autor con la causa de la liberación nacional y el socialismo sin que, entendemos nosotros, se vulnere en modo alguno el carácter científico del presente trabajo.

*

Si algún fenómeno en la historia puertorriqueña clama por una aproximación crítica es el nacionalismo puertorriqueño. No me refiero aquí, naturalmente, a los consabidos y tendenciosos ataques contra el nacionalismo puertorriqueño que han prohijado los enemigos declarados de la liberación de nuestro pueblo. Todos sabemos que dichos ataques solo han servido para que los nacionalistas salgan triunfantes de la desigual contienda con sus detractores. Me refiero más bien a la necesidad imperiosa que existe de que se enfoque al nacionalismo boricua desde la perspectiva del pensamiento crítico. Quiérese decir, desde la perspectiva de la corriente teórica del materialismo histórico. Al afirmar esto no pretendemos negar cuantas aportaciones han contribuido al esclarecimiento del tema, como lo han sido, por ejemplo, la obra de personas como Gordon K. Lewis, César Andréu Iglesias, Juan Antonio Corretjer y José Luis González. Mi propósito no es el de menospreciar la obra de estos distinguidos exponentes del materialismo histórico, sino la de continuar en esa misma corriente de pensamiento intentando llevar el análisis hasta el momento actual. Precisamente cuando vuelven a triunfar en elecciones las fuerzas del anexionismo criollo dicho análisis resulta perentorio, no ya como simple ejercicio especulativo, sino como algo impuesto por la imperiosa necesidad de la lucha por nuestra liberación.

Para comprender más cabalmente el fenómeno que nos preocupa estimamos como indispensable un breve exordio acerca del tema del marxismo y la cuestión nacional. Entendemos que se trata de uno de los temas más candentes dentro de la teoría y la práctica del marxismo-leninismo. Por ese motivo, nos detendremos en un examen de dicho problema con el propósito de verter luz sobre sus aspectos más sobresalientes.

I

Como se sabe, el pensamiento de Marx y Engels es uno que evoluciona históricamente, o séase, no se trata de un cuerpo doctrinario fijado de una vez y para siempre en una determinada fecha. El propio tema —capital por lo demás— de las clases sociales en el capitalismo queda trunco en el Tomo III de *El Capital*. Traemos esto a colación porque el tratamiento de la cuestión nacional en Marx y Engels sufre modificaciones importantes a la luz de las cambiantes condiciones de su época. Lo mismo puede decirse respecto al tema del colonialismo. Los detractores de Marx le echan en cara a este su defensa de la modernización de la economía de la India por el imperialismo inglés, su aprobación del despojo del territorio mexicano por fuerzas estadounidenses, su pobre opinión de Bolívar, etc. como claras fallas producto de su eurocentrismo y de su desprecio por los pueblos débiles y pequeños.[1] Lo cierto es, sin embargo, que tanto Marx como Engels cambian progresivamente su opinión sobre la cuestión nacional y terminan apoyando incondicionalmente la lucha por la independencia de Polonia e Irlanda.

Como ha señalado un estudio reciente sobre el tema que nos preocupa, la apreciación de la problemática colonial en Marx y Engels:

> pasó por diversas etapas de desarrollo. En época del *Manifiesto*, tenían a pesar de todo, una concepción fundamentalmente europea del mundo. Consideraban que las regiones coloniales y semi-coloniales no harían más que un papel de tercera categoría en el drama de la historia contemporánea. Pero esta apreciación se modificó sucesivamente, hasta que por fin, en la década de 1860-1870, los dos hombres se convirtieron en los primeros portavoces europeos de la revolución nacional anticolonialista de los países dependientes. (Boersner, 1965: 45)

Así, pues, no puede decirse que, en las etapas posteriores de su pensamiento, Marx y Engels defendieran el colonialismo. Más aún, su defensa de la obra de los ingleses en la India no emerge de una concepción imperialista de aquellos. Esta es más bien el producto de la percepción de ambos respecto a aquellos acontecimientos, incluyendo las luchas nacionalistas que pudiesen adelantar o retrasar la lucha mundial por el socialismo y el comunismo. Nada de lo cual excusa, como es natural, que Engels, en particular, hubiese utilizado epítetos desafortunados para referirse a ciertos pueblos en algunas partes de su obra.[2]

---

1 Véase en tal sentido a Shlomo Avineri (1969), sobre todo la "Introducción". También consúltese a Karl Marx y Friedrich Engels (1972; 1973).

2 Véase en tal sentido el interesante libro de Horace B. Davis (1972), donde se apuntan algunos de estos epítetos.

Lo que debe quedar meridianamente claro es que tanto Marx como Engels evaluaban a los movimientos de liberación nacional no en abstracto, sino concretamente: el apoyo de los marxistas dependería de hasta qué punto el movimiento en cuestión fuese un factor en el adelanto de la causa socialista. No se trataba por lo tanto de dar el apoyo a un movimiento de liberación nacional en cuanto movimiento de liberación, sino que el apoyo quedaba condicionado y supeditado a la causa de la revolución socialista mundial. Marx y Engels entendían que podía haber movimientos nacionalistas de contenido netamente reaccionario, razón por la cual no eran merecedores del apoyo socialista. Consideramos que esta observación será muy pertinente cuando entremos de lleno en la discusión del nacionalismo puertorriqueño del siglo XX.

Además de lo dicho no debe perderse de vista que Marx y Engels pusieran al descubierto los *mecanismos de explotación* mediante los cuales los países capitalistas expoliaban y aún expolian a los países coloniales. Así, por ejemplo, Marx apunta hacia lo que teóricos contemporáneos como Samir Amin han denominado "el intercambio desigual" entre metrópoli y colonia. Dice Marx al respecto:

> Dos naciones pueden efectuar intercambios entre sí según la ley de beneficio, de tal manera que acarreen provechos para ambas, aunque una explote y saquee constantemente a la otra [...] incluso si se quiere tener en cuenta la teoría de Ricardo [...] tres jornadas de trabajo de un país pueden intercambiarse por una sola de otro país. En tal caso, el país rico explota al pobre, aunque también este gane en el cambio. (Levrero, 1975: 26)

Y en el Capítulo XXIII de *El Capital*, Marx afirma: "La acumulación de riqueza de un pueblo significa contemporáneamente acumulación de miseria, torturas laborales, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el pueblo opuesto".

Pues como dijera Engels en otro contexto "Una nación no puede conquistar su libertad si sigue oprimiendo a otras". Es decir, que ni Marx ni Engels pierden de vista en ningún momento el elemento de despojo del pueblo colonial que toda aventura imperialista apareja.

En tercer lugar, Marx y Engels entendían que, con el logro del socialismo en los países capitalistas avanzados, la relación metrópoli-colonia desaparecería junto con toda relación basada en la explotación de unos pueblos por otros. Pero la propia experiencia histórica les hace ver que la revolución anti-colonial no tendrá que esperar a la revolución socialista, sino que antes bien puede preceder a esta. Esta parece ser la tónica del pensamiento de ambos después de 1860-1870.

Por último, creemos pertinente aclarar la posición marxista sobre la cuestión nacional vista desde la perspectiva de las clases sociales.

Es de todos conocida la famosa afirmación en *El Manifiesto Comunista* en el sentido de que el proletariado no tiene patria. Esta afirmación, llevada hasta sus extremos, fue lo que hizo a los anarquistas renegar de las luchas nacionales del proletariado. Ahora bien, la afirmación que acabamos de mencionar significa fundamentalmente que el proletariado es una clase social cuya condición de clase explotada a nivel universal histórico la ubica por necesidad en una lucha de carácter internacional e internacionalista. Por ese motivo la clase obrera no debe confundirse respecto a quiénes son sus verdaderos enemigos de clase. Son estos, precisamente, los que buscan avivar los sentimientos nacionalistas en las masas populares para ocultar el verdadero carácter del modo de explotación imperante bajo el capitalismo. De ahí que durante la primera guerra mundial los marxistas postularan la necesidad de que la clase obrera europea lejos de combatir bajo la bandera de sus respectivos países, se uniese sólidamente bajo la enseña del internacionalismo proletario para poner fin al capitalismo. Proyecto que, como todos sabemos, resulta fallido, pero que no deja de ilustrar el punto que pretendemos hacer aquí y ahora.

Pues bien, a pesar de lo dicho tanto Marx como Engels entendían que, si bien la lucha de clase obrera es fundamentalmente internacionalista, —toda vez que el capitalismo se encarga de internacionalizar todas las relaciones de producción y abarca todo el globo terráqueo como modo de producción hegemónico— sin embargo la lucha del proletariado debe darse por fuerza a nivel de cada nación. Como diría Engels en su carta a Kautsky del 7 de febrero de 1882: "Es históricamente imposible para un gran pueblo discutir con seriedad cualquier problema interno mientras le falte su independencia nacional [...] Un movimiento internacional del proletariado es, en general, solo posible entre naciones independientes [...] Liberarse de la opresión nacional es la condición básica de todo desarrollo sano y libre".

Esta referencia de Engels a la cuestión polaca pone las cosas en su justa perspectiva. La lucha por el socialismo tiene que darse primordialmente a nivel nacional. Por eso cuando el proletariado obtenga la hegemonía sustituirá a una clase que pretendía encubrir la defensa de sus propios intereses de clase con la santificación de que eran los intereses de "la patria". Cuando "la patria" pertenece a la burguesía esta manipula hábilmente los símbolos del patriotismo para ocultar a la clase obrera la auténtica faz de su explotación.[3] Por eso la clase trabajadora, cuando tome el poder, tendrá necesariamente que convertirse en la nueva "clase nacional". Marx y Engels afirmarán por lo tanto en *El Manifiesto Comunista*:

3 Véase en el contexto presente el interesante libro de Salomón Bloom (1975).

> Las diferencias y antagonismos nacionales entre los pueblos tienden ya a desaparecer más y más, debido al desarrollo de la burguesía, al crecimiento de un mercado libre y a un mercado mundial, así como a la creciente uniformidad de los procesos industriales y de las condiciones correspondientes de vida.
> El gobierno del proletariado borrará aún más estas diferencias y antagonismos [...] En la proporción en que se acabe con la explotación de un individuo por otro, la explotación de una nación por otra llegará también a su fin. La desaparición de oposiciones de clase dentro de las naciones pondrá fin a las actitudes hostiles de las naciones entre sí.

O, como nos lo explica Bloom en el libro recién citado:

> En la fase final de la sociedad de clases, el proletariado llegaría a ser el gobernante de la nación. El propósito de la nueva clase gobernante no sería perpetuar su dominio sino poner fin a la lucha de clases mediante la abolición de la clase de los capitalistas. Cuando esto estuviera cumplido, la última distinción social desaparecería y el proletariado cesaría de existir como una clase separada.

Creo que debe quedar claro, luego de lo dicho hasta el momento, que Marx y Engels reconocieron la importancia de la cuestión nacional por el desarrollo y consolidación del socialismo y el comunismo. Pero también debe quedar igualmente claro que ninguno de los dos puede considerarse como "nacionalista" en el sentido burgués del vocablo.

Todo el pensamiento marxista posterior a Marx y Engels ha continuado en la misma trayectoria. Vale decir, que el apoyo a los movimientos nacionalistas no es absoluto, sino relativo al avance de la revolución socialista mundial. En otras palabras, que hay movimientos nacionalistas reaccionarios y los hay progresistas. Por eso Lenin, en el segundo Congreso de la Internacional Comunista, sugiere que se haga una distinción entre movimientos "reformistas burgueses" y los "nacionalistas revolucionarios" en las colonias y semi-colonias. Un movimiento "reformista burgués" es aquel que se niega a colaborar con los marxistas, negándoles toda libertad de acción y de propaganda, mientras que el "nacionalista revolucionario" es el que ofrece la más amplia libertad, para agitar y organizar las masas desposeídas.[4] Los marxistas deben apoyar la segunda alternativa nacionalista, no la primera. En cada caso, los marxistas deben tomar la determinación pertinente a la luz de las condiciones particulares de cada país.[5] Era la convicción de Lenin, sin embargo, que la lucha por la liberación

---

4 Seguimos aquí la descripción de Demetrio Boersner (1965: 133).

5 Véase en el contexto presente *Los cuatro primeros Congresos de la Internacional Comunista* (1973). También véase el interesante artículo de White (1976: 173-193).

nacional era, objetivamente, uno de los principales factores conducentes al debilitamiento del imperialismo como sistema de dominación mundial. La postura leninista queda meridianamente clara en el "Informe" de Lenin ante el "Segundo Congreso de Rusia de las Organizaciones Comunistas de los Pueblos de Oriente" celebrada en Turquestán en noviembre de 1919. Lenin afirma en su "Informe" que:

> La revolución socialista no será solo, ni principalmente, la lucha de los proletarios revolucionarios de cada país contra su burguesía, sino que además será la lucha de todas las colonias y de todos los países oprimidos por el imperialismo, la lucha de todos los países dependientes contra el imperialismo internacional [...] Cientos de millones de seres [...] pertenecen a naciones dependientes, sin plenitud de derecho, que hasta ahora fueron víctimas de la política internacional del imperialismo, que solo existía como material de abono para la cultura y la civilización capitalista [...] Esta mayoría que hasta ahora se hallaba al margen del proceso histórico porque no podía constituir una fuerza revolucionaria independiente, ha dejado, como sabemos, de desempeñar ese papel pasivo a partir del siglo XX.[6]

La posición del Marxismo-Leninismo frente a la lucha anti-imperialista y los movimientos de liberación nacional ha permanecido invariable desde que Lenin la enunciara en sus numerosos escritos. Pero, al mismo tiempo, esta ha tenido que ajustarse y amoldarse a los reclamos de la situación internacional junto con las especificidades sociohistóricas de los países en busca de la liberación.

Creemos pertinente en este momento —una vez hechas estas salvedades teóricas—, pasar a considerar el caso específico de Puerto Rico. Para lograr una mejor comprensión del fenómeno nacionalista puertorriqueño trataremos de ubicarlo en el contexto que le es propio: el latinoamericano. Por último, nos proponemos concluir este trabajo de investigación sociohistórica con un análisis de su pertinencia para la situación puertorriqueña actual.

II

Por ser uno de los pocos países en el mundo que aún padecen el colonialismo en su más descarnada expresión, el caso de Puerto Rico merece una atención particular cuando de las perspectivas del nacionalismo latinoamericano se trata. Porque Puerto Rico es un producto histórico-social latinoamericano que, no obstante, carece de personalidad jurídica internacional o, lo que es lo mismo, que es un país que no ha alcanzado aún su independencia política en pleno siglo XX. Esta condición colonial de Puerto Rico confiere sin lugar a dudas

6 Véase en el presente contexto a Carlos Rafael Rodríguez (1970).

al nacionalismo puertorriqueño una cierta especificidad dentro del contexto más amplio de América Latina. De otra parte, es menester plantearse: 1) cuáles son los rasgos comunes entre el nacionalismo latinoamericano y su modalidad puertorriqueña; 2) hasta qué punto el imperialismo ha tomado a Puerto Rico como modelo para la dependencia económica y política de América Latina, sobre todo en el área del Caribe, y cuáles son las perspectivas del nacionalismo puertorriqueño dentro de ese contexto.

Para ubicar el problema en su lugar más adecuado resulta necesario situarlo en un marco sociohistórico. Lo primero que tenemos que analizar es la trayectoria del nacionalismo puertorriqueño visto en su contexto social.

Las primeras expresiones del nacionalismo puertorriqueño comienzan a manifestarse a principios del siglo XIX. La Revolución Bolivariana deja su huella —aunque tenue— en la floreciente conciencia nacional puertorriqueña en ese siglo. Pero una vez concluido el proceso de la independencia latinoamericana Cuba y Puerto Rico continuarán bajo el dominio colonial español. El Grito de Lares y el Grito de Yara, de 1868, son la primera gesta insurreccionaria significativa en Puerto Rico y Cuba durante el siglo XIX. Cuba será entonces —como lo es hoy— la vanguardia del proceso revolucionario en las Antillas.

El movimiento revolucionario puertorriqueño capitaneado por Betances vería con claridad que sus perspectivas nacionalistas solo alcanzarían su culminación mediante una acción conjunta de ambas Antillas contra el dominio español. El sector más radical de los hacendados criollos arruinados por las medidas impositivas y represivas del gobierno español inician la revolución en el oriente de Cuba y en el occidente de Puerto Rico. En Puerto Rico la revolución no pasará de ser un conato que será violentamente reprimido en 48 horas. El liderato revolucionario es encarcelado o exiliado. Pero en esa insurrección fallida encontraremos las raíces históricas del nacionalismo puertorriqueño del siglo XX.

Es en este contexto histórico que el nacionalismo decimonónico puertorriqueño tiene como sus principales portavoces ideológicos a Segundo Ruiz Belvís, Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos. Adelantados ideológicos del sector más radicalizado de la burguesía criolla, los tres representan la voluntad irreductible de romper la coyunda del colonialismo español por la vía revolucionaria. La concepción Betanciana y Hostosiana de la revolución anticolonial, sin embargo, no es una puramente política, sino que está predicada sobre la base de profundas transformaciones sociales. Así, por ejemplo, el primero entre los "Diez Mandamientos de los hombres libres" redactados por Betances estipula taxativamente la abolición inmediata de la esclavitud. Y cuando

Hostos decide romper con el autonomismo y situarse firmemente en el campo independentista lo hace desde una perspectiva histórica que no pierde de vista las profundas reivindicaciones sociales reclamadas por las masas de nuestro hemisferio. Otro rasgo característico del nacionalismo puertorriqueño del siglo XIX es su internacionalismo, su creencia en que la liberación de Puerto Rico estaba estrechamente ligada a la liberación de todas las Antillas y de la América Latina en general. Son estas dos visiones de la lucha revolucionaria en estrecha ligazón lo que nos provee la tónica del nacionalismo puertorriqueño del diecinueve. Pero el sector más radicalizado de los hacendados criollos arruinados no logra movilizar suficientes hombres ni recursos para llevar el esfuerzo revolucionario hasta su culminación. Lo cual no debe extrañarnos ya que el propio proceso revolucionario iniciado en Cuba en 1868 les tomó a los revolucionarios tres décadas de lucha incesante, solo para ver ese esfuerzo zozobrar frente a la ocupación militar norteamericana de 1898.

Ahora bien, una vez reprimida la insurrección Lareña el esfuerzo de los nacionalistas puertorriqueños se centrará en la lucha por la consolidación de la independencia dominicana y en la preparación para el reinicio del proceso revolucionario cubano, Betances, Hostos, Sotero Figueroa y otros nacionalistas puertorriqueños ven en la liberación de Cuba el inicio del fin del colonialismo español en las Antillas.

Con el inicio de la Revolución Martiana, de 1895, resurge nuevamente el nacionalismo puertorriqueño. Martí había consignado en las Bases del Partido Revolucionario Cubano que uno de los objetivos de este era "auxiliar y fomentar la independencia de Puerto Rico" y como consecuencia de ello se fundó en el exilio neoyorquino la Sección Puerto Rico del Partido Revolucionario Cubano (Partido Revolucionario Cubano, 1898; Rosario Natal, 1975). Tanto Ramón Emeterio Betances como Eugenio María de Hostos participarán en esta organización revolucionaria. Como todos sabemos la invasión norteamericana que sigue el comienzo de la Guerra hispano-cubana-norteamericana pone fin a este esfuerzo insurreccionario, frustrando de esta forma el proceso iniciado por Martí.

Lo que importa destacar aquí, sin embargo, es que quienes emprenden la lucha revolucionaria en Puerto Rico son un sector de la clase compuesta por los hacendados criollos que no logra convertir el proyecto de independencia en un auténtico proyecto de liberación nacional. Ello contrasta marcadamente con el caso de Cuba, donde si logra plasmarse este proceso hasta culminar con la Revolución Martiana de 1895. El sector mayoritario de la oligarquía criolla optó más bien por un proyecto autonomista antes que independentista. Todo ello debe entenderse en el contexto de las condiciones sociohistóricas de la sociedad puertorriqueña en aquel momento histórico.

Bien vistas las cosas es menester entender que la propia oligarquía criolla -compuesta primordialmente por agroexportadores de café, tabaco y azúcar- no logra constituirse plenamente en una clase dominante —en el sentido cabal del concepto marxista— hasta entrado el fin del siglo XIX, y ello debido primordialmente a dos factores exógenos: la Revolución Martiana y la Guerra Hispano-cubana-americana de 1898. Más aún, podemos incluso debatir si este efímero período en que la oligarquía criolla comparte el poder colonial puede considerarse como un auténtico acceso a la categoría de clase dominante.

Pues, como han señalado algunos estudiosos recientes de la materia, la propia naturaleza de la superestructura jurídica impuesta por el régimen colonial español inclinaba siempre la balanza del poder político en favor de la burocracia colonial y de los peninsulares que dominaban el crédito y las ventas al por mayor.[7] En todo caso, creemos importante recalcar el hecho de que el nacionalismo puertorriqueño del siglo XIX es la expresión de un sector de los hacendados criollos que no logran incorporar en el proceso histórico —y esa era la intención de Betances como revolucionario social— a las masas esclavas y jornaleras que nada tenían que perder con una transformación revolucionaria de la sociedad puertorriqueña.

El nacionalismo puertorriqueño decimonónico es, por consiguiente, la expresión política de un sector de clase que no logra incorporar en su proyecto libertador a las clases oprimidas dentro de la sociedad. Quizá en ello merezca contrastarse su eficiencia en tal sentido con la del movimiento revolucionario cubano que capitaneara Martí. No es este el lugar para analizar el fenómeno a fondo. Bastará con indicar que Betances, líder espiritual y material de la revolución puertorriqueña, verá como imprescindible para el esfuerzo revolucionario una acción conjunta de los, revolucionarios antillanos-cubanos, dominicanos y puertorriqueños (Betances, 1975). Pero, como hemos visto, este movimiento no logra plasmar en un verdadero esfuerzo colectivo emancipador. El resultado: que Puerto Rico pasa de manos de España a los Estados Unidos sin que se haya gestado en el seno de la sociedad puertorriqueña unas fuerzas sociales cuya conciencia les llevara a ver sus intereses y los de la metrópoli como irreconciliables. La ocupación militar norteamericana rompe en todo caso con cualquier duda que pudiera haber al respecto y la menor de las Antillas pasa ahora a manos de los Estados Unidos en calidad de "botín de guerra" por el Tratado de París de 1898.

---

7 Desde esta perspectiva, resultan iluminadores los trabajos del Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP), sobre todo los del profesor Ángel Quintero Rivera (1974).

Con la ocupación militar de Puerto Rico por efectivos norteamericanos vemos consumado el proceso expansionista del capitalismo monopólico estadounidense y presenciamos el advenimiento de una nueva fase en el desarrollo del nacionalismo puertorriqueño.

Debemos notar, antes de proseguir, que desde fines del siglo XIX se nota una tendencia hacia el anexionismo entre algunos sectores de la ingente burguesía caribeña hispanoparlante. El historiador cubano Manuel Moreno Fraginals interpreta dicha tendencia como una capitaneada por la "sacarocracia", es decir, por los grandes productores de azúcar para la exportación, que vieron abierta ante sí la posibilidad de que la mercancía sacarina entrase libre de tributos al mercado norteamericano. En Puerto Rico no tenemos aún la evidencia contundente del historiador cubano, si bien algunos investigadores —entre ellos, el profesor Gervasio García— han contribuido a verter luz sobre el problema desde la perspectiva del pensamiento crítico. Lo importante es recalcar que este factor se halla presente y que no podrá ignorarse en el análisis de la nueva realidad que habrá de configurarse en la isla a partir de 1898. De hecho, cuando se consumó la anexión de Puerto Rico como territorio estadounidense en 1898, los dos partidos políticos principales que se crean a partir de la invasión —el Republicano y el Federal— abogan por que la isla se convierta en un estado federado de los Estados Unidos. Otro tanto hará el primer partido representativo de los trabajadores puertorriqueños, el Partido Obrero Socialista, fundado por Santiago Iglesias Pantín en 1899.[8]

No obstante, el régimen civil impuesto a Puerto Rico a partir de 1900 —conocido en aquel entonces como la Ley Foraker— provoca una reacción adversa entre los sectores más arraigados del liberalismo puertorriqueño. Si la vemos en su contexto la Ley Foraker proveerá el marco jurídico —es decir, superestructural— dentro del cual deberá desenvolverse la política puertorriqueña hasta 1917. En realidad, ese orden superestructural tendrá entonces —como lo tiene hoy— profundas implicaciones para todo el sistema socioeconómico boricua. Aún antes de 1900 —en los dos años que dura el gobierno militar (1898-1900)— se habían sentado las bases para la expropiación de los terratenientes boricuas mediante unos simples mecanismos económicos: la devaluación de la moneda y la restricción del crédito.[9] Esto inicia el proceso que culminará con la consolidación de la economía azucarera bajo el signo del capital norteamericano, el declinar

---

8 Remito al lector interesado al libro *Puerto Rico: una interpretación histórico-social* (Manuel Maldonado-Denis, 1973).

9 Véase el artículo de los economistas Elías Gutiérrez y José A. Herrero, aparecido en mayo de 1975 en el diario *El Nuevo Día*.

del café y del tabaco como productos de exportación, la creación de los grandes latifundios que convierten a la isla en un centro monoproductor de azúcar de caña, en fin, que en un período de unas dos o tres décadas se ha consumado la destrucción definitiva de una economía asentada sobre la existencia de pequeños propietarios agrícolas y se ha instaurado un orden económico que responde a las necesidades de explotación de la división del trabajo mundial capitalista.

En ese proceso, que madurará durante los años veinte, la antigua clase de los hacendados sufre un golpe mortal, mientras que la incipiente burguesía puertorriqueña que logra levantarse dentro del nuevo marco superestructural, es una clase débil y totalmente dependiente del capitalismo que arriba a nuestras playas en el papel de conquistador. Por lo tanto, el advenimiento del capitalismo norteamericano que viene a Puerto Rico como secuela inevitable de la ocupación militar sepultará, por decirlo así, a la clase de los antiguos hacendados, ofrecerá a la emergente burguesía criolla el papel de socios menores en "el nuevo orden" económico y creará un vasto proletariado agrícola que constituirá la clase explotada en ese momento histórico.

Notaremos entonces que de 1898 a 1932, el nacionalismo puertorriqueño se convertirá en la expresión de un sector —que en ocasiones llega a ser mayoritario, pero que no tiene sin embargo una base social lo suficientemente amplia como para romper con el régimen colonial existente cuyos principales reclamos se articulan alrededor de la independencia política para Puerto Rico—. Los portavoces principales de esta tendencia —hombres como Matienzo Cintrón De Diego y Albizu Campos— provienen de las capas medias, profesionales e intelectuales que han surgido en el marco del nuevo régimen colonial y que se rebelan contra este. Uno de ellos, Rosendo Matienzo Cintrón, fundador del primer partido que abogará por la independencia de Puerto Rico sin ambages de clase alguna (funda el Partido de la Independencia de Puerto Rico en 1912), resumirá la situación social de los puertorriqueños en aquel momento histórico de manera muy sucinta: "Abuelo, hacendado; padre, médico; hijo, jornalero". Visto desde esa perspectiva podemos notar que el movimiento nacionalista tiene una profunda raíz social: se trata de una clase que ha ido perdiendo su base económico-social y que experimenta un proceso de desplazamiento progresivo a manos del capitalismo norteamericano.

Vistas las cosas en ese contexto sociohistórico el nacionalismo puertorriqueño de las primeras dos décadas de este siglo adquiere una nueva y más profunda dimensión. Pues los sectores expropiados de la burguesía criolla verán en la independencia la única solución al desideratum político de los puertorriqueños. El sector más conservador del nacionalismo criollo —representado por De Diego— librará una

doble batalla: contra el imperialismo norteamericano de una parte y contra la clase trabajadora criolla de la otra. Contradicción inherente a una clase oposicionista y débil que le teme a los únicos aliados que podrían auxiliarla en su lucha contra el imperio. De Diego —no Matienzo Cintrón, cuyo programa económico es mucho más progresista que el sustentado por De Diego— es el máximo representante y portavoz de la tendencia que estamos describiendo en ese momento histórico. Como bien ha señalado recientemente José Luis González, De Diego "fue el portavoz conservador, hispanófilo y anti-obrero de una burguesía criolla en retirada histórica ante la embestida de un imperialismo moderno y modernizador" (Díaz Quiñones, 1976: 101). Este divorcio entre el nacionalismo burgués y la clase trabajadora puertorriqueña ha sido una constante de dicho movimiento hasta el presente. Pues, como veremos, el nacionalismo puertorriqueño ha arrastrado, hasta el día de hoy, el legado de su origen de clase.

La máxima expresión de esta rebeldía contra el dominio imperialista nos la brinda el Partido Nacionalista Puertorriqueño, fundado en 1922 por un grupo de disidentes del Partido Unión de Puerto Rico, partido que hasta ese momento habrá sido el principal defensor del nacionalismo puertorriqueño. El Partido Nacionalista, que en sus orígenes es un pequeño grupo compuesto primordialmente por intelectuales preocupados por la asimilación cultural de Puerto Rico, se convertirá bajo la presidencia de Pedro Albizu Campos (1930) en el máximo exponente del nacionalismo anti-imperialista y radical en la isla.

Con la Gran Depresión capitalista de los años treinta comienza un período de gran agitación nacionalista y anti-imperialista en Puerto Rico. La crisis capitalista mundial repercute profundamente en la sociedad colonial puertorriqueña. Crece por consiguiente el sentimiento nacionalista, así como la prédica socialista. De las ruinas de la antigua Alianza Puertorriqueña, fusión del Partido Unión de Puerto Rico y un sector del Partido Republicano, surgirá el Partido Liberal, defensor declarado de la independencia de Puerto Rico en las elecciones de 1932 y 1936. El Partido Nacionalista, de otra parte, presentará un programa económico netamente nacionalista cuyo claro propósito es el rescate del patrimonio nacional enajenado al capital extranjero, reforma agraria integral y la creación de condiciones propias para el desarrollo de una fuerte y vigorosa burguesía nacional.[10]

Vale la pena citar íntegramente del "Manifiesto del Partido Nacionalista con motivo de las elecciones próximas a celebrarse" publicado en *El Mundo* el 4 de noviembre de 1932. Y vale la pena hacerlo porque

10 Lo dicho puede notarse en los escritos de Albizu Campos, así como en los pronunciamientos del Partido Nacionalista. Véase a Benjamín Torres (1975).

gran parte de ese programa fue luego incorporado en el del Partido Popular Democrático de 1938. Más aún, es imperativo conocerlo porque demuestra que el ideario Albizuísta se asentaba fundamentalmente sobre la restauración de una burguesía criolla terrateniente.

Así, por ejemplo, el manifiesto da fe del proceso de expropiación acaecido cuando afirma: "Bajo el duro yugo de la ocupación norteamericana, de una nación de propietarios hemos pasado a ser una masa de peones, rica mina económica para la explotación del capital invasor". Y luego: "Procurará por todos los medios que el peso fiscal recaiga sobre los no residentes, para destruir el latifundismo y el absentismo y dividir la propiedad inmueble entre el mayor número de terratenientes". Y otra vez: "Favorecerá exclusivamente el comercio nativo donde exista y lo fomentará donde haya desaparecido [...] Favorecerá exclusivamente los bancos nativos y donde no los haya procurará que se organicen". Como puede notarse, el contenido ideológico del programa es claro. Una vez expulsados los intereses extranjeros de Puerto Rico la pequeña burguesía criolla podrá volver a florecer como en los tiempos de antaño.

Se trata de un programa nacionalista architípico, la nación es una realidad meta-clasista, hay que apelar al sentido patriótico de todos los puertorriqueños, pues todos los puertorriqueños unidos podremos vencer al yanqui invasor. Desde ese punto de vista Albizu Campos representa el sector más radical de una clase social cuya precaria condición social le ha puesto en la disyuntiva entre la capitulación al imperialismo o la lucha frontal contra este. Albizu Campos y el Partido Nacionalista optan por la última alternativa con el resultado por todos conocido: aislamiento de las masas puertorriqueñas, recrudecimiento del síndrome de liderato unipersonal, represión imperialista masiva contra los militantes nacionalistas, disolución eventual del Partido Nacionalista como fuerza política dentro de la realidad nacional puertorriqueña.

Vale notar aquí que ideológicamente el nacionalismo albizuísta es una amalgama de corrientes que oscilan entre el radicalismo y el conservadurismo. Así, por ejemplo, Albizu Campos le imparte al nacionalismo puertorriqueño una teoría netamente anti-imperialista desde 1925, hecho que lo ubica junto a los grandes precursores del anti-imperialismo como Mella y Mariátegui. Pero, al mismo tiempo, el nacionalismo puertorriqueño tiene una vertiente católica y conservadora que se reflejará en sus concepciones acerca de la familia, la religión, la nación, etc. Desde esa perspectiva podríamos quizás añadir que es una ideología contradictoria producto de una clase contradictoria. En todo caso es imperioso notar que la propia estrategia y táctica del nacionalismo en su momento de mayor efervescencia —el decenio de

los treinta— es una que pretende realizarse por encima de las grandes masas puertorriqueñas. La grave falla del nacionalismo puertorriqueño ha sido, a nuestro juicio, su incapacidad para vincularse a las grandes masas trabajadoras puertorriqueñas. Contrario a la experiencia histórica de otros movimientos nacionalistas latinoamericanos que se encauzan por la vía del populismo reformista, el nacionalismo puertorriqueño será esencialmente uno donde imperará una concepción apocalíptica, moralizante de la revolución. Dadas esas circunstancias, le fue relativamente fácil al imperialismo descabezar el movimiento nacionalista mediante la encarcelación de sus líderes principales, comenzando con Albizu Campos.

Es precisamente en este vacío que debemos analizar el movimiento populista capitaneado por Luis Muñoz Marín en 1938 y que nace justamente bajo el signo del nacionalismo, aunque como veremos para abandonarlo tan pronto como dicho movimiento se consolida en las riendas del poder colonial. El Partido Popular Democrático fundado por Luis Muñoz Marín y otros destacados miembros de su generación es un movimiento de masas que se envolverá en la bandera de las dos grandes corrientes —hasta ese momento dominantes— de la historia de Puerto Rico en el siglo XX: la corriente nacionalista cuya meta era la independencia para Puerto Rico (principio de auto-determinación), y la corriente socialista producto de la lucha de clases protagonizada por el movimiento obrero puertorriqueño desde comienzos de este siglo (principio de la justicia social), que históricamente no había coincidido con el planteamiento nacionalista a favor de la independencia de Puerto Rico.[11] Más aún, el incipiente movimiento obrero puertorriqueño de comienzos de siglo ve como sus enemigos de clase a los burgueses nacionalistas, perdiendo de vista en el proceso que su principal enemigo era el imperialismo como fase superior del capitalismo tal y como este se manifestaba en nuestra sociedad. Este divorcio, esta desvinculación entre la cuestión nacional y la cuestión social será lo que el Partido Popular Democrático salvará, si bien efímeramente, durante los primeros cuatro años de su gestión populista. Pero ello tendría profundas implicancias para el futuro del movimiento nacionalista en Puerto Rico.

El Partido Popular Democrático, como dijimos, se funda en 1938. En 1936 comienza el proceso que conducirá a la encarcelación del alto liderato del Partido Nacionalista por "conspirar para derrocar el gobierno de los Estados Unidos por la fuerza y la violencia".

Encontrados culpables, sus principales líderes —encabezados por Albizu Campos— serán sentenciados a largas condenas de cárcel

11 Véase al respecto la interesante recopilación de textos de A. G. Quintero Rivera (1971).

en una prisión en la metrópoli. El camino se halla así prácticamente expedito para el nuevo movimiento que, en adición a su retórica pseudo-revolucionaria, tiene desde el primer momento el apoyo de los círculos gobernantes de Washington. El Partido Popular Democrático dirigido por Muñoz Marín es por consiguiente la alternativa del imperio frente al nacionalismo radical representado por Albizu Campos. Es una alternativa que mostrará su eficacia mediante el copo de las elecciones coloniales de 1944.

En 1943, había comenzado la rebelión de los independentistas dentro de las filas del Partido Popular. (Recuérdese que se trata de un partido que nace al calor del proyecto nacionalista). En 1945 comienza la depuración de los nacionalistas dentro del Partido Popular Democrático. En 1946 se funda el Partido Independentista Puertorriqueño (PIP) organización donde se vierte gran parte del elemento nacionalista que anteriormente militaba dentro del Partido Popular Democrático. En 1947, regresa Albizu Campos a Puerto Rico y se reafirma en su tesis revolucionaria. Comienza de inmediato a organizar la resistencia que culminará con la frustrada Revolución Nacionalista de octubre de 1950. El resultado será el mismo que en ocasiones anteriores. El esfuerzo insurreccionario del Partido Nacionalista carece de una base popular. Su fracaso estaba inscrito en la realidad puertorriqueña desde antes de que se hiciera el primer disparo. Lo cual, naturalmente, no le resta heroicidad ni espíritu de sacrificio a quienes participaron en dicha gesta.

Si recordamos cómo fue percibido el Asalto al Moncada solo tres años más tarde, tendremos una idea de que los grandes movimientos revolucionarios a menudo nacen bajo el signo de la derrota inminente. Pero lo que distingue al Moncada de Jayuya es que el retorno de los revolucionarios en el Granma ha sido enriquecido por toda una serie de experiencias —Guatemala en 1954 es una de ellas— que solo podrán comprenderse dentro de una visión del mundo y de la lucha que era por completo ajena al movimiento Nacionalista puertorriqueño en ese momento histórico. Este sufre una segunda oleada represiva que se recrudece con todo el rigor del macarthismo y su consiguiente aplicación a la colonia norteamericana en el Caribe. El Partido Nacionalista no habrá de recuperarse de dichos golpes. Quiero decir, como fuerza política de significación real en el Puerto Rico contemporáneo, toda vez que su profunda fuerza como símbolo de resistencia de nuestro pueblo sigue aún viva en la conciencia nacional puertorriqueña.

Aplastado por la vía represiva el Partido Nacionalista, el Partido Independentista Puertorriqueño (PIP) se convierte en el principal portaestandarte del nacionalismo puertorriqueño, aunque por la vía electoral y reformista. Este partido aglutina nuevamente a los sectores

más radicalizados de la pequeña burguesía puertorriqueña, sectores de las capas medias, sobre todo intelectuales, pequeños agricultores y comerciantes, en fin, que se trata de un movimiento típicamente pequeño burgués dispuesto a llevar su lucha dentro de las reglas del juego establecidas por el sistema colonial vigente, aun cuando se halla en flagrante oposición a este. Como todos los movimientos nacionalistas anteriores, el PIP adolece del mal que ya hemos señalado: su contacto con las masas obreras es tenue por no decir mínimo. Como en ocasiones anteriores en nuestra historia, la cuestión nacional se divorcia de la cuestión social. El resultado no se hace esperar: las masas obreras y campesinas marchan por un lado —por lo general, por el lado del Partido Popular Democrático—, mientras que la pequeña burguesía nacionalista marcha por el otro. Son fuerzas sociales que apenas se tocan, que apenas se conocen. El PIP comete el mismo error que el Partido Nacionalista —no logra insertarse en las corrientes populares—. Después de 1956, comienza su declinar como fuerza política. En 1959 un grupo de disidentes del PIP funda el Movimiento Pro Independencia de Puerto Rico (MPI). Influido decisivamente por la Revolución Cubana y por la secuela de acontecimientos que sigue a esta, el MPI se convierte en un movimiento de liberación nacional, en una agrupación revolucionaria cuyo propósito es romper con el sistema colonial vigente de manera radical. El liderato del MPI es, en sus orígenes, una amalgama de nacionalistas radicales y marxistas que coexisten en una agrupación que comprende cabalmente que el aislamiento de todos los movimientos nacionalistas de las masas puertorriqueñas ha sido la causa principal del estado precario del movimiento libertador puertorriqueño durante este siglo. Aun así, durante sus primeros años el MPI sigue siendo una agrupación de orientación básicamente nacionalista y de una composición social de preferencia pequeño burguesa y de las capas medias de nuestra sociedad. El MPI evoluciona progresivamente hasta fraguarse en el Partido Socialista Puertorriqueño (PSP), partido marxista-leninista cuya meta primordial es convertirse en el partido de la clase obrera puertorriqueña. El PSP postula la lucha como la fusión inextricable de la cuestión nacional y la cuestión social, la independencia y el socialismo. De esta forma busca salvar el tradicional abismo entre ambas cuestiones que había plagado a todos los movimientos libertadores anteriores. Espina dorsal del movimiento libertador puertorriqueño lo deberá ser ahora la clase obrera industrial nacida al calor del programa de industrialización iniciado por el gobierno colonial en 1947, si bien se entiende que el movimiento hacia el socialismo deberá incorporar también a todas las clases y sectores actualmente súper-explotados por el sistema capitalista-colonial que rige en Puerto Rico.

De otra parte, el PIP evoluciona, a partir de 1968, hacia posiciones más radicales. Actualmente dicho partido —luego de un largo zigzagueo ideológico— ha optado por el proyecto de la social democracia europea, aunque fundamentalmente —por su composición social pequeño burguesa y por su ideología rayana a menudo en el anti-comunismo— lo ubica hoy como el partido nacionalista de mayor fuerza en el Puerto Rico de hoy.[12] Nacionalista, desde luego en la tradición reformista trazada por De Diego y Concepción de Gracia, pero nacionalista en el sentido más cabal del término. Todo ello no empece la adhesión pública del PIP a un "socialismo democrático" que sería, según sus bases programáticas, la consecuencia lógica de la independencia de Puerto Rico.

Retomando ahora a la argumentación esbozada a principios de este trabajo, creemos pertinente considerar, aunque someramente, lo planteado a principios de toda esta disquisición: a saber, la relación entre el nacionalismo puertorriqueño y el latinoamericano y el carácter de Puerto Rico como "modelo" de desarrollo económico en el área del Caribe y sus implicaciones para el nacionalismo latinoamericano.

En primer lugar, hay que entender que, contrario a otros países latinoamericanos, Puerto Rico es un país que se halla bajo el dominio directo del imperialismo norteamericano. Ello explica en gran medida el carácter del nacionalismo puertorriqueño como fenómeno histórico: se trata de un movimiento cuyo objetivo inmediato es lograr la independencia política de Puerto Rico, meta ya alcanzada por los países latinoamericanos desde hace más de un siglo.

El nacionalismo latinoamericano se manifiesta en áreas tales como el rescate del patrimonio nacional enajenado a intereses imperialistas, la lucha contra la penetración del imperialismo en la educación y la cultura, el esfuerzo por mejorar las condiciones que hacen posible el intercambio desigual y el desarrollo desigual, etc. Puede argumentarse que lo que se persigue es la independencia económica —cosa que también persiguen los nacionalistas puertorriqueños— pero definitivamente no está planteada en la agenda inmediata del nacionalismo latinoamericano la independencia política como tal. De ahí que los mecanismos de que ha podido valerse el nacionalismo latinoamericano frente al imperialismo: la sustitución de importaciones, por ejemplo, no son opciones, reales para los nacionalistas puertorriqueños ni siquiera asumiendo que estos

---

12 Véase el interesante trabajo del Profesor Pedro Juan Rúa (1976), donde se demuestra de manera concluyente que el PIP no empece sus declaraciones en sentido contrario, no puede calificarse como un Partido Socialdemócrata, si es que hemos de entender la socialdemocracia en su justa perspectiva histórica.

pudieran ejercer el poder dentro del régimen colonial- cosa que nunca han logrado, de paso sea dicho.

Como quiera que el movimiento nacionalista puertorriqueño ha sido históricamente dirigido por un sector de la pequeña burguesía, así como de las capas medias de la población boricua, su relación con el nacionalismo latinoamericano puede considerarse como una de filiación clasista. Aun los grandes movimientos populistas latinoamericanos han sido dirigidos por una clase análoga a la que ha liderado los movimientos nacionalistas puertorriqueños. De igual manera, cuando se ha planteado la incorporación de la clase obrera al proceso revolucionario en términos de la lucha por el nacionalismo, sectores considerables de la pequeña burguesía han vacilado ante el avance de las fuerzas populares. Es que la propia composición clasista del nacionalismo latinoamericano —incluyo aquí al puertorriqueño— así como la naturaleza misma de la ideología nacionalista hace que este retroceda ante un movimiento popular que postule la superación del nacionalismo y de la clase social que lo sustenta.

Véase como se le vea, la transformación misma de la sociedad puertorriqueña durante un cuarto de siglo de colonialismo norteamericano se ha encargado de poner seriamente en entredicho la capacidad y la voluntad de la burguesía puertorriqueña crecida al amparo del imperialismo de servir como agente de cambio revolucionario en nuestro país. Primero, porque el propio desarrollo económico de Puerto Rico bajo el signo del capitalismo dependiente ha propiciado el surgimiento de lo que el profesor Quintero Rivera ha denominado acertadamente una "burguesía antinacional" cuyos intereses como clase intermediaria coinciden con los de la burguesía metropolítica. A esto debemos añadir considerables sectores de las capas medias cuyos intereses se hallan directa o indirectamente vinculados a la presencia imperialista en Puerto Rico. Todo el proceso mediante el cual se han ido remachando los lazos de dependencia cultural, ideológica, económica, política y militar ha contribuido indiscutiblemente a cimentar esta fuerza cuya meta es la anexión de Puerto Rico a los Estados Unidos como estado de la unión norteamericana. En Puerto Rico no hay una burguesía nacional y mucho menos nacionalista. En un país donde el 80% de las empresas industriales establecidas en la isla pertenecen a accionistas de la metrópoli lo más que podemos decir es que la burguesía puertorriqueña lucha por sobrevivir en algunos sectores económicos, tales como el cemento, la cerveza, la construcción, etc. Y, si el nacionalismo es, histórica y sociológicamente, una ideología característica de la burguesía, entonces no vacilamos en señalar que la debilidad del nacionalismo puertorriqueño es producto indiscutible de la debilidad de nuestra propia burguesía en cuanto clase social. O, para expresarlo de otra forma, que la burguesía

puertorriqueña se ha mostrado incapaz de llevar hasta su florecimiento un proyecto histórico de liberación nacional que si pudo plasmarse en algunos países latinoamericanos.

Precisemos. En un ensayo reciente, Nikos Poulantzas nos hace una distinción que puede aplicarse provechosamente al caso de Puerto Rico. Se trata de la distinción entre una "burguesía nacional" y una "burguesía compradora". Por la primera, el autor entiende "la fracción nacional autóctona de la burguesía que, a partir de ciertos tipos y grados de contradicciones con el capital imperialista extranjero, ocupa dentro de la estructura ideológica y política un lugar relativamente autónomo que presenta una unidad propia". Mientras que, por la segunda, entiende el sociólogo francés:

> La fracción burguesa que no tiene base propia de acumulación de capital y que en algún modo actúa ciertamente como "intermediaria" del capital imperialista extranjero —por eso mismo se alía a la burguesía burocrática— y que, tanto desde un punto de vista económico como político e ideológico, está por completo enfeudada con el capital extranjero. (1976: 22-23)

Esta última definición, la de "burguesía compradora" es perfectamente aplicable al caso de la burguesía puertorriqueña contemporánea. Por ello sectores cada vez más numerosos de esta, lejos de engrosar las filas del nacionalismo, buscan cimentar cada día más la "unión permanente e irrevocable" con la metrópoli.

Es importante indicar que la especialidad del caso puertorriqueño, es decir, su carácter colonial clásico, hace del nacionalismo un sentimiento colectivo mucho más difícil de erradicar que en países que ya han alcanzado su independencia. Pero el problema radica en que dicho nacionalismo solo puede tener vigencia, no entre la clase que ha sido la portaestandarte histórica de dicha ideología, sino entre el proletariado puertorriqueño que es la única fuerza capaz de lograr la síntesis entre el problema nacional y los problemas sociales de Puerto Rico. El propio Marx nos advertirá en una ocasión que "la lucha del proletariado contra la burguesía es, por su forma aunque no por su sustancia, fundamentalmente una lucha nacional. El proletariado de cada país debe por supuesto ante todo ajustar cuentas con su propia burguesía". Y también "como el proletariado debe ante todo ganar el poder político, llegar a ser una clase nacional y constituirse como la nación, es, hasta ahora, él mismo nacional, pero si bien no en el sentido burgués de la palabra".[13] Ello implica forzosamente que es

13 Ambas citas del *Manifiesto Comunista* fueron hechas por Salomón F. Bloom (1975). Véase también a Renato Levrero (1975).

el proletariado puertorriqueño quien debe dirigir el proceso emancipador hacia la liberación nacional y el socialismo, si bien en alianza con la pequeña burguesía nacionalista y todos aquellos sectores de clase que responden a una orientación política antiimperialista. Desde ese punto de vista el nacionalismo tradicional puertorriqueño puede ser una fuerza de importancia en el proceso de romper con los lazos de la dependencia secular de nuestro pueblo, pero sin que se pierda de vista que se trata de un "momento" en la lucha por la revolución social y no de su culminación como un proceso liberado por la pequeña burguesía nacionalista.

Una última observación. Después de la Segunda Guerra Mundial, el imperialismo utilizó a Puerto Rico como un vistoso escaparate donde podían los pueblos latinoamericanos palpar las virtudes de la libre empresa. Al igual que en otros lugares del planeta, Berlín, pongamos por caso, Puerto Rico había de ser la "vitrina de la democracia en el Caribe". Fue así como se puso en marcha el programa conocido como Fomento, cuyas piedras angulares eran: exención tributaria para las empresas norteamericanas que se establecieran en la isla; provisión de toda una red de obras infraestructurales para beneficio de los invasores; mano de obra barata y abundante; "clima industrial adecuado" (léase estabilidad política), etc. La crisis actual del capitalismo mundial ha puesto al descubierto la fragilidad de la vitrina. El crecimiento económico de la isla no solo se ha estancado, sino que marcha en retroceso. Más de 40% de desempleados y subempleados, el crecimiento de una enorme masa marginal que se sustenta a través de los subsidios de alimentos del Gobierno de los Estados Unidos, le han creado una crisis al gobierno colonial solo comparable a la que este enfrentó en los años treinta.

Es en ese contexto que cobra vigencia histórica la única clase cuya ubicación estratégica la pone en condiciones objetivas de servir como agente de cambio social revolucionario. Me refiero a la clase obrera puertorriqueña.

"Los proletarios no son dioses", exclamará Marx en una ocasión. Y tal vez en ningún otro país latinoamericano tenga tanta vigencia la frase como en Puerto Rico. El proletariado, no cabe duda alguna, es hoy por hoy un proletariado mundial de igual manera que la burguesía es también una clase a nivel internacional. No obstante, la lucha inmediata del proletariado tiene que darse forzosamente a nivel nacional. Dentro de ese contexto la clase obrera tiene una de dos opciones: o protagonizar el proceso transformador de las estructuras que reproducen la explotación a nivel nacional e internacional, o servir como instrumento de la pequeña burguesía nacionalista en sus proyectos reformistas. Si el proletariado puertorriqueño ha de optar por

la primera alternativa, tendrá por fuerza que abrazar el internacionalismo proletario superando así, eventualmente, el concepto burgués de nación y nacionalismo.

III

Creo llegado el momento de admitirlo. El nacionalismo puertorriqueño está en crisis desde hace mucho tiempo. Las elecciones generales de 1976 han dejado a los partidos representativos de la independencia con poco más del 5% del total de los votos emitidos. De otra parte, la tendencia anexionista da muestras de ser una inclinación en ascenso. Creemos sinceramente, por lo tanto, que procede una crítica a fondo de la principal tendencia dentro del movimiento independista puertorriqueño hasta el momento actual: la tendencia nacionalista.

Vimos en el comienzo de este trabajo que los marxistas ven el problema de la independencia de los pueblos como una cuestión relativa a la lucha mundial por el socialismo. Vimos también cómo dicha teoría establece distinciones entre el nacionalismo reformista y el revolucionario. También hemos notado que la base social de los movimientos nacionalistas han sido la pequeña burguesía y las capas medianas profesionales. En el caso específico de Puerto Rico, debe notarse que la composición social del movimiento nacionalista, desde De Diego hasta Rubén Berríos, desde la Unión hasta el PIP, ha sido primordialmente la provista por la pequeña burguesía expropiada y desplazada, por las capas medias e intelectuales, etc. Vale decir, que el nacionalismo puertorriqueño tiene y ha tenido unas bases tradicionales de apoyo que en ningún caso han sido las de los diferentes sectores componentes de la clase obrera puertorriqueña.

El problema fundamental radica —aun en el caso de los nacionalistas revolucionarios— en que pierden de vista la naturaleza misma de la lucha de clases dentro del ámbito de la nación. Como ha indicado agudamente Regis Debray:

> los nacionalistas revolucionarios no saben relacionar la *opresión* nacional con la *explotación* de clases, olvidan que la opresión nacional solo es el efecto de relaciones de explotación internacionales y que no se puede terminar con la una sin emprenderla con las otras. Olvidan que al imperialismo lo engendra y mantiene el propio capitalismo llegado a su etapa monopolista. Es decir, son incapaces de articular concretamente la contradicción nación/imperialismo con la contradicción fundamental trabajo asalariado/capital, proletariado internacional/burguesía internacional. Por eso, al no tener los principios teóricos ni los medios prácticos de realizar lo que designa como su tarea esencial, la emancipación nacional, ya que solo ataca a los efectos y nunca a la causa, el nacionalismo revolucionario trae fracaso y frustración como las nubes traen lluvia. (1975: 216)

De otra parte, un partido de la clase obrera no puede crearse por ukase. Muy por el contrario, este, tiene que ser el producto de la lucha de la clase obrera misma. Es imperativo en ese contexto recordar la severa admonición de Marx: "La emancipación del proletariado debe ser obra del propio proletariado". Es decir, al proletariado corresponderá la ingente tarea de auto-emanciparse de la dominación y hegemonía de la burguesía. La experiencia del Partido Comunista Puertorriqueño, fundado el 23 de septiembre de 1933, en Lares, apunta en la dirección correcta. Pues el Partido Comunista fue, en efecto, un partido cuya base principal radicaba precisamente en la clase trabajadora. Ahora bien, cuando el Movimiento Pro Independencia (MPI), movimiento de liberación nacional fundado en 1959, decide convertirse el 26 de noviembre de 1971 en un partido marxista-leninista, señala como su proyecto inmediato la conversión de dicha colectividad en el partido de la clase obrera puertorriqueña. Concordamos, con ciertas reservas, con la siguiente observación de José Luis González que viene al caso:

> El actual Partido Socialista Puertorriqueño (PSP), derivado del MPI, representa la opción definitiva de la burguesía independentista radicalizada en favor del socialismo. La sinceridad de esa opción, que yo de ninguna manera pongo en duda, no significa sin embargo que el PSP haya nacido como un partido de la clase obrera en cuanto a la composición social de sus bases y de su dirección. (Díaz Quiñones, 1976: 122)

No obstante lo dicho, es imperiosa la necesidad de un partido de la clase obrera puertorriqueña si es que el movimiento libertador puertorriqueño quiere librarse de la camisa de fuerza nacionalista que ha venido llevando durante tanto tiempo. En otras palabras, lo que se requiere es un organismo político de clase que responda a las necesidades e intereses de la clase obrera. Creemos sinceramente que el PSP bien podría convertirse en dicho instrumento, no empece su magra mecha durante las elecciones de 1976. En cualquier caso, la independencia de Puerto Rico —para no hablar del socialismo— no podrá hacerse nunca sin el apoyo de las masas puertorriqueñas que actualmente votan por uno de los dos partidos coloniales.

Ni el viejo nacionalismo albizuísta ni el nuevo nacionalismo de Rubén Berríos han tomado en consideración las condiciones materiales de existencia de las clases que componen nuestra sociedad. Ha sido común en la prédica de ambos el apelar a ideales y abstracciones que no guardan relación alguna con las necesidades e intereses de las masas puertorriqueñas. Al finalizar las elecciones de 1976, Berríos nos repite la admonición de Albizu Campos en 1925: "Está sobre el tapete la suprema definición: o Yanquis o Puertorriqueños". Cuando Albizu Campos habla sobre el programa económico del

Partido Nacionalista en 1932 o critica el Informe Brookings en la misma década, clama por "la legión de propietarios" que había en nuestra patria antes de la ocupación norteamericana. Mientras que el PIP adoptará como su lema en la campaña política de 1976 un tema que hubiese sonado como música en los oídos de Albizu Campos: "Es hora de que lo nuestro sea nuestro".

Creemos que un análisis concienzudo de la actual estructura social de Puerto Rico demostraría que consignas como las citadas escasamente rozan la conciencia de las masas trabajadoras. Mucho menos ayuda la composición social de un liderato independentista cuyos vínculos con los trabajadores son en la mayoría de los casos vicarios, cuando no inexistentes.

El problema más candente radica en el hecho indubitable de que el movimiento de liberación nacional puertorriqueño —incluyo aquí a todas las organizaciones que luchan por la independencia de Puerto Rico— perderían su razón de ser si, aguijoneadas por su preocupación social, adoptaran como suya una consigna por todos conocida: el "status" político de Puerto Rico no está sobre el tapete. Pues, de aceptarse tal consigna —aunque fuese por puro oportunismo político— la lucha nacional de los puertorriqueños quedaría relegada a un limbo ideológico de donde sería enormemente difícil de rescatar. A lo dicho añádase la enorme fuerza material que representa la superestructura ideológica del imperialismo y cómo esta va minando, lenta pero seguramente, la conciencia nacional puertorriqueña. No creemos exagerar al afirmar que la lucha nacional en Puerto Rico se da cada día más con el reloj corriendo en nuestra contra, sobre todo en lo que respecta a un proceso sistemático de asimilación cultural que amenaza las raíces mismas de Puerto Rico como nación hispanoparlante.

Si se la ve desde una perspectiva marxista, la presente encerrona solo tiene una salida: la de que el proletariado puertorriqueño se convierta en la "clase nacional" a que aludimos en las dos primeras partes de este ensayo. Se trata desde luego de una tarea titánica que solo podría realizarse a través de una alianza de clases entre la trabajadora y la pequeña burguesía nacionalista, entendiéndose que será aquélla y no esta quien tendrá en sus manos el timón del proceso.

Hay que notar, no obstante, que el propio proceso económico generado en Puerto Rico durante los últimos años ha incrementado extraordinariamente el número de personas que no realizan trabajo productivo en Puerto Rico. Ello ha redundado en el incremento del desempleo, de la marginalidad y en el crecimiento del "Lumpen-Proletariat". Bastaría con indicar en el contexto presente que, según

estadísticas oficiales "solo el 42,3% de la población apta y capacitada para trabajar participa de lleno en la economía" (Junta de Planificación, 1975: 233).[14] Sería una tarea impostergable del nuevo movimiento que estamos postulando aquí la incorporación de estos grandes contingentes humanos a sus filas.

No cabe duda de que, en la coyuntura presente de imperialismo mundial, la independencia de Puerto Rico constituiría para él otra resonante derrota. Hablar de socialismo en Puerto Rico sin hablar de independencia sería por lo tanto un tamaño despropósito histórico. Solo una febril imaginación podría concebir que el logro del socialismo se alcanzase cuando el Estado 51 de la Unión adviniese al socialismo luego de este haber triunfado finalmente en los Estados Unidos. La cuestión, por lo tanto, estriba en que la lucha social a nivel nacional se encauce por la vía de la independencia y el socialismo. Creemos que el presente trabajo ha demostrado las dificultades inherentes al movimiento y a la ideología nacionalistas para realizar los cambios revolucionarios que el momento histórico requiere. Ha llegado la hora de enfrentarse a esa realidad para poder superarla dialécticamente. Esperamos que este breve ensayo sea un modesto paso en esa dirección.

BIBLIOGRAFÍA

1973 *Los cuatro primeros Congresos de la Internacional Comunista* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).

Avineri, S. (ed.) 1969 *Karl Marx on Colonialism and Modernization* (Nueva York: Dombleday).

Betances, R. E. 1975 *Las Antillas para los antillanos* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Bloom, S. F. 1975 *El mundo de las naciones - el problema nacional en Marx* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Boersner, D. 1965 *Socialismo y nacionalismo* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Campos R.; Bonilla, F. 1976 "Industrialization and Migration: Some Effects on the Puerto Rican Working Class" en *Latin American Perspectives* Nº 3(3) (Summer, 1976).

Davis, H. B. 1972 *Nacionalismo y Socialismo* (Barcelona: Península).

Debray, R. 1975 *Las pruebas de fuego - La crítica de las armas* (México: Siglo XXI).

Díaz Quiñones, A. 1976 *Conversación con José Luis González* (Río Piedras: Huracán).

14 Véase también el interesante artículo "Industrialization and Migration: Some Effects on the Puerto Rican Working Class" (Ricardo Campos y Frank Bonilla, 1976).

Junta de Planificación 1975 *Informe Económico al Gobernador 1975* (Puerto Rico).

Levrero, R. 1975 *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels* (Barcelona: Anagrama).

Maldonado-Denis, M. 1973 *Puerto Rico: una interpretación histórico-social* (México: Siglo XXI) sexta edición.

Marx, K.; Engels, F. 1972 *Materiales para la Historia de América Latina* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).

Marx, K.; Engels, F. 1973 *Sobre el Colonialismo* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).

Partido Revolucionario Cubano 1898 *Memoria de los trabajos realizados por la Sección Puerto Rico del Partido Revolucionario Cubano 1897-1898* (Nueva York: A. W. Howes).

Poulantzas, N. 1976 "La internacionalización de las relaciones capitalistas del estado-nación" en *Trimestre Político* (México) Año 1, Nº 3, enero-marzo.

Quintero Rivera, Á. G. 1971 *Lucha Obrera en Puerto Rico* (San Juan: CEREP).

Rodríguez, C. R. 1970 "Lenin y el colonialismo" en *Casa de las Américas* (La Habana) marzo-abril.

Rosario Natal, C. 1975 *Puerto Rico y la crisis de la Guerra Hispanoamericana* (San Juan).

Rúa, P. J. 1976 "El PIP, ¿una social democracia criolla?" en S*uplemento En Rojo de Claridad* (San Juan: Claridad) Año II, Nº 76, 15 de mayo.

Torres, B. (comp.) 1975 *Pedro Albizu Campos. Obras Escogidas* (San Juan: Jelofé) Vol. I.

White, S. 1976 "Colonial Revolution and the Communist International" en *Science and Society* (Guilford Press) Nº XL(2), verano.

MIGRACIÓN Y CULTURA NACIONAL PUERTORRIQUEÑAS: PERSPECTIVAS PROLETARIAS*

Ricardo Campos y Juan Flores

INTRODUCCIÓN

Transcurridos hoy cerca de quinientos años, la historia de Puerto Rico ha sido la historia de la opresión colonial. Desde el desembarco de Cristóbal Colón y la conquista de la Isla por Ponce de León, Puerto Rico ha estado sometido al yugo político directo de potencias metropolitanas: durante cuatro siglos bajo España y, desde 1898, una vez eliminado el colonialismo español en el Caribe, el imperialismo estadounidense. Este trasfondo de sujeción colonial ininterrumpida suscita y delimita la búsqueda de la identidad nacional puertorriqueña. Todo aquello que desafía o niega las normas impuestas por los colonizadores o las arroga reformulándolas, emerge como un rasgo propio y característico de la cultura nacional. Tal es, en términos generales, el presupuesto teórico fundamental en numerosos y decididos empeños intelectuales por diferenciar una experiencia

---

* Campos, Ricardo y Flores, Juan 1979 "Migración y cultura nacional puertorriqueñas: perspectivas proletarias" en Quintero Rivera, Ángel G., González, José Luis, Campos, Ricardo y Flores, Juan, *Puerto Rico: Identidad nacional y clases sociales* (Coloquio de Princeton) (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán).

socio-histórica netamente puertorriqueña frente a una prolongada dominación extranjera.

Sin embargo, una visión tan rígida de la oposición entre los colonizados y los colonizadores, al separar la lucha por la autodefinición nacional de la contradictoria dinámica social en curso dentro de la misma sociedad colonial, ha contribuido a desenfocar el estudio de la intrincada contextura y los fluctuantes contornos de este proceso político y cultural. Pues, si bien la cultura autóctona en un país colonial es identificada formalmente mediante la contraposición señalada, simultáneamente dicha cultura se forja a través de una infranqueable contienda clasista que imprime un significado concreto a las expresiones artísticas y determina el alcance y la contundencia de las gestas de afirmación nacional contra la potencia interventora. Partiendo de esta premisa básica, resulta obligado diferenciar en el proceso de producción cultural la objetivación jerarquizada de antitéticas formulaciones ideológicas que recrean en ese medio las experiencias y expectativas inherentes a las fuerzas sociales en pugna. Debemos, pues, fundamentar el análisis de nuestra idiosincrasia nacional en lo que constituye el eje cardinal de esta: las respuestas teóricas y prácticas articuladas por diferentes clases sociales respecto a la condición colonial del escenario histórico donde expeditan su inevitable e irreductible conflicto.

En cada coyuntura de la historia puertorriqueña contemporánea las particularidades de la vida cotidiana revelan una ruptura en intereses y motivaciones entre las aspiraciones nacionales de la burguesía local y aquellas de las masas trabajadoras. Incluso los llamados a la unidad nacional, emitidos por la élite criolla a fines del siglo diecinueve, descansaban en la pretensión de una cohesión social que sus mismos compatriotas, campesinos y artesanos, estaban cada vez más renuentes a aceptar. Hacia los primeros años del siglo XX esta división clasista de la cultura nacional fue claramente perfilada y adquirió una importancia trascendental. Más importante aún, debido a que las diferencias ideológicas refieren, en última instancia, a la supervivencia y al bienestar material de los hombres, el antagonismo planteado resultó finalmente irreconciliable.

El propósito de las páginas siguientes es iniciar una discusión en torno a algunos de los aspectos más sobresalientes de este cambiante contexto cultural. El punto de partida en el análisis es la tajante divergencia en la concepción del patriotismo, de la liberación nacional y de la libertad humana expresada por varios líderes de la élite criolla, portavoces de los propietarios agrícolas, y los representantes de la naciente clase trabajadora puertorriqueña. Esta discrepancia ideológica enlazaba directamente con los asuntos principales en la tradición de la cultura nacional. En la segunda parte examinamos la similar

oposición manifestada en las interpretaciones del fenómeno de la emigración y el impacto de esta en la unidad y la identidad nacional. La tercera parte es un esbozo de interpretación de algunas expresiones culturales puertorriqueñas en Estados Unidos, según contrastan con las normas convencionales y las instituciones creadas al amparo del Estado Libre Asociado para educar y orientar a esta creciente comunidad de migrantes.

Debido a la complejidad y diversidad interpretativa respecto a la "identidad" puertorriqueña, sujeta a una aparentemente perenne coyunda colonial, y agravada por la traumática experiencia migratoria obrera, es tarea urgente e insoslayable revertir a nuestra evolución social como pueblo orientados a redescubrir y afianzar la continuidad de la insustituible perspectiva proletaria que —aún con sus interrupciones y contradicciones— nos reafirma hoy en la histórica decisión de José Martí de estar: "Con Guaicaipuro, Paramaconí, con Anacaona, con Hatuey, y no con las cuerdas que los ataron, ni con los aceros que los degollaron ni con los perros que los mordieron" (en Fernández Retamar, 1974: 42).

I

¿Quién construyó las siete puertas de Tebas? Los libros rebosan con nombres de reyes. ¿Fueron reyes quienes acarrearon los ásperos bloques de piedra?
Brecht, "Un obrero inquiere en la historia".

En 1905 ocurrió la mayor y más militante huelga agraria en la historia puertorriqueña hasta ese momento. En el mismo año, los delegados representantes de la recién creada organización obrera —la Federación Libre de Trabajadores (1899)[1] presentaron ante las Cámaras

1 La Federación Libre de Trabajadores fue fundada al escindirse la originaria Federación Regional de Trabajadores establecida en octubre de 1898. La causa principal e inmediata para dividirse esta última fue un desacuerdo político respecto a la colaboración con el Partido Republicano, al cual quedaría vinculada y subordinada la Federación Regional. A su vez, la FLT (afiliada a la Federación Americana del Trabajo desde 1901) no escapó tampoco a la política de pactos electorales, presentando en 1902 candidatos obreros en la papeleta electoral del Partido Federal (precursor del Partido Unionista). Dos años después —y con la aprobación de Samuel Gompers durante su visita a Puerto Rico— la FLT formalizó un pacto electoral con los unionistas, llevando a sus representantes a la Cámara de Delegados. Ramón Romero Rosa fue uno de estos delegados. Estas alianzas fueron facilitadas por la desconexión de los obreros y artesanos organizados con las masas rurales. Significativamente, la huelga agrícola de abril de 1905 abrió una brecha insalvable entre los terratenientes y los representantes obreros, quienes se habían lanzado a una intensa campaña de

Legislativas un conjunto de proyectos legales dirigidos a mejorar las condiciones de vida de la clase trabajadora puertorriqueña. Uno de tales proyectos, el número catorce, proponía fijar un límite a la carga que un obrero debiera transportar sobre sus hombros. Al parecer, los operarios de los muelles y los braceros en todas las ramas de producción eran obligados a portear trescientas libras de estiba, el doble de su propio peso, ya que este era el volumen convencional para empacar los productos destinados a la exportación.

La legislatura, desde luego, estaba controlada por el incumbente *Partido Unionista*, el representante político de los intereses socio-económicos de los propietarios de tierras. Las tímidas aspiraciones de los terratenientes a un mayor poder político interno iban desvaneciéndose progresivamente, ante la súbita y abarcadora penetración económica de la burguesía imperialista. Además, sus intereses estaban constantemente amenazados tanto por los trabajadores organizados, cuyas demandas tenían que ser desvirtuadas o engavetadas sistemáticamente, como por el Congreso de Estados Unidos, el que se reservaba poder final de veto sobre cualquier legislación de origen local. Debido a la inestable condición social y económica de la clase que representaban, los unionistas estaban obligados secularmente a sacrificar los intereses más vitales de los trabajadores en aras de una lucha desesperada por acomodarse en el gigantesco mercado metropolitano.

El proyecto de ley número catorce fue desechado cual si fuera un requerimiento insensato para salvaguardar las atropelladas espaldas de los braceros puertorriqueños. El opositor más expresivo en la legislatura fue el portavoz de la mayoría, el aclamado orador y poeta, licenciado José de Diego. Es de algún interés relatar el apasionado argumento desplegado por de Diego, quien todavía es reverenciado como el padre espiritual del movimiento independentista contra el imperialismo norteamericano.[2] Descartando el proyecto por estimar

---

radicalización ideológica y política del proletariado rural. Entre otras fuentes, pueden consultarse para estos primeros años: Santiago Iglesias (1929); Juan Carreras (1967); Igualdad Iglesias de Pagán (1973); José Ferrer y Ferrer (1932). Véase también el discurso de Samuel Gompers ante la Unión Obrera Central de Washington: Federación Americana del Trabajo (1904). Romero Rosa ofrece su versión de la huelga agraria en su alertador panfleto ¡El 16 de abril de 1905!: lucha entre capital y trabajo (1905). Además, deben consultarse para todo el período de formación de la clase obrera: Gervasio García (1974), y los escritos de Ángel Quintero Rivera (1971; 1974a; 1974b; 1975a;1975b;1976).

2 Véase la conocida obra de Manuel Maldonado Denis (1971). Describe el autor la gestión política de José de Diego en los siguientes términos: "Anti-imperialista y anticolonialista, contribuye a crear las bases para una conciencia de nuestra verdadera problemática" (1971: 105). Para una primera apreciación crítica y atinada de José Diego, véase el artículo de Amílcar Tirado (1975).

que era más apropiado para ser discutido en las organizaciones obreras que en la legislatura nacional, pasó de Diego a reflexionar sobre la naturaleza filosófica del trabajo humano: "yo creo que el trabajo en el hombre no debe regularse, pues esto es atentatorio a la libertad de contratación. Un hombre puede trabajar y echar sobre sus hombros la carga que pueda resistir con arreglo a su constitución y energías". Además, continuó, descubriendo su verdadera preocupación clasista, "hacer una ley en ese sentido equivaldría a obligar a las casas mercantiles y factorías a envasar sus artículos o productos con arreglo a una determinada cantidad de peso, cosa que sería irrealizable". Su consoladora advertencia a los trabajadores, prometedora de ayudarles en la conquista de un "porvenir brillante", es que "el obrero no debe esperarlo todo del Estado; él puede y debe elevarse con uno, con dos, con tres quintales a cuestas hasta escalar como Sísifo la altura de la roca". Dábase por entendido que los braceros boricuas, al igual que el mítico rey de Corinto, estaban perpetuamente condenados a ejecutar tan esforzada tarea.

La respuesta de la clase obrera a José de Diego fue expresada por su portavoz electo, Ramón Romero Rosa. Denunciando el horrible "crimen" al cual estaba destinado el proyecto, Romero Rosa recordó a los delegados la miserable y anémica condición física de los braceros puertorriqueños y el extendido analfabetismo que le impedía a la mayoría de la población participar en la vida política del país, incluyendo la participación en las mismas organizaciones obreras: "negada de todas las luces de la instrucción, escasa del pan del estómago, como cohibida del pan del cerebro, yo entendía que nosotros, representantes del pueblo de Puerto Rico, debíamos acudir en auxilio de ella". Romero Rosa concedía "que la miseria ha existido siempre; pero la miseria antigua era de orden natural, promovida por accidentes; la miseria de hoy es de orden artificial, promovida por la sobreproducción del maquinismo". En cuanto representantes políticos de la sociedad, "nosotros que a cada instante hablamos a nombre de la patria puertorriqueña, estamos en el deber de acudir a favor de la clase preterida".

Al mencionar la palabra *patria*, Romero controvertía directamente el concepto más venerado por José de Diego. "Si queremos hacer patria", concluyó, "acudamos con nuestra inteligencia y nuestros esfuerzos posibles, a levantar la clase campesina, abeja laboriosa, que por ella empieza la patria puertorriqueña. Acudamos a favor de la clase campesina para que mañana podamos decir, que hemos hecho una patria digna, honrada, inteligente y laboriosa".[3]

---

3 El texto de este debate parlamentario es reproducido parcialmente por Amílcar Tirado (1976: 174-176). Véase *La Democracia*, 16 de febrero de 1906.

José de Diego figura entre los próceres puertorriqueños más destacados en el siglo veinte. La estimación incondicional que le fue profesada por la élite educada nacional e internacional se refleja en los múltiples e importantes cargos que ocupó: entre otros, la presidencia de la Cámara de Delegados y del Ateneo Puertorriqueño. Además, estuvo asociado a diversas y prestigiosas organizaciones cívicas y culturales, cual la Academia Antillana de la Lengua y la Liga Universal Cervantes. Bajo sus acreditados seudónimos, "León Amer y cano" y "El Caballero de la Raza", logró amplios reconocimientos en cuanto primer poeta de la patria. Numerosos poemas suyos, los cuales preservan la herencia clásica decimonónica mientras incorporan cautelosamente las innovaciones rítmicas y lingüísticas de la poesía modernista hispanoamericana, forman parte del legado poético más apreciado en Puerto Rico. Desde su muerte en 1918, la figura de José de Diego ha disfrutado de una incondicional admiración al margen de las diversas opiniones políticas y culturales en la Isla.

Sin embargo, ninguno de los numerosos homenajes a sus logros estéticos —por ejemplo, la obra de Concha Meléndez, *José de Diego en mi memoria* (1966)— dan cuenta de su prolongada profesión de abogado al servicio de la funesta *Central Guánica*. Era esta la mayor refinería de azúcar en Puerto Rico y una de las principales explotadoras de la clase obrera puertorriqueña. En tal capacidad y debido a las posturas asumidas por de Diego en la Cámara de Delegados, fue particularmente señalado como un ineludible objetivo de ataque por los trabajadores y sus portavoces. No obstante su extenso y apologético discurso en la Cámara sobre "Cuestiones obreras" (1913),[4] su oposición al proyecto de ley número catorce y a innumerables demandas similares evidencia que trasladó directamente las obligaciones de su profesión legal al seno de las cámaras legislativas. Para los trabajadores, su elocuencia poética y filosófica solo era un tenue velo que encubría la defensa comprometida de los intereses de clase correspondientes a los terratenientes puertorriqueños y a las corporaciones estadounidenses.

El apasionado patriotismo de José de Diego constituía una negación rotunda de las aspiraciones democráticas de las masas trabajadoras e incluso, con marcada frecuencia, estaba predicado a expensas de los mismos obreros. Su ideal de libertad política, basado en una inconsistente exaltación de la integridad étnico-cultural y de la lengua castellana, era irremediablemente místico y estaba totalmente desligado de las realidades sociales más apremiantes de su época. Más

4 Ver José de Diego, "Cuestiones obreras: Discurso del autor, como presidente de la Cámara de Delegados, en la sesión del 28 de enero de 1913" (1966: 191-214).

grave aún, sus actuaciones en torno al futuro político de la Isla eran invariablemente ambivalentes y, en coyunturas concretas, propiamente retrógradas a ultranza. Así, su petición en la legislatura de posponer la discusión sobre un proyecto de plebiscito nacional, invocando los votos de solidaridad emitidos por la Cámara con el esfuerzo bélico estadounidense durante la primera guerra mundial, implicaba una descarnada claudicación de su retórica oposición a la condición colonial de la "patria". Vale reconsiderar el renombre antimperialista de quien pudo expresarse en los siguientes términos ante una enardecida y receptiva legislatura puertorriqueña en 1917:

> Somos ciudadanos de los Estados Unidos, vivimos y veinte mil soldados nuestros irán a pelear y morir bajo su gloriosa bandera... debemos esperar a que la sangre puertorriqueña avive el resplandor de la bandera de los Estados Unidos, para que esa sangre derramada por ella enriquezca de un nuevo título nuestro derecho y hable por nosotros al pueblo americano en los jubilosos días triunfantes de la paz del mundo, cuando los grandes con la ayuda de los pequeños hayan afirmado sobre bases inconmovibles la libertad de todos los pueblos de la Tierra.[5]

La equívoca y contemporizadora prédica patriótica de José de Diego correspondía fielmente con la acomodaticia trayectoria política del Partido Unionista. Desde 1899, los notables que fundaron esta colectividad en 1904 habíanse pronunciado incondicionalmente en pro de la anexión total de la Isla a Estados Unidos. A pesar de albergar en su programa el "ideal" de independencia nacional conjuntamente con la aspiración de asimilación en la nueva metrópoli, la mayoría unionista concentró sus gestiones legislativas y políticas en afianzar los vínculos legales supuestamente conducentes a la incorporación definitiva de Puerto Rico en la "Unión" norteamericana. En este tenor la Cámara envió un memorial (1906), redactado por de Diego, al Secretario de Estado norteamericano, proclamando que: "El pueblo de Puerto Rico, por memoriales de esta misma Cámara, pidió varias veces la ciudadanía americana y la creación de un senado insular, electo por los habitantes del País. Hoy se reproduce esta suprema aspiración de los puertorriqueños todos".[6] No es sorprendente, pues, que un año antes una desconcertada y vacilante Cámara de Delegados descartara el proyecto de ley número cinco: "Para establecer el Estado de Puerto Rico, en forma de territorio libre bajo el protectorado de los Estados

5 Ver José de Diego, "Discurso del presidente de la Cámara de Representantes, sesión del 6 de noviembre de 1917" (1966: 523-549).

6 Véase el memorial en Néstor Rigual (1972: 15).

Unidos" (Rigual, 1972: 12).[7] Paradójicamente, el proyecto había sido sometido por un delegado obrero de Mayaguez: el pintor de brocha gorda, Julio Medina González.

Renunciando a luchar franca y decididamente por la ruptura de la relación colonial, los unionistas transformaron su persistente clamor por la ciudadanía norteamericana en la consigna clave de su estrategia política. Concurrían los delegados en estimar que la obtención de la ciudadanía "era una base indiscutible, una premisa indeclinable" de la admisión del pueblo de Puerto Rico en la armónica y democrática "federación" estadounidense.[8] No discurrían en la misma forma, sin embargo, los dirigentes políticos norteamericanos, reservando así los unionistas sus intermitentes y ambiguos reclamos patrióticos para dramatizar sus airadas protestas frente a la reiterada negativa del Congreso de Estados Unidos a considerar seriamente la pretensión de "elevar" a Puerto Rico al rango de "estado". La escueta e inapelable

---

7 Absortos los unionistas en su afán de convertir a la Isla en un estado de la "Unión", tampoco escatimaban elogios a la avasallante penetración económica de Estados Unidos en América Latina. En 1907 cursaron otro notorio memorial al presidente norteamericano conviniendo en una mesiánica apología del imperialismo estadounidense: "Toca a los Estados Unidos, respondiendo a sus magníficas tradiciones, crear a la sombra de su bandera, pueblos tan felices como el pueblo americano, presentándose así ante las repúblicas del sur como padres y sustentadores de la libertad en el nuevo continente y propendiendo así a que en el provenir y en el presente sea más fácil y más justa su hegemonía moral y comercial sobre todo el hemisferio, desde el polo hasta los confines de la Patagonia". Véase Rigual (1972: 17-21).

8 La síntesis más fidedigna de la lucha unionista por la conquista de la ciudadanía se encuentra en un discurso de José de Diego en 1913. En esa ocasión, inspirado por la visita de varios congresistas norteamericanos a la Cámara, manifestó: "Os habrá quizá extrañado que cuando no hace muchos años pedíamos desde esta Cámara la concesión de la ciudadanía americana para los puertorriqueños, no hace muchos días que esta Cámara dirigiera un cablegrama al Senado de los Estados Unidos, solicitando que no se legislara sobre la ciudadanía sin consultar la voluntad del pueblo puertorriqueño. Esto que parece contradictorio, es corroborador de nuestro anhelo inalterable. La ciudadanía de los Estados Unidos es un atributo de inmaculado honor y cualquier hombre puede exclamar ante el mundo entero: 'Soy ciudadano americano' con aquel orgullo con que los latinos exclamaban: '*Civis Romanus Sum*' ante el mundo antiguo. ¿Por qué, pues, ahora no tenía como antes la ciudadanía nuestro sincero beneplácito? Cuando el Presidente Roosevelt recomendaba al Congreso la declaración de la ciudadanía de los Estados Unidos para los ciudadanos de Puerto Rico, entendimos todos que la ciudadanía era una base indiscutible, una premisa indeclinable de la admisión de nuestro Pueblo en la hermandad de vuestros estados. Después el Secretario Stimpson, en un informe al Presidente Taft, el Presidente Taft en un informe al Congreso, declararon paladinamente que la concesión de la ciudadanía a los puertorriqueños no implicaba que estuviera en la mente del pueblo americano que Puerto Rico fuese jamás un Estado de la Confederación; y lo que es más doloroso: esto mismo lo hemos escuchado en la Cámara de Representantes al discutir el Bill Olmsted" (Rigual, 1972: 75).

declaración del presidente norteamericano Taft en 1912, afirmando terminantemente que la concesión de la ciudadanía no estaba "asociada con ningún pensamiento de estadidad",[9] obligó a los unionistas a modificar sus preciadas expectativas y su programa político. Aun así, y a pesar de las altivas declaraciones en 1913 y 1914 rechazando la ciudadanía norteamericana si esta no entrañaba la ulterior anexión irrevocable de Puerto Rico a Estados Unidos, los delegados recurrieron una vez más, en 1915, a plantear solapadamente la maltrecha y denegada solicitud. En esta ocasión, el presidente de la Cámara insertó en la certificación correspondiente "para mayor fuerza de su contenido" que la resolución aprobada reflejaba democráticamente "la casi totalidad de la opinión puertorriqueña".[10]

En adelante, las escaramuzas políticas y legislativas del Partido se circunscribieron a la consecución del "gobierno propio" o autonomía colonial. Cerradas aparentemente las vías hacia la estadidad o la independencia, solo restaba una calculada colaboración con la omnipotente "gran república del norte". En el transcurso de los años, los altisonantes y alegóricos discursos patrióticos fueron aplacados sensiblemente —y más aún luego de la imposición de la ciudadanía norteamericana a los puertorriqueños en 1917— hasta que en 1922 los unionistas abandonaron sin reservas el zarandeado "ideal" de independencia nacional.

Desde luego, la mayoría unionista no carecía de incómodos adversarios en la élite criolla coetánea. Entre estos, destacábase el núcleo de notables que desembarazada y obstinadamente propugnaban la expeditiva conversión de la Isla en un estado de la "Unión" como única opción política mientras increpaba duramente la maleabilidad de "los partidos multicolores, los que son y no son, los que quieren y no quieren".[11] Bajo la orientación ideológica de José Celso Barbosa, el *Partido Republicano* —fundado en 1899— emprendió una intensa campaña "americanizadora" con visos de cruzada humanitaria por la redención material de las masas populares y resueltamente contrapuesta a la oscilante ejecutoría política de "los azucareros" y de "las corporaciones" representadas en

9 Véase el artículo "El Presidente Taft y el gobierno propio" en *La Democracia*, 24 de abril de 1912.

10 En esta ocasión, los delegados unionistas Eduardo Cautiño Insúa y Ernesto López Díaz manifestaron que siendo ellos voluntariamente ciudadanos norteamericanos discrepaban de la idea de imponer colectivamente la ciudadanía a los puertorriqueños (Rigual, 1972: 121-122).

11 Véase el artículo de José Celso Barbosa (1915). Este y otros artículos son reproducidos en la obra de Pilar Barbosa de Rosario (1939: 121-122).

el *Partido Unionista* (Barbosa, 1915: 173-176).[12] Irritado por los intervalos "patrióticos" de los discursos en la Cámara, el liderato republicano se dedicó vehementemente a denunciar las contradicciones sociales inherentes a los "privilegiados" líderes unionistas. A juicio de Barbosa, las exhortaciones independentistas ocultaban una artera conspiración para mantener la servidumbre económica y el analfabetismo que sufría la mayoría del pueblo puertorriqueño.

Mas, sin embargo, contendientes de distinto calibre surgirían dentro de las propias filas de los unionistas en 1910, al ventilarse en la Cámara el controversial y espinoso asunto de limitar el derecho a la propiedad sobre la tierra. De acuerdo a una resolución conjunta del Congreso de Estados Unidos (1900) se restringía a quinientos acres la extensión territorial sujeta a posesión legal en Puerto Rico por individuos o corporaciones. Claro está, tal disposición legislativa era inoperante y el vertiginoso proceso de concentración de tierras y la consiguiente proletarización de la población campesina avanzaban inexorablemente. Ante la amenazante tendencia a la acaparación de los mejores terrenos de siembra por los grandes consorcios agrícolas, los cultivadores más vulnerables y ciertamente afectados —la mediana burguesía agraria y el campesinado— no habían manifestado ninguna resistencia organizada. Respondiendo a la crítica e indefensa situación socio-económica de innumerables propietarios agrícolas, el delegado Luis Lloréns Torres propuso en la Cámara que se reafirmara y se pusiera en vigor la reglamentación estatuida en 1900.

Suscribiendo el pensamiento social-agrarista de Rosendo Matienzo Cintrón,[13] el proponente argumentaba que era un deber patriótico evitar que la tierra puertorriqueña fuese progresivamente adquirida por corporaciones extranjeras, cuyos propietarios, además de no residir en el país, enviaban regularmente sus jugosas ganancias al exterior. Era una necesidad imperiosa preservar la propiedad de las tierras en manos

---

12 Durante las dos primeras décadas, el Partido Republicano propulsaba un anexionismo populista atractivo para las masas obreras; más tarde cambia su composición social y acomoda los sectores burgueses decididamente asimilistas.

13 El pensamiento y la vida de Rosendo Matienzo Cintrón pueden calibrarse en los dos tomos publicados por Luis M. Díaz Soler (1960). Los intentos de Matienzo Cintrón a partir de 1908 de impulsar la formación de una "Liga Agraria" para protección de los cultivadores puertorriqueños fueron sistemáticamente boicoteados por la mayoría unionista. No obstante, Matienzo continuó sus esfuerzos organizativos, diseñando "Bancos" y "Asociaciones" agrícolas en su resuelto afán de cimentar la lucha patriótica en las reivindicaciones sobre la tierra. Los escritos polémicos de Matienzo están recogidos en el segundo volumen y contienen importantes artículos sobre la lucha política de la época. Para una mordaz crítica de José de Diego, véase su artículo, "Ali-Biberon, Califa de la Isla de Pasmos, Tigelino su consejero y unos jóvenes turcos" (1960: 17-20).

puertorriqueñas puesto que "la patria no es la débil capa de tierra, arcilla u otras sustancias de su suelo, pero esa tierra produce los frutos para el aumento y el bienestar de sus habitantes, para su sustento, su progreso y su vida". Esta conjunción orgánica entre hombre y tierra, puntal conceptual de la noción de patria preconizada por la denominada ala "radical" de la Cámara,[14] entrañaba simultáneamente una consigna social y un programa de reivindicación nacional. Apelando enfáticamente a la identidad puertorriqueña de los delegados, Lloréns Torres exigía finalmente que se aplicara la resolución sobre los quinientos acres y se cimentara una monolítica defensa nacional de la tierra, el componente "más grande de lo que se llama patria".

No obstante, y a pesar de la emotiva y tenaz exposición de Lloréns Torres, la proposición fue derrotada por abrumadora mayoría. El debate parlamentario había sido ultimado en una reaccionaria alocución pronunciada por José de Diego, quien, amparándose en artificiosos recursos legalistas, estimaba un atentado al derecho civil moderno la limitación del derecho de propiedad, "puesto que no hay ley ni razón alguna que prive a una persona a poseer y disponer de ella, lo mismo que de 100, que 1.000, que un millón de acres de tierra, pues eso arranca de su inmanente derecho a poseer". Coartar legalmente el infinito derecho a la propiedad privada, que "emanado de Dios" detentan todos

---

14 Entre los "radicales", además de Matienzo Cintrón, destacan Luis Lloréns Torres y Nemesio R. Canales. Gran parte de las luchas políticas y parlamentarias de estos se concentraron en combatir las maniobras de José de Diego en cuanto representante de la gran burguesía local. Así, en el mismo crucial año de 1910, Matienzo Cintrón y Lloréns Torres se esforzaban por lograr una legislación que protegiera a los medianos cultivadores de caña, los "colonos" atados y endeudados a los grandes latifundios. A esos efectos, sometieron un proyecto de ley para asegurarle a estos un precio razonable al vender su producción a las centrales. El proyecto fue derrotado y en su lugar se aprobó un proyecto sustituto presentado por de Diego y Eduardo Georgetti. Rememorando años más tarde el incidente, escribía Lloréns Torres sobre de Diego: "No me perdonó nunca que yo me opusiese cada vez que él quería obtener privilegios para las centrales en contra de los colonos. Él era Presidente de la Cámara y presentaba proyectos como la ley de Refacción y Préstamos Agrícolas que yo le combatí porque entregaba a los colonos maniatados bajo las centrales. Naturalmente, la Central Guánica le pagaba un sueldo como Consultor, al igual que otras compañías (la del ferrocarril y otras) que también le pagaban espléndidos sueldos. Y se realizaba en nuestro pobre país la inmoralidad monstruosa de que el hombre elegido por el pueblo y por los colonos para defender sus derechos en la Cámara, estaba subvencionado por las compañías extranjeras explotadoras del pueblo, y además estaba entregado al Gobierno que nos oprimía". "Los Odios del Sr. de Diego", *Juan Bobo*, 19 de agosto de 1916. Consúltese también *La Democracia*, 9 y 12 de marzo de 1910. A su vez, Canales en su peculiar estilo, reservaba: "Para el tornátil e insoportable declamador político que hay en el Sr. de Diego, nuestra penosa, pero firme y patriótica resolución de reducir a añicos su lanza de soldado plañidero y el retórico y retozón girón de su bandera" (*Juan Bob*o, 30 de diciembre de 1916).

los hombres, equivalía, según el Presidente de la Cámara, a obstaculizar el libre desenvolvimiento de los negocios, de la producción y del tan anhelado progreso. Además, los latifundios establecidos, yankis y puertorriqueños por igual, infringiendo la disposición sobre los 500 acres, incluso redimían socialmente a los explotados braceros boricuas. Observemos que "las centrales con 5.000 y con 10.000 cuerdas de tierra sembradas de caña, las cuales hacen que los obreros puertorriqueños, lo mismo los que trabajan en la Guánica que los trabajadores con el Sr. Georgetti obtengan buenos jornales... que no le ofrecerían jamás pequeños propietarios".

Así, pues, "no es antipatriótico" cuando se vende la tierra y surgen grandes empresas y se atraen cuantiosos capitales a la isla. Y en cuanto al envío de sustanciales ganancias al exterior por los "americanos", no debería despertar infundadas inquietudes en tanto el dinero extraído "se lo llevan para que produzca y aumente el bienestar universal". El portavoz finalizaba demagógicamente su nefasto alegato ante la Cámara, exhortando a la unidad de todos los puertorriqueños para librar una incondicional y "patriótica" batalla por la producción: "Produzca mucho nuestro país no importa la mano que a ello impulse y sea del país que sea, pues eso será en bien de Puerto Rico y de la humanidad... y eso será hacer patria y defender la patria".[15]

Desafortunadamente para los estigmatizados "radicales" de la Cámara, la mayoría unionista endosaba entusiastamente la oportuna concepción de la patria esbozada por de Diego para solapar la alianza tácita de la gran burguesía criolla con la dominante burguesía imperialista. Efectivamente, según reconociera cínicamente de Diego años más tarde, mientras los norteamericanos mantuvieran una "tarifa protectora" a la producción local —principalmente al azúcar— no cesaría la secular "lucha entre los grandes intereses y los grandiosos ideales" (de Diego, 1966: 512-519). Los nacionalistas "radicales" de la Cámara no desconocían esta cruda y aciaga realidad al erigirse en portavoces políticos de los medianos y pequeños cultivadores. Captando en una

15 Este debate parlamentario se recogió en las páginas de *La Correspondencia de Puerto Rico*, II, 15 y 16 de febrero de 1910. Véase también *La Democracia*, 1 de enero y 3 y 12 de febrero de 1910. José de Diego en su empeño de evidenciar la ilegalidad de limitar el derecho de propiedad aseguraba desembarazadamente: "Que no se puede evitar que Morgan, Rokefeller (sic) u otros millonarios americanos compraran el área de terreno de la Isla de Puerto Rico, puesto que no hay ley que les limite ese libre derecho de compra". Evocan estas palabras la réplica de un político burgués irlandés, que al ser confrontado con la acusación —después de consumada la "Unión" de Irlanda a Inglaterra en 1801— "Ha vendido usted a su patria", respondió sonriente, "Y extremadamente alegre que me sentí de tener una patria que vender" (Engels, 1972: 261-264).

ingeniosa alegoría la complejidad económica y política de la coyuntura histórica, Matienzo Cintrón alertaba a observar que...

> cuando el tiburón se desliza cautelosamente por entre las aguas para caer sobre su presa, no se le ve, pero alrededor va un sinnúmero de pequeños pecesitos que de las sobras del tiburón viven, y en este caso, señores, en este caso de acaparamientos de tierras en Puerto Rico, yo no veo el tiburón; pero diviso perfectamente el gran número de pecesitos vividores que sirven de vanguardia al festín, en que la carne del terrateniente puertorriqueño servirá de mejor manjar.[16]

La ruptura ulterior de los delegados disidentes con el Partido Unionista, y la subsiguiente fundación del efímero *Partido de la Independencia* (1912),[17] forjaban por primera vez una colectividad política puertorriqueña que incontrovertiblemente proponía la conquista de la soberanía nacional. Su programa postulaba la organización de una economía nacional centrada en los pequeños cultivadores y marcadamente cooperativista.

Por supuesto, los "radicales" contemplaban con sincera simpatía las aspiraciones económicas inmediatas de las masas trabajadoras y consecuentemente consignaron cláusulas en su programa que estimaron atinentes para aliviar las miserias interminables de los famélicos jornaleros boricuas. Mas, restringidos dentro de su compelente representación ideológica de clase, no ocultaban tampoco la aprensión suscitada por la turbulenta y beligerante labor organizativa de masas que desplegaba una irreverente vanguardia proletaria. En efecto, si no se detenía el proceso de concentración de tierras en un puñado de capitalistas —conminaba Matienzo Cintrón a los delegados— se intensificaría la creciente polarización social en curso, desembocando finalmente en la temible "formación de un partido socialista muy fuerte".[18]

Precisamente, fueron los líderes socialistas de la clase obrera quienes, en última instancia, generaron la oposición más cabal y antagónica a José de Diego y a la mayoría unionista. Ramón Romero Rosa era un trabajador, tipógrafo de oficio. Bajo el seudónimo

---

16 Véase *La Correspondencia de Puerto Rico*, 16 de febrero de 1910. Respondía Matienzo Cintrón a las aseveraciones de José de Diego, quien insistía en considerar una "mentira que Puerto Rico sea un país agrícola... Puerto Rico con sus 300 leguas cuadradas no podría sostener siempre a su nutrida población".

17 Consúltese la obra citada de Luis M. Díaz Soler (1960: 522-547).

18 Véase debate parlamentario en los números citados de *La Correspondencia de Puerto Rico* y *La Democracia*. La misma preocupación manifiesta Luis Lloréns Torres en su artículo: "¿Y de qué modo los ricos, los intelectuales, los que estamos arriba, evitaremos esa sangrienta revolución que preparan los de abajo para implantar en el poder las doctrinas socialistas? Implantándola nosotros mismos" (1968: 415-418).

R. del Romeral, fue un escritor prolífico y preclaro organizador obrero durante los diez años anteriores a su muerte en 1907. Desde temprana época, en 1899, redactó un sólido manifiesto titulado "Socialismo y Política", que circuló profusamente en los núcleos de trabajadores organizados. Allí proclamó ser un "socialista revolucionario" y declaró: "siempre sostendré con interesado afán el sagrado axioma del inmortal Carlos Marx, que dice la emancipación de los trabajadores obra ha de ser de los trabajadores mismos". Entre los múltiples artículos periodísticos y ensayos dramáticos que escribió en los años siguientes, destaca el significativo ensayo, *La cuestión social y Puerto Rico* (1904)[19] En él aplica las principales formulaciones del pensamiento socialista de su época a los problemas inmediatos y a largo plazo que enfrentaba la sociedad colonial.

A juicio de un intelectual obrero, cual Romero Rosa, el amor a la patria y la lucha por conquistar su libertad del yugo colonial, solo adquieren un significado concreto en tanto se contemplan como parte integrante de una lucha mundial por lograr la liberación del trabajo humano de la explotación capitalista. En sobrio pero elocuente tono, Romero Rosa expuso en 1899:

> Jamás seré regionalista en el sentido de creerme que sea esta hermosa porción de tierra mi único y exclusivo centro de vida, por más que encierro en mi alma profundas impresiones de amor y cariño para Puerto Rico, y un mundo de poesía que entonar en holocausto de sus bellezas naturales. Para mi entera convicción, en donde quiera que el hombre mueva los brazos en la fecunda labor productiva, y tenga por galardón y orgullo el destazar sus carnes en las faenas cotidianas, allí está su patria, su honor y su vida. (Romero Rosa, 1899)

El patriotismo iconoclasta de Romero Rosa tenía sus antecedentes en la cultura puertorriqueña, singularmente en la figura de otro tipógrafo revolucionario, "Pachín" Marín. Los memorables poemas de "Pachín" Marín eran una retractación irónica del patriotismo místico aireado por los poetas románticos decimonónicos, cual José Gautier Benítez, en quien de Diego repetidamente reconoce su más querido predecesor espiritual. Efectivamente, el famoso soneto de "Pachín" Marín, "El Trapo", parece anticipar críticamente la estrofa de la catequísmica "Bandera Antillana" cantada por de Diego: "La santa bandera de Borinquen tiene el ojo de Dios,/ en el triángulo eterno, que mira / y enciende y azula el espacio de una creación/

19 Este importante texto fue reproducido casi íntegramente en la obra de Ángel Quintero Rivera (1971: 16-38).

y sus listas rojas son caminos de ardientes anhelos / y las blancas caminos de llanto y dolor".

Percepción diametralmente opuesta es recogida en el audaz poema de "Pachín" Marín, en el cual el mismo discurso rítmico asiste en resaltar que cualquier jirón de un viejo harapo puede servir de bandera nacional en tanto se encumbra luchando por la libertad:

El Trapo

Cuando un pueblo no tiene una bandera,
bandera libre que enarbole ufano,
en pos de su derecho soberano
y el patriotismo, la gentil quimera;

si al timbre faltan de su gloria entera
bríos de combate en contra del tirano,
la altiva dignidad del ciudadano
o el valor instintivo de la fiera;

con fe gigante y singular arrojo
láncese al campo del honor fecundo
tome un lienzo, al azar, pálido o rojo,

y, al teñirlo con sangre el iracundo,
verá cambiarse el mísero despojo
en un trapo que asombre a todo el mundo.

La arrojada y combativa postura de "Pachín" Marín, quien estuvo presente entre los revolucionarios cubanos y puertorriqueños que proclamaron la bandera nacional de Puerto Rico y murió luchando por la independencia de Cuba en 1895, es una firme impugnación del etéreo concepto de unidad antillana exaltado por de Diego en el mismo poema (de Diego, 1966: I, 343-344).

Pocos años después de la muerte de "Pachín" Marín, el movimiento obrero organizado proporcionó las bases sociales para someter al ilustre orador a una inclemente y cáustica crítica política. Romero Rosa y sus compañeros socialistas reconocían que el patriotismo simbólico y de raigambre religiosa estilado por Gautier Benítez y José de Diego, constituía un baluarte ideológico fundamental para mantener la servidumbre política y económica de los trabajadores. Romero Rosa advirtió explícitamente: "el obrero no debe ser patriota en el sentido místico de su expresión, ni tampoco dejarse arrastrar por los fanatismos que las religiones envuelven". "Las religiones, continuó, "son inventadas por los acaparadores para llenar de fantasías y sueños de mentidos paraísos... y prepararles para la sumisión, la mansedumbre

y la obediencia ciega, con el objeto de que nunca puedan rebelarse contra las injusticias de los patronos y los gobiernos". Asimismo, el estrecho y fanático regionalismo, en tanto complemento ideológico, una vez "que se establece en el obrero... entra a germinar en él los odios de razas y naciones para dejar sin efecto la fraternidad universal y la paz del orbe entero" (Romero Rosa, 1899).

Los primeros dirigentes socialistas de la clase trabajadora puertorriqueña no estaban alarmados ante el patriotismo religioso de José de Diego, ni de sus efectos concretos en la polémica en torno al proyecto de ley número catorce. Tampoco estaban particularmente esperanzados o intentaron persuadir a la élite criolla de la justeza de sus peticiones. Según advirtiera una lúcida y militante luchadora proletaria puertorriqueña, la mayagüezana Paca Escabí de Peña, los trabajadores no vislumbraban erradicar sus males y sufrimientos sociales bajo la égida "de los 'patrioteros' que no tienen más patria que defender que el estómago y con sofismas engañan a los ignorantes que abundan en todos los países" (Peña, 1904).[20]

El objetivo principal de la vanguardia obrera era desenmascarar los velados intereses ocultos tras la cultura y la política convencional y rescatar a la mayoritaria clase obrera de la influencia ideológica retardataria de sus enemigos de clase. Urgentísima tarea era esta en momentos en que destacados ideólogos de la burguesía criolla, como el eminente periodista Mariano Abril, reclamaban cándidamente que en Puerto Rico: "no hay clases: realmente no existe la *burguesía* como no existe la *aristocracia*; no hay ni diferencia de razas, pues vemos que el hombre de color, cuando tiene talento, ocupa los mismos puestos que el blanco. Vivimos, pues, en plena democracia" (Abril, 1911).[21]

La ascendencia de esta insidiosa influencia ideológica se hallaba extensamente difundida; ya que era articulada mediante una calculada y sugestiva retórica y reposaba, además, en inveteradas costumbres de sumisión y deferencia a los poderosos. Precisamente, el mayor desafío que enfrentaban los trabajadores con conciencia de clase era subvertir los venerados símbolos culturales de una apócrifa cohesión nacional, muchos de los cuales eran percibidos y apreciados como propios por los mismos trabajadores.

---

20 En otro de sus agitadores y sucintos escritos, afirmaba: "Estamos en la completa seguridad, que, aunque tarde, nuestra causa habrá de triunfar y no debemos dejar de luchar para que cuanto más antes ostentemos nuestra victoria y demostremos a los enemigos de nuestro progreso que a pesar de la guerra encarnizada que nos han hecho, hemos sido fuertes para combatir el mal" (1904: 37-39).

21 Abril incluso pretende apoyarse en el conocido teórico socialista Karl Kautsky —principalmente sus críticas a los anarquistas europeos— para fustigar al liderato de la Federación Libre.

Uno de los más consecuentes camaradas de Ramón Romero Rosa, otro prolífico intelectual puertorriqueño condenado al olvido histórico, fue el fogoso organizador e ideólogo proletario Eduardo Conde. También dedicado a las tareas de organización obrera desde fines del siglo pasado, Conde se desempeñó como marino mercante, pintor de brocha gorda, "lector" favorito en las tabaquerías y, durante muchos años, sirvió de asiduo corresponsal para el principal periódico de la clase trabajadora: *Unión Obrera*. Sobrevivió a Romero Rosa y participó en la fundación del *Partido Socialista* en 1915, publicando su recio ensayo polémico *Acusación y Protesta* en 1919. El 8 de enero de 1905, dos días después del tradicional *día de los reyes*, Conde publicó un breve artículo en *Unión Obrera* titulado "Los Reyes Magos".

Suponemos que es innecesario resaltar la importancia de "los reyes" en cuanto día feriado anual, celebrado durante centurias por los puertorriqueños y en todos los países sujetos a la herencia del catolicismo español. Según es sabido, todo un bagaje cultural, acumulado a través de los siglos, rodea la benéfica visita de los tres sagrados y sabios hombres; y particularmente en países coloniales como Puerto Rico, deviene en representar la santificada conjunción del poder secular y eclesiástico con los fastos de una autoridad magnánima. El día seis de enero, al igual que el veinticinco de diciembre en las sociedades protestantes, es la ocasión para develar los obligados mitos de la esperanza y la recompensa humanas, y revivir los rituales atávicos que exaltan un generalizado sentimiento de sacrificio y agradecimiento.

Claro está, no es difícil imaginar qué habría de suceder a esta sacrosanta costumbre al ser abordada por un obrero revolucionario puertorriqueño cual Eduardo Conde. ¡Cuánta hipocresía, cuánta viciosa desilusión —nos dice en su mensaje— es el perpetuar esta fantasía de que todos los niños son recompensados de acuerdo a la hospitalidad que muestran a los extenuados y respetables viajeros!

> Basta que un niño de padres ricos ponga una pequeña cajita (y algunas veces hasta sin ponerla) con muy poca hierba en el balcón o bajo de la cama, para que al siguiente día aparezcan infinidad de regalos y golosinas, pero... los niños pobres. ¡Ah! los que son muy pobres, los que andan descalzos y desnudos, los que no comen, los que duermen en el duro suelo de un zaguán a la intemperie en paseos y plazuelas, los que son abandonados por sus mismos padres, porque no pueden mantenerlos, ¡esos, esos!... ya pueden poner toda la hierba que quieran, que seguramente nada encontrarán porque los Reyes no pasan por los zaguanes, ni por paseos ni plazuelas, ellos caminan por *todo lo alto*, viajan por las azoteas para dejar los regalos a los hijos de los satisfechos, a los que en dos minutos destrozan un juguete de diez *dollars*; diez *dollars* que han podido servir para comprar

> (aunque pobremente) ropa y calzado para diez niños que necesitan de ello porque no la tienen.

Eduardo Conde pasa a explicar por qué este festival de felicidad y generosidad es tan trágico para las familias pobres. En una "respuesta terrible" nos advierte:

> Porque el infeliz obrero es explotado por el patrono de una manera abusiva y cruel; porque lo que se gasta en lujo superfino no deja para atender en ese día a esa aspiración justa de los niños pobres; porque los que tienen sus escaparates llenos de chucherías las necesitan para sacar el quinientos por cien según sus cálculos.

La caridad y la filantropía en este tipo de sociedad, puntualiza mordazmente Conde, no alcanza los zaguanes y las calles, porque allí los niños están mugrientos y enfermizos, y pueden contaminar la mano benevolente de alguno entre los más afortunados y escogidos. Desde luego, la culpa de tan desgraciada situación recae últimamente en las familias pobres, pues, es de conocimiento general que derrochan su dinero en tareas inútiles y en las innumerables fiestas que celebran a lo largo del año.

Pero el recurso más ingenioso esgrimido por Conde en esta explosión satírica de lógica proletaria, es plantear su denuncia haciendo referencia a un canto popular dedicado a conmemorar la visita de los tres reyes. Comienza citando, en forma de lema, los versos iniciales del conocido canto popular: "Ya se van los reyes / bendito sea Dios". Al concluir esta acre diatriba, repite el tercer verso —el cual contiene la promesa del retorno anual de los reyes— y lo somete al implacable rigor de su análisis de clase:

> Los niños ricos, bien pueden cantar:
> "Ya se van los Reyes
> Bendito sea Dios"
> Ellos van y vuelven
> Sí, que vuelvan, porque ellos os quieren mucho;
> que vuelvan para que os traigan más y más pitos,
> tambores y carretas.
> Los niños pobres también cantarán:
> "Ya se van los Reyes"
> Que se vayan, y ojalá no vuelvan más.

De esta manera, logra el autor trasladar su desmitificación de las reaccionarias tradiciones religiosas al nivel de la íntima valoración de estas en la conciencia de las masas populares. Conde confronta a los

trabajadores con la espontánea e internalizada complicidad en la misma mitología que sirve para perpetuar su opresión social.

El enfrentamiento político directo e indirecto de Ramón Romero Rosa con las visiones correspondientes de José de Diego, a la par que la incisiva y demoledora crítica de las costumbres populares adelantadas por Eduardo Conde, representan acontecimientos paralelos dentro de un mismo proceso histórico. El surgimiento de una conciencia proletaria introducía un nuevo contenido cualitativo a una aparente cultura nacional cohesiva y armoniosa. La novedosa visión del mundo implícita en la insurgente perspectiva obrera, se hallaba antagónicamente contrapuesta tanto a los preciados ideales de la élite educada como a las representaciones fatalistas inherentes al folclore del pueblo. Esta singular coyuntura conforma una decisiva encrucijada en la historia cultural de cualquier nación y, en este respecto, evidentemente Puerto Rico no es una excepción.

Los primeros años del siglo veinte registran, pues, el momento en que los trabajadores puertorriqueños, a pesar de su formación en la ideología anarquista y socialista utópica, expresaron por primera vez una conciencia política propia en cuanto clase social. Era precisamente esa conciencia la que inspiraba a Eduardo Conde —acusado por los publicistas burgueses de ser un "enemigo de las libertades de su pueblo"— al afirmar sagazmente que él era: "partidario de la República de Puerto Rico… con Iglesias de Presidente y todos los obreros ilustrados controlando el país, con una legislatura socialista, aboliendo la propiedad".[22]

En fin, era ésa también la conciencia clasista que condujo a los permanentemente asediados líderes socialistas a utilizar las instituciones "democráticas", la ciudadanía y las organizaciones obreras del imperio para combatir la rampante explotación humana efectuada indistintamente por sus compatriotas burgueses y sus aliados estadounidenses.

A partir de esta situación, los asuntos y acontecimientos característicos de la vida social puertorriqueña son observados desde dos principales y contradictorias perspectivas; y cada producto o actividad cultural ocurre dentro del entramado de estos conflictivos contextos. Por supuesto, lo anterior no significa que las expresiones culturales

---

22 Véase *Unión Obrera*, 7 de marzo de 1919. Comentando las declaraciones de Conde un corresponsal obrero escribía: "el orador se declaró a favor de la independencia... pero la independencia que ha de implantar una República Socialista o una República a los Soviets. Y como, el disertante no se siente conforme con la república que quiere Barceló o sea la República en que Barceló y su grupito controlen los intereses y porvenir del país hay que hacer aparecer al 'puertorriqueño ilustrísimo' como enemigo de las libertades de su país".

obreras deban o puedan ser entendidas en y desde sí mismas aisladas de la todavía cultura dominante representativa de la burguesía o de sus secuelas pequeño burguesas. El peligro de tal aproximación es serio, según es más evidente en relación al despliegue de formas y estilos artísticos. Pues estos, durante prolongados períodos históricos, son inevitablemente extraídos por los obreros del bagaje de conocidos modos de expresión tradicionalmente usados por las clases dominantes y absorbidos por las masas populares a ellos subyugadas. También el contenido de la nueva perspectiva proletaria se nutre del importante legado de ideales democráticos encumbrados por la burguesía en su época de ascenso social; el himno favorito de los trabajadores se titulaba "La Marsellesa" y su consigna recurrente era "Libertad, igualdad, fraternidad". Dentro de las tradiciones puertorriqueñas, estos son los eslabones ideológicos que enlazan la revolucionaria lucha criolla contra España con las incipientes expresiones culturales de la clase obrera puertorriqueña.

Finalmente, es menester insistir en que una vez alcanzada dicha coyuntura crítica, la "cultura nacional" puertorriqueña se ha fraguado mediante la intensa dinámica de dos diferenciables —aunque en constante interacción— expresiones culturales. Cada una manifiesta su propia visión de clase nacional e internacional y cada cual porta su inherente conjunto de contradicciones internacionales. En cualquier instancia histórica, la "cultura nacional" en cuanto totalidad expresa la fuerza social relativa de las clases contendientes, relativas a cada cual en el medio nacional y a sus homólogos de clase correspondientes en el plano internacional.

II

Pues fuimos, cambiando nuestro país más frecuentemente que nuestros zapatos. En la lucha de clases, desesperando cuando reinaba la injusticia y nadie resistía.
Brecht, "A la posteridad".

El 21 de marzo de 1915, en el pequeño pueblo de Cayey, cientos de trabajadores se reunieron para fundar el *Partido Socialista Puertorrique*ño. El discurso principal de esta histórica convención fue pronunciado por el recién electo Secretario General y veterano dirigente de la *Federación Libre de Trabajadores*, Manuel F. Rojas. "La independencia económica", advirtió Rojas,

> no puede ser obtenida luchando solamente en el campo económico. Mientras el capitalista reciba el poder que dimana del pueblo, convertido en ley, ley adulterada, ley confeccionada en una forma que el capitalismo es el único beneficiado, no es posible, camaradas, pensar en la independencia económica sin ley que facilite su consecución… Aquí, en esta primera Convención del partido que representamos, debemos resolver que las fuerzas todas del pueblo se unan para luchar por la emancipación social, económica y *política* del pueblo mismo. (Quintero Rivera, 1971: 73)

Transcurridos dos años, en las elecciones de 1917, el joven partido emergió triunfante en siete municipios, accedió a dos escaños en la Cámara de Representantes y acumuló el catorce por ciento del total de votos emitidos. Acompañando estos éxitos locales, diversos trabajadores a lo largo de Isla entonaban himnos de alabanza al triunfo de la Revolución Bolchevique.

Uno de los delegados a la convención constituyente en 1915 era un joven trabajador, nacido y criado allí mismo en Cayey: Bernardo Vega. Bernardo rebosaba de entusiasmo ante el nacimiento del nuevo partido, y estaba profundamente influido por los numerosos e inspirados líderes obreros reunidos en su pueblo natal. Pero él no continuaría sus actividades organizativas en Cayey, ni disfrutaría directamente de los primeros frutos de las campañas políticas del partido. En agosto de 1916, Bernardo Vega dejó a Cayey y a Puerto Rico tras él, tomando el rumbo de la emigración a la ciudad de Nueva York; curso de acción que fue repetido por cientos de miles de sus compatriotas en los cincuenta años subsiguientes.

Bernardo relata su partida y travesía a Estados Unidos en el capítulo inicial de su libro *Memorias de Bernardo Vega*, editadas por César Andreu Iglesias y publicadas en 1977. Esta obra, redactada a fines de los años cuarenta, pero que no vería la luz pública hasta doce años después de la muerte de su autor, estimula a repensar radicalmente todo el transcurso de la historia puertorriqueña; particularmente la desgarradora experiencia migratoria de la clase trabajadora. Ahora bien, tras la aparente decisión voluntaria de Bernardo de abandonar su querido pueblo natal y su patria, operaban las presiones peculiares a las necesidades económicas y los dictados de una planificada política imperialista que impulsaba a contingentes de sus compatriotas proletarios a desplazarse en sucesivas oleadas migratorias. En el transcurso de su narración, claramente identifica su emigración y las décadas de tribulación en Nueva York como ilustrativas de una realidad colectiva nacional y de clase. Las primeras páginas de sus *Memorias*, tituladas "De su pueblito de Cayey a San Juan y de cómo Bernardo llegó a Nueva York sin reloj", encierran una representación

simbólica de la emigración que condujo la mitad de la clase obrera puertorriqueña a Estados Unidos en el siglo veinte.

Para apreciar plenamente la cualidad artística de este primer capítulo, y el incalculable valor histórico de la obra en sí, es menester reseñar las ambigüedades de los razonamientos burgueses en torno al mismo proceso migratorio. En 1914, el gobernador colonial, Arthur F. Yager, sometió al Presidente y al Departamento de Guerra de Estados Unidos una propuesta instando a planificar la emigración de los puertorriqueños como solución a los apremiantes problemas sociales de la Isla; derivados, según el gobernador, del masivo desempleo existente y del agudo problema de la "sobrepoblación". Esta proposición, que sería últimamente aceptada y ejecutada en numerosas ocasiones en las décadas siguientes, suscitó una clamorosa y conflictiva reacción entre la élite criolla. La misma burguesía agraria se encontraba dividida respecto al asunto, entre aquel sector menos dependiente de las oscilaciones del mercado de trabajo y los grandes terratenientes ávidos de retener para su consumo oportuno una disponible reserva de trabajadores. Fue este último sector el que asumió la más firme y expresiva posición, y el argumento que sostenía su oposición —aun con sus equívocos— provee la perspectiva burguesa dominante en los años venideros. Su portavoz más articulado fue, una vez más, José de Diego.

De Diego manifestó su indignada reacción a la propuesta del gobernador Yager en un breve pero elocuente ensayo, "El desplazamiento" (1966: II, 23-26). Se escandalizaba el autor ante la inusitada idea, que consideraba indigna de un "gobierno civilizado", de impulsar la emigración, "¡de negociar! la emigración de puertorriqueños" cual vulgar asunto de negocios. Legislar tal proceso mediante tratados o contratos es, según de Diego, algo inaudito en la historia del derecho de gentes y "de la colonización ni aun por el sistema cruel de los conquistadores asiáticos!". A continuación, expresó su preocupación acerca de la miserable condición social de los trabajadores puertorriqueños, y se mostró intransigente frente a la inhumana crueldad del proyecto de transportar personas cual si fueran fardos de carga o rebaños de ganado. Categóricamente, culpa a los imperialistas por el insoportable exceso de población y el paupérrimo nivel de vida prevaleciente; sugiere, al menos, que la independencia de la Isla es la única solución a largo plazo.

Sin embargo, esta es solo la cobertura formal de la furia antimperialista de José de Diego. Las connotaciones subyacentes a su razonamiento discurren en otro plano. La consecuencia más desastrosa de "negociar" la emigración obrera, a su juicio, es la destrucción de "la densidad de nuestra población, el muro que resiste a la destrucción de nuestra personalidad y nuestra raza". Sobrecogido y alarmado por

el ominoso proyecto en ciernes, exclamaba airadamente de Diego que la emigración significaba: "¡El desplazamiento, el desplazamiento en todas sus formas, hasta en aquella flamante del arreglo diplomático con países extranjeros: desplazamiento de la ciudadanía puertorriqueña por la norteamericana, del lenguaje castellano por el inglés, de los jíbaros por los yanquis…!" Estimaba tan escandaloso el plan avalado por el gobernador colonial, que no creía seriamente que pudiera ser ejecutado. Pero, de ser así, reclamaba de Diego a sus compatriotas, "ningún puertorriqueño debe irse de Puerto Rico, ningún patriota debe abandonar a su Patria, para que su puesto sea ocupado por un invasor…". Es imprescindible permanecer "¡todos aquí, aquí adentro, firmes, encerrados por el hambre y la protesta, sin negar a la tierra madre nuestra resistencia en la vida y nuestros huesos en la muerte!"

Ahora bien, José de Diego actuaba en diversos frentes representando los intereses de clase de la burguesía local y sus socios dirigentes: la burguesía imperialista norteamericana. Y a fin de aquilatar en su justa significación histórica la vibrante y vehemente oposición expuesta por de Diego al plan del gobernador Yager, es preciso referir sucintamente la reacción de las corporaciones azucareras ante idéntica instancia pocos años después. Frente al prospecto de trasladar decenas de miles de obreros boricuas a Estados Unidos en 1917, los centralistas norteamericanos, cual Thomas Perry Lippitt, también objetaban firmemente las propuestas de pragmáticos y diligentes funcionarios del Estado metropolitano que pretendían "descongestionar" la Isla de sus supernumerarios trabajadores. En efecto, el proyecto de "extraer 50,000 braceros de esta isla para ir a trabajar a Estados Unidos" —escribía perturbado Lippitt al Jefe del Negociado de Asuntos Insulares en Washington— "debido a una alegada escasez de trabajo", es incuestionablemente perjudicial para la economía del país. De acuerdo a sus más fidedignos conocimientos, "hoy, en cada rincón de Porto Rico se requieren más trabajadores que los que se pueden conseguir". Más grave aún, esta azarosa e inquietante situación gravitaba peligrosamente sobre las centrales azucareras, puesto que "la cosecha de caña en la isla ha aumentado considerablemente durante los últimos años… y más hombres serán necesarios que en el pasado año" para completar felizmente la zafra. Si "50.000 braceros son sacados ahora de la isla", concluía contumazmente Lippitt, resultaría imposible "mantener nuestras tierras en cultivo".

La respuesta a tan urgente requerimiento fue expeditada cortante y burocráticamente por el General Frank McIntyre; quien, replicando incrédulamente, cuestionaba que estuvieran tan "ocupados" los obreros en la Isla que fuera "una desventaja para ellos trasladarse a otros lugares para trabajar". Sin reservas, el General McIntyre invitaba al

capitalista Lippitt a reconocer "—y es innecesario ocultárnoslo— que la producción total en Porto Rico no es suficiente para ofrecer empleos con salarios adecuados a la gente de Porto Rico".[23] Claro está, estas discrepancias entre el Estado y la burguesía, local o imperial, no eran de carácter insalvable. Más bien, contribuyeron a demostrar fehacientemente la perentoria necesidad experimentada por las centrales azucareras de mantener un abundante ejército de trabajadores en reserva como componente integral de sus operaciones agrícolas. A fin de cuentas, sus crecientes ganancias enlazaban inextricablemente con la fratricida competencia obrera por los escasos empleos que, convenientemente, abarataba el *precio* del principal "factor" de la producción: la fuerza de trabajo. Sin lugar a dudas, no desconocía estos pormenores José de Diego, quien, además de personificar la representación política y literaria de la burguesía, reconocía ser accionista comanditario "de una sociedad azucarera en cantidad crecida para la modestia de mi fortuna" (1966).

No es de extrañar, pues, que de Diego abogara por el mantenimiento de destacamentos policiales en las haciendas y se opusiera férreamente al proyecto de ley número catorce, a la fijación de la jornada diaria de ocho horas de trabajo, a la ley de salario mínimo y al pago en moneda corriente en vez de "vales" o "fichas". Según recordara repetidamente Eduardo Conde a sus compañeros trabajadores, fue de Diego quien afirmó: "El trabajador debe ganar para su sustento y nada más".[24] En su ensayo poético "El desplazamiento", De Diego cristalizó la expresión filosófica y figurativa de su privilegiada posición económica. Sus aprensiones por la unidad de la nación y la pureza social y cultural, de aparente resonancia humanista y anti-colonial, derivan de una definitiva motivación clasista. Claramente, su reclamo a resistir patrióticamente la agresión cultural y la emigración planificada, es típicamente simbólico de su desdén por las necesidades reales de las masas puertorriqueñas.

Tampoco era consecuente de Diego en su presunto menosprecio de los norteamericanos y en su contrapuesta glorificación de los puertorriqueños o, más bien, raza "hispánica". Hacia 1917, según señaláramos, todos los sectores de la burguesía colonial convergieron unánimemente en apoyar el esfuerzo de guerra estadounidense, y la elite

---

23 La carta de Thomas Perry Lippitt a Frank McIntyre —31 de julio de 1917, y la respuesta de este último, 6 de agosto de 1917— se encuentran en el archivo del Negociado de Asuntos Insulares (adscrito al Departamento de Guerra de Estados Unidos). Reproducción en micropelícula en la biblioteca del Centro de Estudios Puertorriqueños, Universidad de la Ciudad de Nueva York.

24 Véase *Unión Obrera*, 5 de noviembre de 1906.

"independentista" pospuso su proyecto de celebrar un plebiscito sobre el destino político de la Isla. El seis de noviembre del mismo año, ante las atronadoras ovaciones de sus colegas políticos, el presidente de la Cámara disertó en términos muy distintos respecto a la "raza" norteamericana. Basándose en sus lecturas de la literatura antropológica italiana, y especialmente en la obra de Cesare Lombroso, *L'Uomo Delinquente*, el connotado orador descubrió "en el tipo del norteamericano el súper hombre de la edad moderna, de cuello prolongado, largas piernas, ancho tórax, fisiológicamente dotado de una voluntad agresiva y tenaz en la lucha por el progreso". Sorprendido con el prometedor hallazgo, continuaba de Diego, "estimé aún más altamente el valor moral de los Estados Unidos, de este pueblo oriundo ya de una de las razas superiores de Europa, fortalecido por el cruzamiento con otras razas de análogo origen, situado en una colosal porción del Mundo, ante los prolíficos dones del suelo, del subsuelo y del cielo". Con esta meditada exégesis de la superioridad racial norteamericana, solo podía crecer su admiración y simpatía hacia "el pueblo americano", al igual que su premonitoria fe "en la justicia que ha de otorgar al pueblo puertorriqueño y la eficacia de la insistencia de nuestra demanda por el bien y la libertad de nuestro pueblo".[25]

No obstante las contradicciones internas y la cualidad constantemente vacilante de los discursos de José de Diego, todos revelan la variante más difundida de la concepción burguesa de la patria. Sin reservas, de Diego circunscribió la identidad nacional a una categoría étnica y cultural, y explicó la emigración como la trágica ruptura de vínculos nacionales naturalmente determinados. Sin embargo, su desesperada exhortación a todos los puertorriqueños a permanecer "aquí, aquí adentro" y rehusar "abandonar a su patria", no era plenamente compartida por la élite ilustrada criolla. Elogiando a los "jóvenes que van a los Estados Unidos en busca de porvenir", el Comisionado de Instrucción de Puerto Rico, Juan B. Huyke, confrontaba el "patriotismo negativo" de los que invocando "el nombre de la patria" negaban aventurarse a forjar sus vidas en otros países: "cómo contrasta con este patriotismo sano y fuerte de estos jóvenes que abandonan hoy a Puerto Rico, llevándolo en su corazón para honrarlo y dignificarlo con sus luchas, sus trabajos y sus sacrificios". En su simple y somero ensayo, "Los que se van" (1922),[26] Huyke resumía la tendencia

25 Véase el discurso de José de Diego en 1917, citado en la Nota núm. 7.

26 Véase el artículo de Juan B. Huyke (1922: 176-183). En otros de sus artículos sobre la migración, "En Nueva York", el autor declara jovial y festivamente "que hay en Nueva York familias puertorriqueñas que viven admirablemente, gracias al esfuerzo que realizan todos sus miembros. La madre cuida su hogar, y el padre, los hijos y las

alterna en la interpretación burguesa de la puertorriqueñidad y de la patria: aquella inspirada en un cosmopolitismo humanista justamente apropiado para encubrir la sistemática expoliación que en "sus trabajos" experimentan los trabajadores emigrantes. Huelga decir que una versión u otra de estas orientaciones ideológicas han prevalecido en las interpretaciones nacionalistas y asimilistas hasta el presente.

En su ruta de Cayey a Nueva York, Bernardo Vega se detuvo en San Juan. Allí aprovechó la ocasión para despedirse de sus compañeros del Partido: Manuel F. Rojas, Santiago Iglesias, Prudencio Rivera Martínez y Rafael Alonso Torres. "Todos", recuerda Bernardo, "se dolieron de mi decisión de partir por la pérdida, según dijeron, que significaba para nuestro naciente movimiento obrero, pero no se esforzaron por disuadirme. Como socialistas, nuestra trinchera estaba en cualquier lugar del mundo". Desde luego, Bernardo no era un emigrante típico más, según dijéramos; su partida era en gran medida voluntaria y, de mayor trascendencia aún, su perspectiva derivaba de una nítida y esclarecida conciencia de clase inusitada en su época. Pero reiteramos una vez más, esta postura revolucionaria no estaba desligada de la experiencia social de las masas trabajadoras; más bien, representa la estrategia objetiva e histórica de la clase obrera en cuanto totalidad. Bernardo y sus camaradas reconocían —de la lectura de escritores socialistas revolucionarios, en lugar de ideólogos pre-fascistas como Lombroso, pero sobre todo por las enseñanzas adquiridas en sus propias vidas— que la "identidad" de una persona se distingue no tanto por su particular apariencia étnica, sino por su rol histórico en la lucha de clases y por la cultura de su nación en pugna por la igualdad y la independencia.

No es que Bernardo descarte sumariamente sus rasgos fisiológicos característicos; al contrario:

> Era yo para entonces un hombre de estatura mayor que la corriente entre los puertorriqueños. Jíbaro de la montaña, era blanco, y en mi rostro había un matiz de cera, característico de los hombres del corazón de nuestra patria. La cara redonda, de pómulos salientes; la nariz, aventada y chata; los ojos pequeños, de pupilas azules; la boca, pues diré que tenía labios de un cierto aire sensual; buena dentadura, con bien formados dientes. Tenía abundante cabellera de color castaño claro, y en contraste con la redondez de la cara, se me figura que tenía las quijadas cuadradas. En conjunto, me sentía bastante feo, aunque nunca faltaron mujeres que me tuvieron por lo contrario.

---

hijas salen temprano por la mañana para ocupar sus sitios en oficinas y fábricas. Al terminar la semana, reúnen ochenta, cien dólares. ¡A vivir! ¡A gozar!".

Inmediatamente después de esta gráfica y pormenorizada descripción, que parece otorgar a Bernardo una atribución tipológica jíbara, pasa a ubicarse a sí mismo y a su apariencia física en el entorno social a que pertenece. Este ameno pasaje es de extraordinario interés para cualquier estudioso de las vicisitudes de la "identidad" puertorriqueña en el escenario multinacional de Estados Unidos:

> No inspiraba mucha simpatía a primera vista, estoy seguro. No he sido nunca un hombre de fáciles amistades. Sin duda, mi físico ha tenido mucho que ver en esto. A poco de vivir en Nueva York, me di cuenta de lo difícil que se le hacía a la gente adivinar mi procedencia. En infinidad de ocasiones se me tomó por judío polaco, por tártaro, y aun por japonés. ¡Dios perdone a mis padres por esta humanidad, que en fin de cuentas fue lo único que me legaron!

El mensaje de Bernardo es claro y terminante: la única "raza" a considerar es la raza humana, la cual comprende numerosas y diferentes nacionalidades y colectividades étnicas. La "humanidad" heredada por Bernardo de sus padres no es meramente su relativamente indistinguible semblante humano, sino su arraigado instinto por la igualdad y fraternidad entre todos los hombres y mujeres de la tierra. Es importante añadir que Bernardo Vega no aceptaba sus pálidos rasgos de jíbaro en ninguna forma típica o emblemáticamente representativa del pueblo puertorriqueño. Reconocía incluso la composición multi-étnica de la nación que había dejado atrás, según ilustra inequívocamente su vigoroso homenaje político a Arturo Alfonso Schomburg, un puertorriqueño negro. En sus memorias, comentó la actuación y los logros políticos de Schomburg en los siguientes términos: "Llegó aquí como emigrante y legó una rica obra a nuestros paisanos y a los norteamericanos negros: magnífico ejemplo de identidad de pueblos oprimidos".

Los aspectos emocionales y sicológicos de la experiencia migratoria también encuentran un tratamiento magistral en las páginas iniciales de esta reveladora e imaginativa autobiografía. Bernardo no logra dormir la noche previa a su partida; su imaginación es asaltada por fantasías nostálgicas de su añorado Cayey, de sus amigos y familiares, y de los montes y ríos de su patria. A punto de zarpar el barco, se encuentra en cubierta con los demás pasajeros, quienes, al igual que él, están embelesados en su última ojeada a San Juan. "No quería perder ni un hálito de los últimos minutos en mi patria, últimos para mí, quizás".

Sin embargo, incluso en este inocente y compartido sentimentalismo, Bernardo se siente incómodo con varios pasajeros, y, una vez más, la distinción se refiere a diferencias en la perspectiva de clase. Pues, tan pronto el buque se desplaza hacia alta mar y comienza a

cabecear la mayoría de los pasajeros se dirigieron apresuradamente a sus camarotes, donde algunos de ellos permanecieron "encuevados" durante los cuatro días de la travesía. "Yo no", dice Bernardo. "Yo permanecí en cubierta, y estuve allí hasta que se perdió la Isla en las primeras sombras de la noche". Al arribar a Nueva York, dos clases de puertorriqueños desembarcaron: en primer lugar, los viajeros en primera clase, "hombres de negocios, familias pudientes y estudiantes. De segunda, en la que yo me encontraba, bajamos los emigrantes, tabaqueros en su mayoría". Metafóricamente, el malestar que compele a los pasajeros de "primera clase" a refugiarse en sus cabinas, representa la fragilidad de su desvaneciente lealtad a la tierra de la cual se alejan; mientras, aun distanciándose físicamente, perdura y se reafirma la genuina vinculación proletaria del obrero boricua al terruño de sus luchas y anhelos de redención social. A su vez, los "encuevados" viajeros encarnan la estrechez y el confinamiento ideológico —raíz de su inconsecuente nexo con la patria— impuesto indefectiblemente por su privilegiada posición económica. El obrero revolucionario puertorriqueño —se sugiere— no teme abrirse a nuevos horizontes y a buscar y descubrir constantemente su justa ubicación histórica en la continuidad de las luchas de su clase.

Por supuesto, gran parte de esta visión revolucionaria es adjudicada por un Bernardo Vega a sus tempranas vicisitudes cuando reflexiona retrospectivamente desde una situación posterior en su vida, y después de múltiples y variadas experiencias interpuestas. Pero esta narración rememorativa no debe considerarse una falsificación: no resta nada en absoluto a la validez de sus observaciones. En efecto, suprimiendo ese legítimo recurso literario, el autor estaría más bien rindiendo que adquiriendo su objetividad histórica. Durante el viaje, por ejemplo, Bernardo admite que compartía los anhelos comunes a sus compañeros de viaje en cuanto a sus planes y esperanzas de vida en Nueva York:

> Con los primeros ahorros, se mandaría a buscar a la familia más cercana… Luego, al cabo de unos años, se regresaría a la patria con buenas economías. Quien más quien menos, tenía vista la finca que compraría o concebido el negocito que montaría en su pueblo… Todos llevábamos nuestro castillito en el aire.

Indudablemente, el tono de estas palabras es irónico; Bernardo sabe, en retrospección, que un destino muy diferente aguardaba a aquellos trabajadores puertorriqueños en el este de Harlem, en el sur del Bronx, y en Williamsburgh. En cuanto clase, y no empece sus apasionadas añoranzas patrióticas, no regresarían a Puerto Rico, ni lograrían reunir los ahorros suficientes para hacer nada que no fuera

sobrevivir. Bernardo entendía ahora, al escribir sus memorias, si no lo había entendido ya, que él y los demás emigrantes en "segunda clase", tenían la ilusión de viajar en "primera" al imaginar tan inasequible futuro.

Quizás, el aspecto más intrigante de estas páginas de Bernardo Vega es su relato del inicial trauma cultural experimentado por los emigrantes. Rememora que todos parecían estar excesivamente ataviados, y curiosamente fuera de moda.

> Todos los recién llegados estábamos muy bien vestidos. Quiero decir, llevábamos nuestro ajuar dominguero. Por mi parte, vestía yo un flus —como decían en mi pueblo— de cheviot azul marino. Llevaba sombrero borsalino de pajilla italiana. Calzaba zapatos negros de punta a la vista. Lucía chaleco blanco y corbata roja. Debí haber llegado con un flamante reloj pulsera, pero un compañero de viaje me aseguró que esa prenda la usaban solo los afeminados en Nueva York. Ya a la vista de la ciudad, cuando el barco penetraba en la bahía, arrojé el reloj al mar. Y pensar que poco más tarde esos relojes-pulsera se hicieron moda y acabaron por imponerse. Llegué, pues, a Nueva York sin reloj.

A pesar de las diversas variaciones creadas, precisamente por los cambios en el estilo y en los tiempos, esta corta escena evoca con familiaridad las reiteradas y portentosas oleadas de emigrantes puertorriqueños recién llegados a Nueva York. La ansiedad suscitada por sentirse fuera de lugar en un "hábitat" extraño, dictado por la ridícula pero dolorosa colisión de normas sociales contrastantes; el arbitrario y turbador intercambio de gustos y prioridades transitorias; los artificios y la ostentación impuestas a un pueblo que irrumpe en un escenario hostil con unas expectativas injustificadas; todos estos traumas culturales colectivos penden todavía sobre los obreros migrantes puertorriqueños, y están ínsitos aquí en las modalidades lingüísticas propias del texto. Incluso el notorio instinto masculino "latino" es abordado, pero Bernardo sitúa este "atributo" en su propia dimensión histórica al confrontarlo con el más insidioso prejuicio sexual de la moderna y "liberal" metrópolis.

Pero la anécdota del reloj-pulsera desechado conlleva una connotación metafórica más profunda. Pues, a diferencia de otros artefactos culturales, este objeto no es primariamente estético, sino funcional: indica a su portador la hora del día. Mientras permanecía todavía en Puerto Rico, Bernardo continuamente se localizaba en el tiempo. El capítulo empieza el dos de agosto de 1916, temprano en la mañana; con el arribo a San Juan a las 10:00 a. m. Dedica las próximas horas a visitar a una vieja maestra, comparte la tarde con sus camaradas socialistas y dedica algún tiempo de la noche a conversar con las

herederas de una prestigiosa familia de Cayey residentes en la Capital. El resto de esta noche de insomnio la pasa Bernardo recorriendo las calles de San Juan, y le sorprende el amanecer en la Plaza de Armas. "Sentado en uno de los bancos, mirando de vez en cuando el reloj del Ayuntamiento", El sol tropical, el primer "trolley" y la precipitación de hombres y mujeres apresurándose a sus trabajos, anunciaban su última mañana en Puerto Rico. A las dos de la tarde abordó el *Coamo*. A partir de entonces, y descontando los cuatro días en alta mar, ninguna indicación es registrada respecto al tiempo.

El acto de Bernardo de arrojar su reloj-pulsera al mar, significa algo más que una simple sumisión a los prejuicios culturales prevalecientes. Su llegada a Nueva York "sin reloj" representa una pérdida, o una ruptura, de lazos temporales, de familiaridad y de nexos personales y sociales. En cuanto pérdida, es una desorientación, e implica una sensación de indefensión y desarraigo que contrasta abruptamente con la complacencia derivada al contemplar serenamente el gran reloj del Ayuntamiento de San Juan; y de su última mirada a las conocidas calles y veredas de su nativo Cayey. Pero como ruptura —y ciertamente Bernardo se deshace de su reloj voluntariamente— significa iniciar una nueva vida con un nuevo marco de referencia temporal, la adquisición de otros hábitos y enfrascarse en las luchas inherentes al inhóspito ámbito social en el cual se inserta.

Es preciso repetir una vez más que en su relato autobiográfico, Bernardo Vega, escritor por instinto, conjugaba los elementos típicos y atípicos de los emigrantes obreros puertorriqueños. A diferencia de la amplia mayoría de estos, él era un socialista revolucionario, y atravesó la experiencia migratoria comprendiendo las necesidades económicas y la fiscalización política que motivaron su partida. En esta medida, parece opacar gran parte de los brutales padecimientos que la emigración ha supuesto para miles de familias obreras en el transcurso de los años. Pero él era, después de todo, un trabajador, sin más mercancía que su fuerza de trabajo, y su obra nos muestra los abusos y las tribulaciones compartidas con las masas de sus compatriotas exilados. Es la conciencia de clase socialista lo que le permite no solo documentar, sino también analizar críticamente su vida como obrero puertorriqueño en Nueva York y prolongar perseverantemente la imprescriptible y firme tradición obrera personificada por sus compatriotas, Ramón Romero Rosa y Eduardo Conde.

En ambas capacidades —obrera y revolucionaria— Bernardo Vega expone con extraordinaria sencillez poética la distorsionada y oportunista explicación de la emigración según es articulada por un visionario burgués como José de Diego. A quien Bernardo censuraba enérgicamente por "su espíritu medieval" y "su política jesuítica y

reaccionaria"; condenando sin paliativos al "enemigo de las verdaderas libertades de su país".[27]

Las *Memorias de Bernardo Vega* dramatizan en una forma concreta y cautivante la tesis adelantada por Lenin en 1913:

> No cabe duda de que solo la horrenda miseria obliga a la gente a abandonar su tierra natal, y de que los capitalistas explotan con la mayor desvergüenza a los obreros inmigrantes. Pero solo los reaccionarios pueden cerrar los ojos ante la significación *progresista* de esta moderna migración de los pueblos. Es imposible la emancipación del yugo del capital sin el posterior desarrollo del capitalismo y sin la lucha de clases que es su consecuencia. Y a esta lucha incorpora el capitalismo las masas trabajadoras de *todo* el mundo, quebrando los hábitos atrasados y rudos de la vida local, quebrando las barreras y los prejuicios nacionales, uniendo a los obreros de todos los países. (Lenin, 1970: 215)

Después de arrojar su reloj al mar, la vida de Bernardo prosigue en otros capítulos: "experiencias y tribulaciones de un emigrante en la Babel de hierro en vísperas de la primera guerra mundial"; "los proletarios se tienden la mano, pero el hambre aprieta y no hay más remedio que trabajar en una fábrica de municiones"; "costumbres y tradiciones de los tabaqueros y cómo se trabajaba en las fábricas de cigarros en Nueva York". Capítulos todos que albergan provechosas enseñanzas para el pueblo de Puerto Rico y de Estados Unidos, y, fundamentalmente, para los trabajadores puertorriqueños que resistentemente viven en Estados Unidos.

III

Who says I must be sweet soft barefoot
and helpless, when stepped upon I will
scream be hard and cold break bottles
and windows.
Rage with revenge.
Sandy Esteves, "Who says I can't"

En abril de 1924, una hoja circulaba en "El Barrio". *La Alianza Obrera Puertorriqueña*, una recién fundada organización en la ciudad de Nueva York, convocaba a sus miembros, y a todos los compatriotas interesados en asistir, a una importante reunión en el "Hall Socialista" de la calle 106 entre las avenidas Park y Madison. El propósito: celebrar

27 Véase la columna, "Rosas y Espinas", firmada por Verdemonte (seudónimo de Bernardo Vega Montañez) en *Gráfico*, 31 de julio de 1927.

una conferencia sobre los últimos acontecimientos políticos en Puerto Rico; el deponente: Luis Muñoz Marín. "Sensacionales declaraciones políticas", leía la hoja, "serán hechas por este inteligente joven sobre el manifiesto (sic) últimamente en Puerto Rico por los señores Tous Soto y Antonio Barceló, en nuestro empeño de no dejar huérfana de información a la colonia puertorriqueña residente en Nueva York". El suelto estaba firmado por Jesús Colón, secretario de la Alianza, la cual incluía entre sus miembros más activos a Bernardo Vega.

Las "sensacionales declaraciones políticas" del joven Muñoz Marín ante su auditorio en Nueva York, reproducían parcialmente su pensamiento, expuesto poco años antes, advirtiendo a los obreros de las perfidias e inconstancias de los partidos unionista y republicano que se habían aliado para contrarrestar los consecutivos y crecientes logros políticos del Partido Socialista. En la Convención de este partido el seis de octubre de 1920, Muñoz Marín había manifestado tajantemente su oposición a un contrapuesto pacto electoral de los socialistas con una fracción republicana disidente. "En nombre del país, de Puerto Rico y del criollismo puro", expresó en esa ocasión, "yo pido a la convención que vote unánimemente en contra del pacto con los *Republicanos*, que es también un partido burgués, un partido de ínfima (sic) y desvergüenza, ya que figura en él don José Tous Soto, su Presidente, que es abogado de la Guánica Central, la corporación más poderosa de Puerto Rico y una de las que explotan miserablemente el proletariado del país". Al referirse en estos términos al sucesor profesional de José de Diego, Muñoz Marín enfatizaba que "estamos viviendo aquí una hora decisiva en la historia del socialismo puertorriqueño", y nadie puede invocar los principios del socialismo y al mismo tiempo sancionar un pacto "con cualquier partido burgués que haya en el mundo". Después de la Convención, reafirmó su posición en una entrevista concedida al periódico *El Mundo*. Añadió, entonces, que aunque tales alianzas tácticas podrían haber sido necesarias en el pasado, y Karl Marx escribió sobre ellas en su *Manifiesto Comunista*, estas siempre han sido convenidas "en países despóticos, militaristas, y en los cuales el partido burgués tenía tantos ardores revolucionarios como el partido proletario". "He dicho muchas veces", concluyó, "que el capitalismo es un gran cuervo del cual es el ala derecha el partido unionista y el ala izquierda el partido republicano. No veo ninguna utilidad en unirse a esta para cortar la otra".[28]

---

28 Véanse las declaraciones de Muñoz Marín en *El Mundo*, 7 y 8 de octubre de 1920. También *La Prensa*, 12 y 17 de abril de 1924. Para estos primeros años de la vida política de Muñoz Marín, consúltese la obra de Carmelo Rosario Natal (1976). Desde luego, en Nueva York también, además de los trabajadores, se organizaban los emi-

En su conferencia de Nueva York, Muñoz Marín repitió su atinente denuncia de la verdadera naturaleza intrínseca a la alianza republicano-unionista para obstruir el "triunfo del socialismo"; pero, significativamente, omitió sus fulminantes y polémicas alocuciones respecto a la política de pactos electorales discutida en el seno del Partido Socialista. Sin dudas, la coyuntura en 1924 era distinta; la inminente contienda electoral enfrentaba a los socialistas con una coalición de fuerzas sociales contrarias. La opción, intentar dividir o fragmentar tan poderoso bloque político en gestación. No obstante sus precauciones en Nueva York, a su regreso a Puerto Rico a fines de abril de ese mismo año, Muñoz Marín declaró sorpresivamente que un cauteloso entendido de los socialistas con los republicanos refractarios al acuerdo con los unionistas podría fortalecer la causa política del partido representativo de los trabajadores.

Muñoz Marín se unió al movimiento socialista al finalizar la primera guerra mundial, después de su regreso a Puerto Rico proveniente de Washington, donde su padre, Luis Muñoz Rivera, había sido Comisionado Residente desde 1904. Luego de una prestigiosa adolescencia, educación privilegiada e incipiente reconocimiento literario, abrazó la causa de la libertad y la justicia para sus sufridos compatriotas. Conoció a Santiago Iglesias y otros dirigentes socialistas, y promovió entusiastamente sus impresionantes campañas políticas. Incluso ensayó su vena poética en la literatura proletaria: en 1918, conjuntamente con Evaristo Ribera Chevremont y Antonio Coll Vidal, publicó un libro de cuentos, *Madre haraposa*, subtitulado *Páginas rojas*. En el transcurso de estos tempranos años, su visión estaba repleta de sueños de redención social y revolución proletaria, según aflora en su agitador poema "Panfleto":

> El sueño que duerme en los pechos estrujados por la tisis
> (¡Un poco de aire, un poco de sol!);
> el sueño que sueñan los estómagos estrangulados por el hambre
> (¡Un pedazo de pan, un pedazo de pan blanco!);
> el sueño de los pies descalzos
> (¡menos piedras en el camino, Señor, menos botellas rotas!);
> el sueño de las manos callosas
> (¡Musgo… olán limpio… cosas suaves, blandas, cariñosas…!);

---

grantes de la élite educada y expresaban por igual sus opiniones respecto a la lucha política en Puerto Rico. En efecto, enjuiciando la tarea política de Santiago Iglesias, el Club Cívico Puertorriqueño de Nueva York declaraba en un comunicado emitido en 1924: "Durante su larga permanencia en Puerto Rico, Iglesias ha laborado activamente entre las impresionables clases trabajadoras, empleando una incendiaria propaganda comunista y bolcheviquista, y azuzándolas contra las clases propietarias y las autoridades constituidas de la Isla". Firmaban el comunicado: Luis G. Muñoz, J. Rodríguez Sanjurjo, Antonio González, José G. González, R. Torres Mazzoranna, Alfonso Quiñones, José Martínez. Véase *La Prensa*, 2 de enero de 1924.

El sueño de los corazones pisoteados
(¡amor… vida… vida!)
Yo soy el panfletista de Dios,
el agitador de Dios,
y voy con la turba de estrellas y hombres hambrientos
hacia la gran aurora...[29]

Sería ocioso relatar el notoriamente conocido destino de los arraigados principios políticos y las visiones revolucionarias de Muñoz Marín. Sus innúmeras alianzas con la burguesía y con los imperialistas arquitectos del "Nuevo Trato", coadyuvaron a definir el curso de la política puertorriqueña durante décadas hasta el presente. No obstante, las astutas y oportunistas maniobras que culminaron en la fundación del Partido Popular Democrático y del "Estado Libre Asociado", y que propulsaron el sugestivo pero capcioso proyecto "Manos a la Obra", habían sido prefiguradas con la incorporación de Muñoz Marín al movimiento obrero hacia 1920. La consigna guía de los *populares* —"Pan, Tierra y Libertad"[30], en ese orden— prolongaba una perjudicial tendencia dentro del socialismo puertorriqueño desde su incepción: la tendencia a posponer la lucha por la independencia nacional y concentrar los esfuerzos en luchas económicas que respondieran a las demandas inmediatas de las masas del pueblo. Entre los trabajadores, esta posición era una característica y comprensible respuesta al "patriotismo" de la burguesía colonial y sus portavoces, quienes no proveían ninguna solución concreta a sus necesidades económicas.

---

29 El poema, "Panfleto", es citado de la compilación realizada por Carmen Gómez Tejera, Ana María Losada y Jorge Luis Porras Cruz (1966: 340).

30 Esta consigna fue inicialmente lanzada por el Partido Comunista Puertorriqueño —fundado en 1934— que propulsaba la "revolución democrática-burguesa" durante la década del treinta. En 1938, en un manifiesto titulado "Nuestro Mensaje", el Partido proponía la creación de un "Frente Democrático Popular" apoyado en las siguientes reivindicaciones: "Proteger y mejorar los salarios… organizar los obreros no organizados, especialmente los agrícolas en poderosas uniones industriales, que el Fondo del Seguro del Estado no sea una cosa académica… defender las tierras de los campesinos, logrando una moratoria en el pago de las deudas y de las contribuciones… en forzar la ley de quinientos acres… intensificar el sistema de enseñanza vocacional… aumentar el número de becas… usar nuestro idioma vernáculo como vehículo de enseñanza… mejorar y aumentar nuestras escuelas, y aumentar los salarios al profesorado… crear pequeñas industrias y defender las industrias puertorriqueñas…" En las elecciones de 1940, el Partido endosó el programa legislativo del Partido Popular Democrático; y en 1944 se disolvió. En este año, Juan Santos Rivera, presidente del Partido, afirmaba "que ningún proletario consciente podrá negar que el Partido Popular necesita el respaldo de todas las fuerzas democráticas para enfrentarse y derrotar a la reacción en las próximas elecciones". Dos años después se reorganizó el Partido Comunista. Véase, Juan Santos Rivera (1944: 9-34). También, véase César Andreu (1940).

Pero unido al pro-americanismo de Santiago Iglesias, especialmente su asociación con Samuel Gompers, y bajo la vigilante tutela de la antisocialista Federación Americana del Trabajo, las reivindicaciones genuinamente democráticas por una mayor justicia social fueron fácilmente subsumidas en la retrógrada orientación economicista y reformista que se afianzaba en el interior del Partido Socialista. El voto del Partido en 1919, sosteniendo la posición de Santiago Iglesias y rechazando la resolución sobre independencia nacional presentada y defendida lúcidamente por Manuel F. Rojas, marcó un retroceso ideológico fundamental para el socialismo revolucionario en Puerto Rico.

En adelante, los sucesivos acuerdos y compromisos de los líderes socialistas con los republicanos conducirían paulatinamente a desechar la proletaria y sediciosa arenga del batallador dirigente tabaquero, José Dieppa, "seamos más desinteresados y propaguemos la lucha de clases".[31] Muy al contrario, la trayectoria ulterior del partido corroboraría abrumadoramente las proféticas palabras pronunciadas por Manuel F. Rojas en la cuarta convención del Partido en 1919:

> Si nos asociáramos con los elementos burgueses, en cualquier y en cualquier forma, por una inmoderada ansiedad de mejoras inmediatas, no solo nos confundiríamos con sus odiosas prácticas, sino que también introduciríamos en las huestes que se agrupan hoy esperanzadas y alentadas por una nueva fe, la más funesta desmoralización que no podríamos combatir después que nosotros mismos hubiéramos iniciado ese movimiento desmoralizador. (Quintero Rivera, 1971: 82)

La "funesta desmoralización", tan temida por Rojas, culminaría irremediablemente en una insólita y extraña combinación anti-independentista de fuerzas sociales antagónicas: la gran coalición republicano-socialista en la crítica década del treinta. Coronaba esta el colapso de la política radical e independiente de la clase obrera puertorriqueña y de su expresión cultural por igual, subordinada ahora a los expoliadores y enajenantes dictados de la burguesía colonial y metropolitana.

Contradictoriamente, justo en esta anómala coyuntura se reformula la volátil noción de patria en la militante concepción burguesa de nación a través de la inquebrantable prédica anti-imperialista de Pedro Albizu Campos. Pero, al igual que Betances y los "radicales" en 1910, Albizu Campos enfrentó, una vez más, una burguesía colonial irrenunciablemente recalcitrante a las implicaciones políticas de la ideología nacionalista; aunque no desechaba totalmente las dimensiones sociales y culturales de esta. El fracaso político del nacionalismo

31 Informe del Secretario General José Dieppa al Cuerpo Consultivo de las Uniones de Tabaqueros de Puerto Rico (1914). Citado por Yamila Azize (s/f).

en la década del treinta evidenció objetivamente —según puntualizara acertadamente Juan Antonio Corretjer— "la completa bancarrota política de la burguesía puertorriqueña, su total incapacidad para actuar independientemente en política" (1972: 11). No niega lo anterior, desde luego, que la burguesía local aceptara favorablemente la dominación imperialista; a fin de cuentas, para la burguesía en sí no constituía una bancarrota política, sino precisamente la orientación más acertada conducente a preservar su dominio compartido de clase. No obstante, la burguesía colonial sí incorporó en su gestión de clase los elementos claramente reaccionarios ínsitos en la ideología nacionalista predicada por Pedro Albizu Campos. Así, los llamados a desconocer la lucha de clases en virtud de la reconstrucción y regeneración nacional; la exaltación de una metaclasista identidad puertorriqueña; los recursos abstractos a la "raza", la cultura latina y la religión católica, fueron astutamente ensamblados en el aparato ideológico y cultural burgués para apuntalar su hegemonía clasista sobre las masas trabajadoras. Paradójicamente, la unidad policlasista de los puertorriqueños —según reclamara Albizu— se había ido fraguando, pero no para luchar por la independencia nacional. El nacionalismo cultural burgués no incluía tales objetivos en su agenda social. Al contrario, la tregua política en la lucha de clases se orientó más bien hacia el balance histórico representado por Muñoz Marín y el Partido Popular: la recreación de la relación colonial subordinada a los poderosos y ascendentes sectores industriales y financieros de la burguesía colonial y metropolitana.

Desde luego, Muñoz Marín no hubiese podido coordinar exitosamente la diversidad de fuerzas sociales convergentes en una coalición populista-reformista sin renovar las coordenadas de la cultura puertorriqueña. A estos efectos, se vio obligado a restablecer la hegemonía del heredado patrimonio cultural. En sus numerosos pronunciamientos en las décadas subsiguientes, Muñoz Marín continuamente resaltó la situación de Puerto Rico en cuanto "parte de la gran cultura Occidental", su peculiar "personalidad" y sus características nacionales como variantes aportadoras a ese inseparable legado. Las perspectivas indigenistas y africanas, y, claro está, las expresiones populares, fueron tratadas sumariamente como residuos folclóricos y apéndices subculturales a esa corriente definidora de la cultura española-occidental.

Sin embargo, la clave de la victoriosa política cultural de Muñoz Marín fue trazar su occidentalismo de tal manera que pudiera incorporar la suprema armonía de las culturas "latina" y anglo-sajona. Dentro de este entramado, y debido al particular contexto geográfico y político de Puerto Rico, su cultura devenía en provechoso "puente" o "frontera" entre dos culturas. En un importante discurso sobre "La personalidad puertorriqueña en el Estado Libre Asociado",

pronunciado en 1953, Muñoz Marín anunció esta conveniente amalgama de nacionalismo cultural y asimilación colonial:

> Sabemos que la cultura puertorriqueña, lo mismo que la de Estados Unidos, es y ha de ser parte de la gran cultura occidental. Pero no hay tal cosa como un hombre occidental que no sea hombre de algún sitio de Occidente. Si no somos occidentales con raíces puertorriqueñas, seremos occidentales sin raíces. Y la vitalidad de los pueblos tiene gran necesidad de raíces. Somos gente occidental a la manera de nuestras raíces. Somos americanos de Estados Unidos y americanos de América y occidentales de Occidente. Y lo somos como puertorriqueños de Puerto Rico.[32]

Era este un atrayente mensaje al cual los puertorriqueños de todas clases podrían responder. Sin embargo, detrás de su resonante reclamo internacionalista, estaba la racionalización para desembarazarse de cualquier responsabilidad histórica por la población "excedente" puertorriqueña que se iba desprendiendo de la nación en el transcurso de inducidas corrientes migratorias.

Hacia 1953, cuando el primer gobernador electo de Puerto Rico pronunció su discurso a la Asociación de Maestros, alrededor de un millón de puertorriqueños vivían en Estados Unidos. Sorpresivamente, Muñoz Marín tenía poco que decir en sus declaraciones oficiales acerca del turbador éxodo de sus compatriotas, ni de su situación en Estados Unidos. Consideraba a la migración un proceso natural, racional y beneficioso, en la medida que aliviaba el aparentemente crónico problema del desempleo y la "sobrepoblación" en la Isla, mientras simultáneamente proporcionaba mejores oportunidades de empleo a millares de familias obreras. Además, exaltó el derecho que comparten los puertorriqueños con "los ciudadanos de cualquier estado de la Unión a poder trasladarse a los sitios donde haya nuevas oportunidades de trabajo"; la emigración puertorriqueña, a su juicio,

---

32 Luis Muñoz Marín, "La personalidad puertorriqueña en el Estado Libre Asociado", discurso en la Asamblea General de la Asociación de Maestros, 29 de diciembre de 1953. Según Muñoz Marín, obtener "un mínimo de dos mil dólares al año por familia… implica intensa industrialización y poner la misma tierra a producir más… e implica reeducar los hábitos de comercio. Implica reeducar muchas de las costumbres y actitudes en cuanto al trabajo" Muñoz Marín veía muy "claro que para efectuar estos objetivos económicos se requieren ciertos cambios culturales". En su construcción del "puente" cultural, Muñoz Marín había sido elocuentemente precedido por José de Diego: "Puerto Rico, providencialmente colocado entre los pueblos septentrionales y meridionales, latinos y sajones, es el ejemplo de la política del Norte ante la política del Sur; debe ser punto intermediario en que se confundan en recíproco y perdurable amor estas dos nobles razas de origen diverso, pero de igual finalidad en el triunfo de la civilización americana". Véase citado discurso de 1913; Rigual (1972: 77).

era tan "normal" como cualquier "flujo de ciudadanos dentro de la Unión" (Muñoz Marín, 1949; 1973: 15).

Los puertorriqueños residentes en Estados Unidos, se reconocía, trasplantan también una cultura nacional diferente, unas "raíces" distintas a aquellas prevalecientes en su nuevo lugar de residencia. "De gente como él", aseguraba Muñoz Marín consoladoramente, "se hicieron los Estados Unidos. Gente que individualmente se fueron adaptando a la cultura que encontraron allí y contribuyendo a ella y enriqueciéndola. El puertorriqueño que establezca residencia en Estados Unidos debe adaptarse a su nueva comunidad como lo hicieron antes que él irlandeses, polacos, italianos, escandinavos". Así, pues, la cultura puertorriqueña en el nuevo contexto es otro ingrediente más en la pluralista y democrática fragua integradora de la cultura estadounidense.

Tal es, pues, la política oficial sobre la situación cultural de los puertorriqueños en Estados Unidos. La misma descansa en la alegada complementariedad ideológica del asimilismo y el nacionalismo cultural; asimilación basada en la armoniosa contribución de la dominante "alta" cultura y el nacionalismo, a su vez, en las distintivas pero asimilables "raíces" originadas en la patria espiritual. En estos términos, la posición cultural de los emigrantes puertorriqueños preserva simultáneamente dos marcos de referencia: el patrimonio cultural de la élite educada puertorriqueña y la gran corriente institucionalizada de la cultura estadounidense, sin suscitar polaridades reales de ninguna índole. Por supuesto, para que este paradigma continúe siendo convincente es preciso desconocer la persistente opresión imperialista de Puerto Rico y la posición colonial y mayoritaria composición trabajadora de la población puertorriqueña en Estados Unidos.

Una de las más influyentes transmisoras de los fetiches culturales acoplados bajo el Estado Libre Asociado para ubicar a los puertorriqueños en Estados Unidos, ha sido María Teresa Babín, durante muchos años profesora de literatura hispánica en la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Entre sus numerosas actividades, asociaciones y escritos —incluyendo *Introducción a la cultura hispánica* (1940), *Jornadas Literarias* (1964), *Panorama de la cultura puertorriqueña* (1958) y *The Puerto Ricans' Spirit* (1971)— también ha editado la única antología de literatura puertorriqueña disponible en inglés, *Borinquen* (1974). La selección y organización arbitraria de este compendio —en efecto, contiene un capítulo aparte titulado "El sueño muñocista: padre e hijo"— es comparable al tenor nostálgico y romántico de la introducción. Esta crítica, sin embargo, no niega el valor de la antología al hacer accesibles importantes textos históricos en el idioma inglés.

En su introducción, la profesora Babín logra revivir toda la mística de la "herencia cultural", mientras cautelosamente circunviene las contradicciones más prominentes en el desarrollo de la cultura nacional. Panegíricos y loas son tributados a los usuales momentos y figuras históricas, cual la fundación del Ateneo y el Instituto de Cultura, la visión poética de José de Diego y el *Insularismo* de Pedreira. Los sesgos propios del folclore y acontecimientos progresistas como la resistencia taína y el Grito de Lares reciben también su obligada y casual mención.

Incluso, "los exilados puertorriqueños, según podemos denominar los miles de puertorriqueños que viven en Nueva York y otros lugares", son representados y discutidos en *Borinquen*. En los escritos de Piri Thomas, Pedro Pietri, Víctor Hernández Cruz y otros exponentes de la modalidad "neorican", la editora encuentra "un dechado de cosas bellas y conmovedoras creadas con dolor y amargura en un relámpago de ira, en cuanto víctimas de la represión y la discriminación en una tierra extraña; testigos de un sistema de vida y muerte que ha dejado su marca de Carimbo en sus cuerpos y en sus almas". No obstante, inmediatamente condiciona su alabanza al contemplar, una vez más, la grandeza de la tradición nacional:

> Aunque la literatura de Puerto Rico sobrepasa grandemente a la "neorican" o auto-diseñada Rican; en Estados Unidos, la última representa una continuidad de la herencia isleña. Siendo esta más rica y antigua, es naturalmente más compleja y refinada. Las selecciones de "El Barrio" o "Los Barrios", no empece cuán joven y cruda, culturalmente tienen una vitalidad que reclama reconocimiento; pues, es una literatura en proceso de creación, cuyas formas y metas ya han comenzado a afectar aquellas de la Cultura Materna en la Isla.

Por supuesto, incluso una rápida y superficial lectura de un poeta como Pedro Pietri, revela indiscutiblemente cuán distante se encuentra la modalidad "neo-rican" de los apacibles ideales culturales de María Teresa Babín y su "sueño muñocista". Los artistas y escritores puertorriqueños nacidos o criados en Estados Unidos emergen de hogares permanentemente atormentados por la pobreza y sus concomitantes; sus familias durante generaciones han sido las víctimas de una intensa explotación capitalista y una despiadada opresión nacional. En su más fidedigna expresión, sus producciones fustigan con fiera insubordinación esas condiciones inhumanas; y hacen saltar en añicos todas las promesas incumplidas y las artificiosas idealizaciones que pretenden perpetuarlas. Estas expresiones se inspiran en, y al mismo tiempo derrumban los mitos intrínsecos a los modismos culturales puertorriqueños y estadounidenses por igual y se expresan en español,

o bien arrogándose rebeldemente el idioma del opresor, y aun en una abrupta alternación entre ambos.

Cuán alejados de los museos, institutos y academias es ese iterativo lamento, grávido de frustración y desidia obrera, que inicia el "Puerto Rican Obituary" (Pietri, 1973):

They worked
They were always on time
They were never late
They never spoke back
when they were insulted
They worked
They never took days off
that were not on the calendar
They never went on strike
without permission
They worked
ten days a week
and were only paid for five
They worked
They worked
They worked
and they died
They died broke
They died owing
They died never knowing
what the front entrance
of the first national city bank looks like.

Pedro Pietri desecha despectivamente los signos y símbolos de la "tierra de las oportunidades", y decididamente no contempla contribuir al "enriquecimiento" cultural del capitalista Estados Unidos. En "Broken English Dream", arriba con sus compañeros puertorriqueños inmigrantes: "*We follow the sign/that says welcome to america/but keep your hands/off the property/violators will be electrocuted/follow the garbage truck/to the welfare department/if you cannot speak english*".

Pietri es igualmente precavido de los atávicos y familiares símbolos puertorriqueños que transmiten el mismo corrupto mensaje en un lenguaje diferente: "*So this is america/where they keep you/busy singing*/en mi casa toman bustelo/en mi casa toman bustelo". Y en "Beware of Signs" nos advierte de las "*smiling faces that do not smile/ and bill collectors who are well train/to forget how to habla español/ when you fall back on those weekly payments'. What they talk*" —termina el poema—. "no es español/*what they talk is allota BULLSHIT*". Incluso un repudio más directo y visual del elitista nacionalismo

cultural, como el difundido por María Teresa Babín, se observa en las pinturas y dibujos de Jorge Soto. Una de estas obras es una adaptación alegórica del escudo oficial del Instituto de Cultura Puertorriqueña, ensalzado por la profesora Babín como ilustrativo de "ese balance de componentes étnicos —indios, africanos y españoles— el dominio espiritual de la 'raza cósmica' proclamada por el pensador mexicano José Vasconcelos como el epítome de la amalgama cultural en América Latina". El escudo, concebido al fundarse el Instituto en 1955, muestra en su centro al conquistador español portando la *Gramática de Nebrija* mientras sus flancos son guardados por un taíno semi-desnudo sosteniendo un caracol entre sus brazos, y un esclavo a pecho descubierto armado con un prominente machete. En su dibujo, Jorge Soto ilustra gráficamente el insidioso significado de esta venerada imagen del balance étnico puertorriqueño.[33]

Este, e innumerables otros ejemplos, revelan insistentemente que la más resonante expresión artística de los puertorriqueños en Estados Unidos no participa del "sueño muñocista", ni de la versión de María Teresa Babín en *Borinquen*; al contrario, característicamente los desenmascaran como una pesadilla más emanada del imperialismo estadounidense. Estos artistas han extraído sus energías y recursos de su propia experiencia y de diversas corrientes rebeldes en la cultura norteamericana —especialmente del arte producido por el pueblo negro— más que de ninguna mitología espiritualizada enraizada en la "Cultura Materna" puertorriqueña. En este sentido, la reciedumbre de su desafiante clamor, representa no una continuidad, sino una ruptura con las tradiciones nacionales dominantes.

No obstante, es preciso calibrar esta modalidad cultural puertorriqueña en su justo telón de fondo histórico, y particularmente en relación al desarrollo de las expresiones culturales obreras puertorriqueñas. Pues, a pesar de su origen en la miseria proletaria, este arte raramente alcanza a sugerir opciones revolucionarias potenciales. Frecuentemente, el tono es de un sarcasmo prolongado, y el desenlace de cualquier trauma emocional es la desesperación existencial o la introspección individualizada. Cuando se evoca a Puerto Rico, no es como una sociedad con una historia de lucha desde la cual edificar, sino como un paraíso fantástico que realmente tiene poco que ver con la realidad contemporánea. El capítulo "Puerto Rican Paradise" en la obra de Piri Thomas *Down These Mean Streets* es un buen ejemplo, al igual que la estrofa final del "Puerto Rican Obituary": "*where beatiful*

33 Este y otros dibujos de Jorge Soto basados en pinturas clásicas de Oller y Campeche se encuentran reproducidos en el volumen *Taller de Cultura* (Centro de estudios puertorriqueños, 1976).

people sing/and dance and work together/where the wind is a stranger to miserable weather conditions/ Aquí *you salute your flag first*/Aquí t*here are no dial soap commercials*/Aquí *every body smells good*". Incluso cuando la patria es retomada en las calles de "El Barrio", y la colonia histórica es totalmente descartada, el abanico de posibilidades no incluye la orientación hacia una lucha política de clase. Según escribieran Miguel Algarín y Miguel Piñeiro en su antología, *Nuyorican Poetry* (1975: 9): "Para el puertorriqueño pobre nacido en Nueva York existen tres posibilidades de supervivencia. La primera es trabajar por un salario y vivir endeudado eternamente. La segunda es rehusar intercambiar horas por dólares y vivir por su propia voluntad y 'buscárselas'. La tercera posibilidad es crear hábitos de comportamiento alternos". Así, aparte de la esclavitud del salario y la "búsqueda" lumpenizada, resta pues, el rol especial del profético poeta callejero que se presume sobrevive por la fortaleza de su propia energía creadora.

Desde luego, sería injusto esperar de los jóvenes y rebeldes artistas puertorriqueños de Nueva York que hubieran reconocido su continuidad con las tradiciones obreras de la cultura puertorriqueña; precisamente es este componente de la historia nacional, más que ningún otro, el que los imperialistas urgentemente se ven obligados a suprimir. La explosión cultural puertorriqueña de la década del sesenta no podía estar consciente de un Puerto Rico según lo vieron Ramón Romero Rosa, Luisa Capetillo o Eduardo Conde, ni incluso de las primeras luchas clasistas de los puertorriqueños en Nueva York, según son narradas por Bernardo Vega o Jesús Colón. Todas estas figuras, y sobre todo las relaciones políticas y culturales que establecieron entre el movimiento revolucionario en Estados Unidos y Puerto Rico, han sido condenadas al olvido por el curso ulterior de la historia.

Y, sin embargo, a pesar de esta desconexión, el precedente temático más cercano y básico para los escritores puertorriqueños de Nueva York en la pasada década, fue establecido por obras como las *Memorias de Bernardo Vega* y *A Puerto Rican in New York* de Jesús Colón. La expresión literaria de la vida y de las luchas de los puertorriqueños en la metrópolis, zarandeados entre trabajos mal remunerados e inestables hasta llegar a las filas de las oficinas de desempleo o de bienestar público, y sujetos a los abusos y a la discriminación constante, no surgieron por primera vez en los años sesenta. La nueva ola, desde luego, tiene su propia autenticidad, vitalidad y diversidad, en la medida en que responde a unas cambiantes condiciones contemporáneas y a influencias culturales igualmente en transformación; además, es claramente la voz de una segunda y tercera generación. Pero el trasfondo a esta producción, incluyendo la más personal y modulada lírica de

Víctor Hernández Cruz y Sandy Esteves, se sitúa en décadas precedentes de reflexión sobre la misma experiencia social.

Jesús Colón es uno de los pocos eslabones disponibles de este género, aunque seguramente existen muchos otros por redescubrir. Al igual que Bernardo Vega, creció en Cayey y emigró a Nueva York trasponiendo ya su adolescencia. Educado en la cultura de los tabaqueros, su obra comienza con una orgullosa descripción de las "lecturas" diarias en las tabaquerías de su pueblo natal. Sin embargo, Colón no se aferraría tenazmente al oficio según hizo Bernardo. En efecto, sus mejores bocetos relatan los sórdidos pormenores de su experiencia lavando botellas en el bajo Manhattan y como estibador en los muelles de Hoboken. Políticamente, Jesús Colón fue uno de los miembros fundadores, a la edad de diecisiete años, del primer comité de Nueva York organizado por el Partido Socialista en 1918. Mientras ejerció la secretaría de la Alianza Obrera Puertorriqueña, temprano en la década del veinte, también sirvió de corresponsal para el periódico socialista *Justicia*, editado en Puerto Rico. Más tarde ingresó al Partido Comunista de Estados Unidos, lo que en las décadas del treinta y el cuarenta no era inusitado entre los trabajadores puertorriqueños. En esos años el Partido contaba con importantes y activos comités en las comunidades de habla hispana en Manhattan y Brooklyn. Colón se postuló varias veces como candidato por el Partido Laborista Americano en las elecciones locales; y durante muchos años dirigió los treinta capítulos hispano-parlantes de la Orden Internacional de Trabajadores. Los últimos veinte años de su vida (1955-1974), los dedicó a colaborar como columnista regular en el periódico *Daily Worker*.

Al igual que en el caso de Bernardo, concentró gran parte de su atención política en los trabajadores hispanoparlantes de Nueva York, constituyendo, a su vez, un firme lazo con las luchas sociales en Puerto Rico y en América Latina. Jesús Colón dedicó, sin embargo, más tiempo a reflexionar y escribir sobre su relación, en cuanto puertorriqueño, con los trabajadores norteamericanos y de otras nacionalidades. Escribió en inglés sobre tópicos tales como "How to know the Puerto Ricans" y "The Library Looks at the Puerto Rican", y algunas de sus páginas más vívidas y políticamente instructivas capturan nítidamente la diferente recepción experimentada por los puertorriqueños entre las familias obreras, negras y blancas. En fin, se identificó como puertorriqueño y como trabajador en su completa y dialéctica unidad: como puertorriqueño, luchando por conquistar la independencia del imperialismo, y como trabajador en Estados Unidos luchando por la revolución social. El último artículo que da título

a la obra, *A Puerto Rican in New York*, otorga coherente expresión a este sentido de identidad histórica.

> Aproximadamente cuarenta años atrás, el colonialismo me hizo abandonar Puerto Rico. El colonialismo y sus secuelas —la esclavitud agrícola, el monocultivo, los propietarios ausentistas y la crasa explotación humana están compeliendo hoy a los jóvenes puertorriqueños a llegar en oleadas a Estados Unidos, aunque solo sea por unos meses, para trabajar en los igualmente explotados campos agrícolas.
> Para aquellos que están aquí en el área metropolitana de Nueva York —unos compactos 600.000— demostrémosles que existen millones de personas que están luchando por rescatar al país de los monopolios que explotan Puerto Rico y Estados Unidos por igual. Sí, que existen millones de personas para quienes la frase que leí hace muchos años —"Nosotros, el pueblo"— significa lo que dice, que nosotros estamos prestos a luchar por reducir los precios, más viviendas, por un gobierno progresista del pueblo y por la paz, pues: "Nosotros, el pueblo de Estados Unidos, para formar una más perfecta unión".
> Según contemplo las cosas cambiando en el mundo entero, entre las amplias masas y fuerzas de inspiración socialistas de Estados Unidos, y entre la nación puertorriqueña, incluyendo las fuerzas potenciales en el interior de los partidos políticos, la independencia de Puerto Rico advendrá más pronto de lo que usted se imagina. (Colón, 1975: 201-202)

Ahora bien, el rebelde desafío y orgullo étnico de los jóvenes escritores contemporáneos parece muy distante de esta arenga internacionalista y revolucionaria. Sin embargo, existen claros indicios de que la historia política y cultural de los trabajadores puertorriqueños en Estados Unidos y en la isla depara un inagotable e invaluable recurso para sobrepasar los contornos actuales de la modalidad cultural puertorriqueña propia de Nueva York. Tales indicaciones son evidentes en los recientes poemas y parodias de Sandy Esteves y en el baile político experimental de Betti García. Un sólido ejemplo sobresale en las composiciones del relativamente desconocido poeta nacido en Brooklyn, Louis Reyes Rivera. Generalmente en el tenor del verso afroamericano contemporáneo, los poemas de Reyes Rivera comenzaron a aparecer publicados en 1976, y no en las usuales antologías o revistas literarias puertorriqueñas: él es fundador y editor de *Shamal Books*, un nuevo esfuerzo editorial dedicado a publicar y distribuir los textos de jóvenes poetas aspirantes.

Acompañando sus impresiones personales y poemas de amor, Reyes Rivera ha compuesto algunos sobresalientes monólogos de simpatía y solidaridad proletaria. Consideremos, por ejemplo, la estrofa de "For Tom and Judy":

My heels click
along quiet hallways
where Toms' son,
Junior,
used to mop and dry.
My heels click
against the corridors
Junior used to mop and dry.
Junior had his wine jug
to wash the splinters
from his mop handle
swinging his mop
picking up puddles
Swinging his mop handle
picking up nerves
Junior used his wine jug
to pick up his nerves
and I don't even know
who
he even was.

Otro destacado ejemplo es la sección final del poema que titula su única obra publicada hasta el momento, *Who Pays the Cost* (1977);[34] aquí opone las presunciones y veleidades de las fugaces modas a la inescapable realidad de la opresión que sufre la clase obrera:

Who breaks those mine/shaft
ore deposits day by day
for a tenth of a slice
from the whole of a loaf
that should have been all
his?
Who sleeps
with trenches in the mud
on an acre of oblivion
that used to be his mother's
stream?
Who plucks the grape
pulls the peach
curses callouses inside wine vats
changing jelly into cream
so you might yet appear
to look a little softer
than the older someone else?

34 Ver Louis Reyes Rivera (1976a: 48-52; 1976b: 62-68).

TELL ME THIS:
Hoy much is the price
to call yourself
COOL
and who pays the cost
after you got over?

Reyes Rivera también ha escrito poemas que reflejan y adaptan más directamente la experiencia histórica puertorriqueña, tales como "Marianita" y "Grito de Lares". En todos sus escritos expresa una clara conciencia del rol del poeta —o, en sus términos, del trabajador cultural—: "Numerosos artistas", declara,

> ignoran la relación entre lo que tienen para ofrecer y lo que el pueblo necesita... Los trabajadores culturales no tienen tal opción. Yo tengo que ganar mi entrada en la atención de cada persona. Yo no puedo producir para los bolsillos de una casa editorial. Yo soy el conserje de la historia, quien tiene que trabajar para abonar sus deudas... Nosotros necesitamos al trabajador para armarnos y protegernos con fuertes y agudas imágenes. Debemos estar claros acerca de nuestro amor. Y nuestra única alternativa es ser persistente.

Usa extensa y profunda historia, pues, queda todavía por reivindicar. Los actuales trabajadores culturales puertorriqueños que pugnan por perfilar una identidad colectiva brutalmente golpeada y distorsionada por el colonialismo encontrarán valiosas enseñanzas en sus predecesores obreros en Estados Unidos y Puerto Rico. Es dentro de este legado, más que en las pomposas visiones de José de Diego o en la pretenciosa "herencia nacional" exaltada por el Instituto de Cultura Puertorriqueña, que se enlaza con una contrapuesta perspectiva de la posición histórica del pueblo puertorriqueño.

A estos efectos, retornemos por un instante a las páginas de *Unión Obrera* en 1906. El diez de diciembre de ese año, otro olvidado líder obrero puertorriqueño, Eugenio Sánchez López, publicó un artículo titulado "La cuestión palpitante". En pocos párrafos, Sánchez López demostró que los trabajadores con conciencia política, al oponerse al patriotismo de la élite colonial, entendían también la naturaleza del moderno imperialismo. Exhortando a formar un ejército de trabajadores para igualar la fuerza internacional del capital, inquirió de sus compañeros obreros:

> ¿No alcanzáis a ver al elemento profesional, a la Banca, el Comercio y los industriales tratando de unirse y uniéndose a sus iguales en la Nación? Seguramente que sí, y esto no es más que estos elementos interesados en

> salvar lo que llaman su patrimonio, no han de aferrarse a la terquedad de un regionalismo enervante.

"Aun cuando viviéramos la vida de 'República independiente' era inocente no poner de acuerdo nuestra organización con los camaradas de América, porque a pesar de nuestra independencia política tendríamos delante de sí como una amenaza a el Coloso americano, con su Trust más temible aún". Sánchez López reconocía la identidad de intereses entre los obreros puertorriqueños y el pueblo trabajador en Estados Unidos. Entendió que la independencia nacional en sí no encerraba ninguna garantía inherente para mejorar las condiciones de vida de la inmensa mayoría del pueblo puertorriqueño. Ahora bien, si el análisis de Sánchez López era válido en 1906, cuando apenas el imperialismo estadounidense estaba comenzando sus operaciones, ¿no es más evidente hoy cuando todos los aspectos de la vida social en la Isla han sido saturados con el sello del control imperialista, y cuando los capitalistas puertorriqueños operan en liga abierta con "Wall Street" y el Pentágono, y cuando una tercera parte de la población puertorriqueña ha asentado su residencia en Estados Unidos?

Existen respuestas, pues, a la problemática de las alianzas políticas y al engorroso asunto de la "identidad" nacional y cultural íntegramente vinculado a ellas. El surgimiento y evolución de una conciencia de clase obrera muestra justamente que la cultura nacional no puede entenderse como una entidad esencialmente sicológica, religiosa, antropológica, biológica o étnica, estática y predeterminada naturalmente a adherirse indeleblemente en un conjunto de personas; cual si fuera una totalidad férrea y monolítica. Es en tales términos —o más frecuentemente, en una de las variadas permutaciones de estas categorías— que las clases dominantes de todas las naciones estampan y circunscriben la psique de aquellos dentro de la unidad económica nacional bajo su control; la cultura nacional es definida y diseñada de acuerdo a su imagen históricamente dominante y así contribuye a sus seculares ansias de poder. El "alma" nacional que se presume reside en el interior de todos y cada uno de los miembros de la nacionalidad, es inmutable o maleable dependiendo de las contingencias del mercado internacional, según demuestra la secuencia desde José de Diego a Antonio S. Pedreira y a Luis Muñoz Marín en el transcurso del pensamiento puertorriqueño durante el siglo veinte.

Dependiendo de las circunstancias históricas, y de dónde recaiga el énfasis ideológico en una instancia particular, uno de dos "espantajos" clásicos emergerá como dominante. Uno es el "espantajo

nacionalista de la asimilación" —acuñado por Lenin—[35] y el "genocidio cultural", de acuerdo al cual la cultura nacional es un arquetipo ahistórico que entraña una manifestación pura e ideal y, por consiguiente, está crónicamente amenazado por la contaminación y la exterminación resultante del contacto con otras culturas. Característicamente, la idea de "preservar" la cultura se invoca para ocultar el efecto real de aislarla y detraerla del proceso en curso de interacción y transformación. Huelga decir que desde esta óptica no se trazan las distinciones clasistas de la cultura asediada ni de la cultura genocida en la que es asimilada. La otra posición típica puede denominarse el asimilista y universalista "espantajo" del "separatismo", el cual minimiza los elementos de coerción y privilegio en la relación entre la cultura colonial y la imperialista, y niega a la cultura de los pueblos coloniales sus distintivos patrones de desarrollo histórico-nacional. Este tabú es manifiesto en la desesperada condena de Muñoz Marín a cualquier indicio de lucha concreta por la liberación nacional. Referido a la situación de los puertorriqueños en Estados Unidos, este tabú se epitomiza en lo que se ha denominado el peligro de formar un "quiste étnico inasimilado",[36] esto es, la tendencia de los puertorriqueños a agruparse y a marginarse del resto de la sociedad. Esta resistencia al *mainstream*, se argumenta, debe ser superada, según anteriores inmigrantes la sobrepasaron, pues de lo contrario "será siempre motivo de discordia y fricciones".

La visión alterna de fundamentar la aproximación a la cultura en la dinámica de la lucha de clases, reformula y reafirma la necesidad de lograr la liberación nacional del imperialismo y erradicar las ramificaciones directas de la opresión colonial extendidas al interior de la sociedad estadounidense. A su vez, afirma el principio estratégico y la realidad histórica que reconoce en la clase obrera la única fuerza social capaz de culminar la lucha anticolonial hasta sus últimas consecuencias. La cultura nacional puertorriqueña, pues, si se contempla en cuanto cultura ascendente y en firme y radical oposición a las avanzadas culturales imperialistas, debe corresponder en gran medida a las manifestaciones culturales en gestación y a la "identidad" de la clase obrera.

Desde este punto de partida, la respuesta al peligro de la "asimilación", especialmente en el medio norteamericano, es la transformación de la cultura nacional en dirección a la unidad e igualdad con diversas expresiones culturales obreras de otras nacionalidades.

---

35 Ver Lenin (1952), especialmente la sección tres, "El espantajo nacionalista de la 'asimilación'".

36 El término "quiste étnico" es usado por Eugenio Fernández Méndez (1970: 259-263).

Este tipo de "integración" es cualitativamente diferente a contribuir al "enriquecimiento de la cultura de la nación norteamericana"; pues, a diferencia de esa consigna burguesa, está cimentada en el reconocimiento de la condición colonial de Puerto Rico y de la opresión nacional del pueblo puertorriqueño en Estados Unidos. Más importante aún, esta percepción se basa en la fundamental diferenciación clasista de la cultura de ambas naciones. Y la respuesta al temor del "separatismo" y al "quiste étnico", es la afirmación de la cultura nacional en todas sus cualidades sicológicas y estéticas, en tanto expresión de la resistencia de un pueblo al imperialismo. Si por imperialismo entendemos una etapa en la historia de la explotación de clases, y la opresión nacional como la forma que asume esa lucha de clases en esa etapa, la evasiva relación entre identidad nacional y conciencia de clase comienza a desprenderse del aparente carácter mutuamente restrictivo. En el transcurso de la historia puertorriqueña, ha sido la división clasista de la cultura nacional desde comienzos de siglo, y la emigración en gran escala mediante la transformación económica de la sociedad colonial, los principales acontecimientos subyacentes a la redefinición contemporánea de la identidad puertorriqueña.

Al emprender la aquilatación y delimitación histórica de una cambiante identidad nacional puertorriqueña, vale rememorar los parlamentos finales de un esclarecedor diálogo —brillantemente narrado por John Reed en su extraordinario relato, *Diez días que estremecieron al mundo*—[37] sostenido entre un soberbio estudiante "marxista" y un testarudo soldado bolchevique a raíz de la ofensiva proletaria en Rusia durante octubre de 1917. Acosado por las difamatorias y capciosas preguntas del estudiante, replicaba intransigentemente el soldado:

> —Pero yo no soy más que un ignorante. Me parece que no hay más que dos clases, el proletariado y la burguesía…
> —¡Ya vuelve usted con su estúpida fórmula! —gritó el estudiante.
> —Dos clases —se obstinó el soldado—, y el que no está en una está con la otra…

BIBLIOGRAFÍA

Abril, M. 1911 *El socialismo moderno* (San Juan: La Primavera).

Algarín, M.; Piñeiro, M. (eds.) 1975 *Nuyorican Poetry: An Anthology of Words and Feelings* (Nueva York: Morrow).

Andreu, C. 1940 *Las elecciones en Puerto Rico y la guerra* (San Juan: Moderna).

37 Ver John Reed (1972: 149-150).

Andreu Iglesias, C. 1977 *Memorias de Bernardo Vega* (Río Piedras: Huracán).

Azize, Y. s/f "Luchas de la mujer obrera 1899-1915", Tesis de Bachillerato en la Facultad de Estudios Generales (Universidad de Puerto Rico).

Babín, M. T.; Steiner, S. 1974 *Borinquen: An Anthology of Puerto Rican Literature* (New York: Random House).

Barbosa, J. C. 1915 "El momento oportuno para la conjunción" en *El Tiempo* (Puerto Rico) 12 de agosto.

Barbosa de Rosario, P. 1939 *Orientando al pueblo*, 1900-1921 (San Juan: Imprenta Venezuela).

Carreras, J. 1967 *Santiago Iglesias Pantín* (San Juan: Club de la Prensa).

Centro de estudios puertorriqueños 1976 *Taller de cultura: conferencia de historiografía: abril, 1974* (Nueva York: Centro de estudios puertorriqueños, CUNY).

Colón, J. 1975 *A Puerto Rican in New York and Other Sketches* (Nueva York: Arno Press).

Corretjer, J. A. 1972 *El líder de la desesperación* (Guaynabo).

de Diego, J. 1966 "Cuestiones obreras: Discurso del autor, como presidente de la Cámara de Delegados, en la sesión del 28 de enero de 1913" en *Obras Completas* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Díaz Soler, L. M. 1960 *Rosendo Matienzo Cintrón: orientador y guardián de una cultura* (Universidad de Puerto Rico: Instituto de Literatura Puertorriqueña).

Engels, F. 1972 "About the Irish Question" en Marx, K.; Engels, F. *On Colonialism* (New York: International Publishers).

Escabí de Peña, P. 1904 "Adelante" en *Unión Obrera* (Puerto Rico) 7 de agosto.

Escabí de Peña, P. 1904 "Nuestra misión" en *Páginas del obrero: colección de artículos escritos para conmemorar el 1 de mayo* (Mayagüez: La Protesta).

Fernández Méndez, E. 1970 "Los puertorriqueños en Nueva York" en *La identidad y la cultura* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Fernández Retamar, R. 1974 *Calibán: Apuntes sobre la cultura en nuestra América* (México: Diógenes).

Ferrer y Ferrer, J. 1932 *Los ideales del siglo XX* (San Juan: La Correspondencia de Puerto Rico).

García, G. 1974 "Primeros fermentos de organización obrera en Puerto Rico, 1873-1898" en *Cuadernos* (Río Piedras: CEREP) Nº 1.

Gómez Tejera, C.; Losada, A. M.; Porras Cruz, J. L. 1966 *Poesía Puertorriqueña* (México: Orión).

Gompers, S. 1904 "Discurso" en la *Unión Obrera Central de Washington* (Federación Americana del Trabajo).

Huykem, J. B. 1922 *Estímulos* (New York: Rand MacNally & Co.).

Iglesias, S. 1929 *Luchas emancipadoras* (San Juan: Cantero Fernández) Vol. I.

Iglesias de Pagán, I. 1973 *El obrerismo en Puerto Rico: Época de Santiago Iglesias (1896-1905)* (Palencia de Castilla: Juan Ponce de León).

Lenin, V. I. 1952 *Notas críticas sobre la cuestión nacional* (Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras).

Lenin, V. I. 1970 "El capitalismo y la inmigración de los obreros" en *Obras Completas* (Buenos Aires: Cartago).

Lloréns Torres, L. 1968 "El zapatismo en México" en *Obras Completas* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña) Vol. III.

Maldonado Denis, M. 1971 *Puerto Rico: una interpretación histórico-social* (México: Siglo XXI).

Meléndez, C. 1966 *José de Diego en mi memoria* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Muñoz Marín, L. 1973 "Declaraciones del Gobernador de Puerto Rico ante la Junta de Aeronáutica Civil" en *Los gobernadores electos de Puerto Rico* (Río Piedras: COSEBI).

Natal, C. R. 1976 *La juventud de Luis Muñoz Marín* (vida y pensamiento) 1898-1934 (San Juan: Master Typesetting de Puerto Rico).

Pietri, P. 1973 *Puerto Rican Obituary* (Nueva York: Monthly Review Press).

Quintero Rivera, Á. 1971 *Lucha obrera en Puerto Rico* (Río Piedras: CEREP)

Quintero Rivera, Á. G. 1974a "La clase obrera y el proceso político" en *Revista de Ciencias Sociales* XVIII, Nº 1-2, pp.146-198.

Quintero Rivera, Á. G. 1974b "El capitalismo y el proletariado rural" en *Revista de Ciencias Sociales* XVIII, Nº 3-4, pp. 60-107.

Quintero Rivera, Á. G. 1975a "La desintegración de la política de clases, Parte 1: La crisis del desarrollo del capitalismo dependiente agrario: bases materiales de la Coalición" en *Revista de Ciencias Sociales* XIX, Nº 3 pp. 261-300.

Quintero Rivera, Á. G. 1975b "El Partido Socialista y la lucha política triangular de las primeras décadas bajo la dominación norteamericana" en *Revista de Ciencias Sociales* XIX, Nº 1, pp. 47-100 y 16 págs. de *addendum*.

Quintero Rivera, Á. G. 1976 "La desintegración de la política de clases: de la política obrera al populismo" en *Revista de Ciencias Sociales* XX, Nº 1 pp. 3-48.

Reed, J. 1972 *Diez días que estremecieron al mundo* (Chile: Quimantu).

Reyes Rivera, L. 1976a "For Tom and Judy" en *Poets in Motion* (Nueva York: Shamal).

Reyes Rivera, L. 1976b *Who pays the Cost* (Nueva York: Shamal).

Rigual, N. 1972 *Incidencias parlamentarias en Puerto Rico* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Romero Rosa, R. 1899 "Socialismo y Política" en *El Criterio Libre* (Puerto Rico) 7 de diciembre.

Romero Rosa, R. 1905 *¡El 16 de abril de 1905!: lucha entre capital y trabajo* (San Juan: Unión Tipográfica).

Santos Rivera, J. 1944 *Puerto Rico, ayer, hoy y mañana* (Santurce: Moderna).

Thomas, P. 1967 *Down These Mean Streets* (Nueva York: Monthly Review Press).

Tirado, A. 1975 "José de Diego en nuestra historia" en *Claridad* (Puerto Rico) 28 de junio.

Tirado, A. 1976 "Las ideas y la acción de Ramón Romero Rosa, obrero tipógrafo", Tesis de maestría (State University of New York at Buffalo).

Verdemonte 1927 "Rosas y Espinas" en *Gráfico* (Puerto Rico) 31 de julio.

LA INSUMISIÓN DE LA EXPERIENCIA ARTÍSTICA (UNA CONFLAGRACIÓN DE PENSAMIENTOS)*

Francisco José Ramos

ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

La insumisión es algo más que rebeldía o anhelo de rebelión. La insumisión se opone tenazmente a la mansedumbre. La insumisión de la experiencia artística puertorriqueña es, por lo tanto, todo lo contrario de la idea (e ideología) del puertorriqueño dócil. Por otra parte, la insumisión es lo propio de la experiencia artística y no del hecho de ser puertorriqueño o de cualquier otra nacionalidad. A este respecto, es muy importante no caer en la falsa dicotomía entre un "arte nacional" y el supuesto valor "universal" de una obra de arte. A lo largo de este ensayo introductorio a la exhibición que conmemora los cien años de la invasión norteamericana de Puerto Rico, conviene empezar precisando lo que se entiende por experiencia artística para evitar aquella dicotomía y apreciar el alcance de aquella insumisión que en el caso de las artes plásticas en nuestro país adquiere, como se verá, una nobleza insospechada.

---

* Ramos, Francisco José 1998 "La insumisión de la experiencia artística (una conflagración de pensamientos)" en *100 años después…100 artistas contemporáneos* (San Juan: Comité de los 100/ Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Percatémonos así, de entrada, de que la experiencia artística no debe confundirse con el concepto de obra de arte. Mientras que lo primero responde, primordialmente, a una *lógica de las sensaciones* profundamente ligada a la experiencia de la temporalidad, lo segundo es una construcción histórica que comienza a perfilarse en el Renacimiento y entra en crisis, por así decirlo, con los movimientos vanguardistas de principios de este siglo. Es así como la experiencia artística es una experiencia pre-histórica, un esfuerzo atávico por conjurar el flujo del devenir, el vértigo de la impermanencia. Desde esta perspectiva, está claro que se trata de una experiencia inseparable del fenómeno de la cultura, de la elaboración de artefactos y del resguardo artificial con el que el animal humano busca distinguirse de lo no humano. Hay que reconocer que esta búsqueda, propia de lo que llamamos "cultura" y tradicionalmente opuesto a lo que se conoce como "naturaleza" es, al menos muy paradójica, por no decir contradictoria. En efecto, puesto que lo humano es inseparable de la naturaleza, es decir, de la violencia de la vida, *lo artístico consiste en imaginarse animal para exorcizar su animalidad y en imaginarse humano para disimular su inhumanidad*. Quede claro que la imaginación no es otra cosa que la fuerza o capacidad para crear imágenes. Y si esto es así, entonces es muy probable que el animal humano sea el animal imaginario por excelencia. Tan imaginario es que *habla* de sí mismo como si fuera Otro y *se piensa* como Otro siendo, sin embargo, el mismo. El mismo, esto es: no siendo esto o aquello siempre y de la misma manera (la falacia de la "naturaleza humana"), sino siendo humano, demasiado humano, *extrañamente humano*.

En medio de esa irreconciliación se da el despliegue fenomenal (o lo que es igual, fantasmagórico) de lo imaginario. Un despliegue articulado en base a la acción, el pensamiento y el lenguaje como fuerzas configuradoras de la experiencia humana. Más aún: habría que añadir que los conceptos de producción y elaboración que los antiguos griegos consignaron como *poíesis* y *téchne*, respectivamente, denotan aquel despliegue. El animal humano *juega seriamente* porque sus fuerzas, más allá del afán de supervivencia, viven de la construcción de lo imaginario. Pero esto tampoco significa que haya que convertir a la imaginación, como supuesta "esencia" de lo artístico, en un fundamento, en un principio causal o determinante de lo que pensamos, hacemos y decimos. De hecho, no hay tal cosa como "la imaginación". Habría que esforzarse, más bien, por percibir las acciones, el pensamiento y las palabras como tránsito o movimiento en fuga de un *devenir de lo imaginario*. Se trata por lo tanto de entender que la *facticidad* neurofisiológica del animal humano apunta al revuelo y articulación incesantes de las imágenes, y no solo a la compleja actividad neuronal de su cerebro.

Pero aceptar esto supone reconocer, de una vez, que la fuerza para crear, fabricar, producir y elaborar imágenes no es algo puramente "subjetivo" que depende de la conciencia o del yo de cada individuo; ni algo meramente "objetivo" que pueda quedar sujeto a un estricto análisis científico. Ni la pasión lírica, ni el objetivismo científico pueden dar razón o explicar la complejidad de la experiencia artística. Solo un pensamiento que se acepte a sí mismo como artístico está en condiciones de entender la experiencia artística. Si bien la experiencia de todos los seres sintientes es eminentemente artística —en el sentido estricto de un arte del disimulo—, el ámbito humano supone una *intensificación* de esa misma experiencia compartida. Una intensificación que implica no solo una mayor extensión y comprehensión sino, además, una fragilidad aún más notable. Precisamente por la complejidad de su cerebro, el animal humano quizás sea el más vulnerable de los animales.

Se dice en nuestros días con mucha ligereza que no hay hechos sin interpretación. En realidad, lo que no hay son hechos sin imágenes. Con lo cual aún el *factum* neurofisiológico (cuerpo-mente) no sería concebible sin la actividad de lo imaginario. Pero dicho esto, hay otro malentendido del que quieren cuidarse estas reflexiones: lo imaginario no está apresado en la *representación* de las imágenes. He aquí una hipótesis medular: las imágenes ocurren sin que haya "alguien" que necesariamente las piense. En todo caso, ese "alguien", en tanto que realidad substancial o permanente, es de por sí un efecto imaginario. Puede decirse, por cierto, que la inmensa mayoría de las imágenes son inconscientes. Pero aquí hay que andarse con cuidado. Pues lo que llamamos inconsciente suele concebirse como un depósito de imágenes que no pasan por la conciencia. Pero resulta que las imágenes ocurren, *ocurren incesantemente*, y no están resguardas por esas demarcaciones topológicas que llamamos "conciencia", "inconsciente" "preconsciente". Es justo esta *ocurrencia de las imágenes* lo que puede llamarse devenir de lo imaginario; y es justo este devenir lo que atraviesa las supuestas entidades colectivas e individuales. La representación es solo un aspecto de ese devenir. Un aspecto, es decir: un modo de aparecer.

CRITERIOS PARA REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE ARTE Y POLÍTICA

Un individuo humano es mucho más que el conjunto de representaciones con el que se suele identificar su individualidad. Y un pueblo es mucho más que el conjunto de representaciones con el que se suele fijar su identidad. "Mucho más" quiere decir que las imágenes son *excesivas*, pues su incesante actividad desborda cualquier representación, individual o colectiva, que puedan hacerse de ellas. Y este exceso

indica que, si bien lo real es inseparable de las imágenes, el devenir o la impermanencia de las imágenes no cesa de disolverse en la vacuidad de los mundos, en lo real de un devenir sin imágenes que, una y otra vez, se vuelve a conformar imaginariamente.

Entendamos bien que, si un pueblo es mucho más que el conjunto de representaciones con el que se suele fijar su identidad, entonces el problema de la "identidad nacional" es, en realidad, un pseudoproblema. O para decirlo de otra manera: hablar de una identidad nacional es solo una manera de hablar, entre otras. De lo que se trata es de cómo pensar el devenir de un pueblo. El devenir de un pueblo es histórico porque responde al pensamiento de una memoria común; es dramático porque tiene que ver con las acciones, la actuación, la puesta en vigor de una determinada cantidad y cualidad de fuerzas; y es artístico porque pone a prueba la inventiva y el grado de autonomía de esas mismas fuerzas. Desde esa perspectiva la idea de una "identidad nacional" se muestra como un concepto muy pobre a la hora de explicar el devenir de un pueblo. Tengamos en cuenta aquí que es el poder explicativo de un concepto lo que justifica su pertinencia. Entendamos, por lo tanto, que la idea de una "identidad nacional" es una idea estéril que ya dio lo mejor de sí. No es casual que la misma haya terminado siendo un motivo publicitario. Así, por ejemplo, es el "nacionalismo cultural" o el costumbrismo publicitario del Banco Popular, de los cigarrillos Winston, o de los partidos políticos, lo que ha terminado "definiendo" la "identidad nacional" de los puertorriqueños.

Lo que un pueblo afirma no es su "identidad" sino su *deseo de independencia*. Este deseo es, como todo deseo, perverso y polimorfo. Lo cual quiere decir que se manifiesta de muchas maneras y de un modo contradictorio. El deseo de independencia es tan antiguo como los pueblos y connota una demostración de fuerzas estrechamente ligada a la insumisión de una particular experiencia artística. Hay pueblos mucho antes de que emergiera en Europa concepto moderno de Estado-Nación. De ahí que resulte tan ridícula la postura de negar que Puerto Rico sea una nación cuando ese concepto no hace otra cosa que referirnos, precisamente, a la procedencia congénita -nación viene de nacer, de nacimiento- de un pueblo, al devenir histórico, dramático y artístico de una plamación singular o particular de fuerzas. Lo que Puerto Rico no ha podido concebir *todavía*, o dar a luz, es un Estado nacional. En otras palabras, los puertorriqueños no han plasmado su deseo de independencia en la fundación de un Estado. Más bien, y por el contrario, el deseo de independencia de nuestro pueblo ha sido, de una parte *mediatizado* por el sistema de propaganda del capitalismo norteamericano (más eficaz, por cierto, que el de cualquier totalitarismo de Estado) y, de otra, *suspendido* en esa agonía sublimada de la

dependencia que es el Estado Libre Asociado. La insumisión de la experiencia artística puertorriqueña es inseparable del llamado "problema político de Puerto Rico". Sin este "problema" aquella insumisión sería otra cosa. ¿Pero cuál es el problema?

El "problema *político* de Puerto Rico" es un problema de *salud* ligado a un *deseo de independencia* sistemáticamente *tronchado* a lo largo de este siglo. Mucho se dice con esta aseveración. Cada uno de los términos claves, destacados en cursivas, han de ser atendidos cuidadosamente. El deseo de independencia concierne, antes que nada, a la invención que un pueblo hace de sí mismo. Se trata, pues, de un *deseo de lo político*, y no ya de una preferencia o ideología política. Un tal deseo no solo está ligado al carácter perverso y polimorfo de todo deseo, como ya se dijo; el mismo expresa, además, el arte y la necesidad de la convivencia. Aún un individuo solo necesita convivir consigo mismo como si fuera lo que realmente es: una multiplicidad orgánica de seres.

Lo político, bien entendido, es por lo tanto un aspecto fundamental de la experiencia artística. Tan fundamental que envuelve la salud, es decir, la *capacidad de auto-convocatoria* de un pueblo. Esta capacidad supone la traducción del deseo de independencia en iniciativa, la inventiva y la creatividad concretas de estilos y formas de vida cotidiana. Un pueblo o para hablar más modernamente: una nación es el devenir de una experiencia histórica, dramática artística, cuyo ingenio consiste en organizar dicha experiencia en base a su particular *ficción de la perdurabilidad*. Lo ficticio -entiéndase bien- no significa otra cosa que aquello que se toma por verdadero. Lo que perdura, por lo tanto, es el esfuerzo con el que hace patente el sentido propio de la transitoriedad. Es así como cada pueblo desarrolla una *mnemotécnica*, un arte de la memoria, en virtud del cual aquel esfuerzo es transmitido, actualizado y reivindicado, en medio de la insoslayable impermanencia de lo real. Sin memoria no hay historia. Pero lo que llamamos "historia" es en realidad el *recuento selectivo* que forja o hace a la memoria. Ahora bien, la memoria es una pausa en el olvido. Con lo cual ese arte de la memoria que es la historia exige un gran esfuerzo de clarividencia individual y colectivo. La salud de un pueblo depende, pues, de su capacidad para convertirse en el artífice de su perdurabilidad: de sus ficciones, de sus olvidos, de sus memorias. Dado que un pueblo es un conjunto humano intrínsecamente conflictivo, apasionado y heterogéneo (la lucha y los intereses de clase es solo un aspecto de esa conflictividad), el ingenio de su esfuerzo, aún (o sobre todo) frente a las condiciones más adversas, es lo que subraya su singularidad, distinción o nobleza como pueblo. Se trata de una singularidad que es irreductible a un régimen de representaciones, a

la confraternización mediática o publicitaria, a la explotación de la miseria e ignorancia de las masas. A este respecto, cabe preguntarse si los Estados Unidos son o pueden considerarse, efectivamente, como un pueblo o una nación. ¿No serán los Estados Unidos, más bien, la primera gran sociedad sin pueblo, el primer Estado sin nación, la primera tecnópolis desnacionalizada, construida en base a un criterio exclusivamente tecnocrático y étnico de orden social, y unificada gracias a la realidad estrictamente virtual de los *mass media* y la religión del capital? En ese caso, los anexionistas puertorriqueños pretenderían formar parte de una nación que no existe.

La independencia, más que una opción política y electoral, es la afirmación espontánea de un deseo manifiesto. Es a partir de esa afirmación que se perfila el sentido profundo de la democracia, y a la inversa. Si los antiguos griegos inventaron la democracia, siendo como eran una sociedad esclavista y machista, es porque fue justo en la *polis* (palabra que da lugar, no lo olvidemos, al sentido mismo de la política) que se debatió, en base a una experiencia radical y desgarradora, el problema central de la democracia antigua que es este: ¿cómo asegurar la independencia de una comunidad de hombres libres e interdependientes? Este desafío antiguo vuelve a tener hoy en día una gran actualidad. Máximo si se tiene en cuenta que el hecho de que el concepto de "comunidad" es ahora de una extensión mucho mayor, pues abarca no solo a las mujeres y a grupos tradicionalmente marginados sino, también, a la ecología de todos los seres vivos o sintientes. Nos percatamos cada vez más de un principio ontológico elemental: la interconexión de todos los seres, sintientes y no sintientes, vivos, orgánicos e inorgánicos muertos y por nacer. Las máquinas ya forman parte de nuestra psicofisiología; y nuestros cuerpos mentes son ya ingredientes maquinales; la bioesfera se distingue cada vez menos de la tecnoesfera. Cada aspecto o modo de esta inmensa *ecología libertaria* contribuye a precisar el concepto de democracia, pues en cada momento se pone a prueba el sentido de la libertad que es este: *construir la independencia en medio de la interdependencia*.

Está claro entonces que la democracia, más que un "sistema formal y representativo de gobierno" es un *principio de organización independentista*, puesto que la independencia es la condición de posibilidad de la democracia real y efectiva de un pueblo, de una nación o de una comunidad. Esto quiere decir que la salud política de un pueblo consiste en hallar las maneras de asegurar la no dependencia y, por ende, de luchar en contra de la sumisión y el atolondramiento- modalidades por excelencia de la servidumbre contemporánea. La independencia exige lucidez del mismo modo que la democracia exige el cultivo de una inteligencia y sensibilidad superiores. Si esto es así,

resulta evidente que vivimos en pleno proceso degenerativo de una concepción puramente cuantitativa de la democracia y del ejercicio estrictamente formal y ritualista de la misma. Está claro entonces que la democracia ya no puede darse por contado, ni puede reducirse a la desidia de la mediocridad: votar cada cuatro o cinco años, y desentenderse, puesto que la mayoría es quien manda. Este formalismo democrático —y no meramente "burgués" — denunciado ya hace tres siglos por Alexis de Toqueville, como si el acto de gobernar fuese, simple y llanamente, el designio fatal de una decisión en las urnas es, en realidad, un residuo de los regímenes despóticos: el gobierno actual de Puerto Rico (nada ilustrado, por cierto) es un buen ejemplo de ello, y no creo que la cosa cambie con los futuros nuevos gobernantes que esperan ansiosos su turno.

Si el deseo de independencia concierne a la invención que un pueblo hace de sí mismo; si esa inventiva es una experiencia artística, inseparable de una concepción radical de la democracia; y aquel deseo, sobre el que gravita esa experiencia, se afirma espontáneamente, puesto que es un deseo manifiesto (no ocultó, desinhibido), cabe preguntar: ¿qué sucede cuando se troncha sistemáticamente ese deseo, cuando se parte o quebranta su potencia afirmativa, cuando se ponen diques a su inventiva? Sucede exactamente lo que ha pasado con Puerto Rico a lo largo de, al menos, los últimos cien años (y no solo con Puerto Rico, por cierto): ese deseo se vuelve contra sí y se transforma en autodesprecio. En este sentido, la historia de la gran parte de la clase política de nuestro país ha sido, y sigue siendo, la historia de las más elocuentes figuras del autodesprecio. Un desfile histórico de figureos que ha culminado en el presente con los actuales gobernantes que son, efectivamente, la *caricatura de un autodesprecio centenario.*

El deseo de independencia de los puertorriqueños ha sido cultivado en medio de la negación de sus propias aspiraciones. De ahí que, con la conmemoración de los cien años de la Guerra Hispanoamericana y de la invasión a Puerto Rico, el hecho de seguir siendo una *posesión* —atención a esta palabra— de los Estados Unidos hace también patente una dolorosa sensación de impotencia que repercute en lo más recóndito de nuestra vida cotidiana, aún entre aquellos sectores que celebran, gozosamente, como el fruto de una bendición providencial, el hecho de estar *poseídos*. Reza así un mensaje anexionista de aparición reciente en los periódicos, junto a la imagen de una bandera norteamericana: "Esta también es tu bandera. Símbolo de nuestra ciudadanía americana. Ciudadanía que nos ha dado seguridad, paz y una mejor calidad de vida. ¿Dónde estaríamos sin ella?" He ahí claramente expuesto la psicopatología de la dependencia: el deseo de independencia *transvestido* en objeto poseído. Se entiende entonces que,

por ejemplo, en Puerto Rico celebre el día de la Independencia de los Estados Unidos, como si esta gran Nación tecnólatra, virtual o cibernética, consumida en su mismo anhelo de consumo, fuese la garantía existencial o la prueba ontológica de los puertorriqueños. El *transvestismo anexionista* —con el permiso de los transvestistas sexuales que pueden ser muy dignos— es probablemente la constatación más clara de que el deseo de independencia de los puertorriqueños está *perversamente inscrito* en la negación de sí mismo.

Han sido los artistas los que han reivindicado la insumisión, conjurando mordazmente la autonegación, el autodesprecio y la mediocridad, casi inefable, de la clase política de nuestro país. En otras palabras: si en alguna parte el deseo de independencia ha quedado espontáneamente manifiesto ha sido entre nuestros artistas: pintores, grabadores, escultores, dibujantes, escritores, poetas, cantantes, actores, actrices, canta-autores, compositores. Y, excepcionalmente, en nuestros políticos cuando estos eran artistas y pensadores. Los motivos de la exposición conmemorativa que este ensayo introduce se dan, pues, en el despliegue de una poderosa memoria común, de una extraordinaria inventiva y de una experiencia artística en los que la espontaneidad del deseo de independencia, y no solo de una "identidad nacional", nunca ha faltado. La insumisión artística y la afirmación independentista son algo más primario o elemental que los nacionalismos precisamente por el carácter espontáneo de sus fuerzas. La gran —y peligrosa— limitación histórica de cualquier forma de nacionalismo es su *endocentrismo* (lo equivalente al egocentrismo individual), es decir, la fijación de una "identidad" que confina aquellas fuerzas primarias al interior (*endon*) autocomplaciente de su campo simbólico. De más está insistir en que esto ha sido catastrófico para la humanidad, sobre todo a lo largo de este siglo. Es probable que haya sido el nacional-socialismo alemán la elaboración más sofisticada de un endocentrismo, en virtud del cual se identificó la *espontaneidad* de las fuerzas de una nación con la lógica del exterminio y el devenir de un pueblo con la configuración todopoderosa del Estado. El nacionalismo es, en muchos sentidos, una experiencia en la que la exaltación de la voluntad (*voluntas*: concepto estrictamente teológico-medieval y eurocéntrico) termina por interpretar el deseo de independencia en base al repudio y desprecio de lo Otro, lo Ajeno, de lo Extraño que son el resto de los pueblos. Todo nacionalismo tiende a ser —sin poder evitarlo— *xenófobo*.

Claro está, la violencia de los nacionalismos puede mitigarse argumentando que, en el caso de los pueblos sometidos, como es el nuestro y el de muchos otros todavía hoy, el deseo de independencia no tiene otra alternativa, para hacer frente a la opresión y explotación

colonialista o el afán expansionista de otros pueblos, que el nacionalismo. Pero aquí cabe preguntarse si no es hora ya de prescindir de ese esquema de resistencia, y reafirmar el deseo de independencia de los pueblos, históricamente más primario que los nacionalismos y la forma Estado, para vislumbrar algo más fecundo: el devenir de un pueblo en el que la insumisión de la experiencia artística sea inseparable de su vocación independentista.

Espontaneidad, he ahí una palabra importante que conviene entender cuidadosamente: "*Spontanément,* c'est-á-dire, comme le mot l'índique, à la fois comme l'origine de ce qui coule de source sponta sua, et avec l'automatricité du machinal" (*Espontáneamente,* es decir, como la palabra indica, aquello que es, a la vez, el origen de lo que brota de una fuente, *sponta sua*, y el automatismo de lo maquínico). Estas palabras de Jacques Derrida resumen con precisión el sentido de lo espontáneo que quisiera transmitir. Cuando se habla de la espontaneidad del deseo se está pensando en la fluidez de un movimiento que no cesa, que se nutre de su mismo brote o aparición, que se revuelve o revierte constantemente hacia su origen o impulso inmanente. Pero, al mismo tiempo, se está pensando también en el movimiento inorgánico del autómata, en la mecánica de un artificio. Es así como el deseo es tan natural como artísticamente confeccionado. Para ejemplificar esto, tengamos en cuenta aquí la imagen plástica más completa, elaborada y profunda de la espontaneidad del deseo que conocemos: la obra póstuma de Marcel Duchamp, *Etant donnés*. Esta obra —la primera gran "instalación" de este siglo— deja ver, con sabia lucidez, que no hay una vocación de independencia más fervorosa que una obra de arte. Vocación de independencia que, como ya se ha visto, comprende un no menos explícito reconocimiento de la interdependencia de todo lo existente. Una independencia que responde a la espontaneidad del deseo y que, como tal, se la ejecuta y se la concibe emergiendo de su propio devenir. La "obra", en este caso la de Duchamp, solo aparece —en el sentido más evidente de una aparición— cuando el observador decide asomarse y colocar sus ojos en los dos hoyitos de una vieja puerta de madera, con la precisión de su movimiento ocular, viendo lo que estando de todos modos ahí, solo se muestra al momento del reconocimiento: la consagración del cuerpo de una mujer desnuda, rodeado de un frondoso paisaje y de una cascada que repite, *espontáneamente*, el sonido del agua. No hay, pues, obra de arte sin espectador; ni espectador sin obra de arte. Del mismo modo, *no hay experiencia artística sin un pueblo insumiso y no hay nada más artístico que la insumisión de un pueblo.*

CUATRO MOMENTOS DE LAS ARTES PLÁSTICAS EN PUERTO RICO

La insumisión de la experiencia artística en Puerto Rico a lo largo de este siglo tiene, al menos, cuatro momentos que no deben, sin más, identificarse con etapas o tendencias generacionales. Artistas de distintas generaciones coinciden con un mismo momento y los mismos artistas pueden compartir momentos diversos. Lo que importa es entender que con cada uno de estos momentos se plasma y manifiesta una *lógica de las sensaciones* que, como dijéramos al principio, no debe reducirse al concepto de obra de arte. La lógica de las sensaciones es una experiencia de la temporalidad; el concepto de obra de arte es un concepto histórico; y el tiempo es irreductible a la historia. Aquella agraciada expresión la introdujo Pierre Frankastel en su hermoso libro *Pintura y sociedad* (1950), y es posteriormente utilizada como título en el libro del filósofo Gilles Deleuze sobre el pintor Francis Bacon (*Logique des sensations*, 1982). La misma evoca también el precepto de "sensacionismo" del poeta Fernando Pessoa, muy en particular de su heterónimo Álvaro de Campos. Al utilizarla por mi parte me siento, pues, en muy buena compañía. La expresión parece contradictoria: ¿cómo puede haber lógica o razón allí donde prevalece la irracionalidad? Sin embargo, precisamente, de lo que se trata es de romper con ese nefasto prejuicio cultural de Occidente que opone el sentir al pensar, la emoción a la razón, la intuición al intelecto, el análisis a la inmediatez de la experiencia. Aunque este no es el espacio apropiado para entrar con rigor en este asunto tan medular, hay que decir, por lo menos, que el sentir, lejos de oponerse o presentarse como un obstáculo al pensar, es parte inherente de su despliegue. De hecho, no hay pensamiento sin e-moción, es decir, sin el movimiento de las cualidades afectivas. Es la insólita capacidad de abstracción del entendimiento humano lo que ha conducido al extremo, por ejemplo, de interpretar la cosa pensante como algo substancialmente separado del cuerpo; o de desarraigar el sentido concreto, terrestre, mundano, cotidiano, o inmanente de las ideas, elevando estas al delirio de un universo suprasensible. Es el *poderoso sentido de la irrealidad*, como sostiene tan acertadamente el filósofo español Enrique Pajón, lo que finalmente ha hecho posible la percepción metafísica de la propia realidad humana. Pero resulta que lo "irreal" no está más allá, sino más acá de la experiencia y, muy particularmente, de la experiencia artística. En tal contexto, hay que decir que la lógica de las sensaciones que atraviesa la insumisión de la experiencia artística puertorriqueña es algo tan reflexivo como intuitivo, tan pensado como sentido. En una palabra: se trata una experiencia espontánea que recoge, políticamente, las fuerzas todo un pueblo en lucha contra su propia auto-negación y el quebranto de su deseo de independencia.

PRIMER MOMENTO: LA POÉTICA DEL PAISAJE

Si la espontaneidad (*sponta sua*) es, de por sí, un fenómeno artístico entonces los cuatro momentos que pueden distinguirse en las artes plásticas puertorriqueñas a lo largo de 100 años bajo el dominio norteamericano son, también, formas de lucha y de resistencia. "Como todo lo puertorriqueño se lo está llevando el viento, en mi deseo de perpetuarlo, yo lo pinto". Estas palabras de Ramón Frade, autor del célebre y bello lienzo *El pan nuestro* (1910),[1] responden a algo más, a mucho más, que a un lamento borincano. Esas palabras y esa obra apuntan al primer momento de las artes en nuestro país que, por comodidad, podríamos llamarle la *poética del paisaje*. Pero atención a esta designación. No se quiere con ella aludir al tema del paisaje, a la pintura costumbrista. El paisaje, tal y como lo entendemos, es el paso, el pasaje, la travesía de cuanto se ve, se oye, se gusta, se toca, se huele, se piensa y se siente. Cierto es que, en la plástica puertorriqueña de la primera parte de este siglo, el movimiento paisajístico es el del campo, de la tierra o de la ruralía. Pero más que un tema, un motivo o una fuente de inspiración, se trata de una ordenación de las sensaciones que puede ser tan figurativa como abstracta y que, décadas después, la podemos ver *traspuesta*, de un modo directo, en la apropiación que hace Carlos Irrizary de la obra de Frade. Pero también en los retratos de Domingo García, en las magistrales acuarelas de Antonio Maldonado y en la profundidad cromática de Julio Suárez. *Traspuesta*, esto es: retomada, reinventada, sutilmente transmitida.

Lo más enigmático de la memoria común de un pueblo es esa transmisión sinéstica, es decir, que se da a través de todos los sentidos y de esa búsqueda del sentido que es la mente o la exploración que el pensamiento hace de sí mismo. Los vientos que son lo que todo se lo llevan, son también los que todo lo devuelven. No otra cosa es la tradición: el pasaje de una fuga, el conjuro de la fugacidad. De hecho si hay algo que se asemeja a los vientos son las sensaciones: la misma protofísica nutre a las nubes, a la atmósfera, a los pensamientos y a las fluctuaciones anímicas. Lo que Frade pretende hacer con su pintura, perpetuar lo puertorriqueño, obedece, no tanto a un idealismo nacionalista, como a una *demostración de fuerza*. En esta fuerza se inscribe el paisaje, el paso hacia la formación de los colores. La poética del paisaje no es, pues, tanto la representación de una forma plástica como la plasmación de una confabulación energética. La lógica de las sensaciones confabula, conspira, atenta contra los propios impulsos

1 Todas las observaciones hechas de los y las artistas en este apartado están referidas a la extraordinaria exhibición *Convergencias desde una visión de lo puertorriqueño*, organizada por el Instituto de Cultura Puertorriqueña (junio-octubre, 1998).

que se le oponen. Y se vuelve decisiva, pues concierne al *momento justo* en el que "El modo de concebir una obra es ya el modo de ejecutarla" (*O modo de concebir uma obra de arte é já o modo de executá-la*. F. Pessoa). La lógica de las sensaciones es, pues, una lógica oportuna, y no simplemente oportunista, que transforma el deseo de hacer una obra en la hechura de su labor y esfuerzo.

Insistamos en ello: la *poética del paisaje*, como primer momento de las artes en Puerto Rico, nos refiere también a una demostración de fuerzas. El paisaje puede ser Cayey o puede ser París; pueden ser los retratos y bodegones de Oller, las minuciosas composiciones de Juan Rosado o las casas vívidas (y vividas) de Manuel Jordán. Y es que el asunto no es el "tema del paisaje"; el asunto es el movimiento entrañable del devenir de un pueblo que, en cuanto tránsito, jamás es idéntico a sí mismo y que, a través de su arte, no cesa de inventarse a sí mismo. Un pueblo se hace arte y se singulariza con cada uno de sus artistas; un pueblo se piensa con cada uno de sus pensadores y poetas. El deseo de Ramón Frade de perpetuar lo puertorriqueño es, en realidad, el deseo de independencia de un pueblo puesto de manifiesto en la independencia o autonomía de una obra de arte. Sin embargo, ni las cualidades intrínsecas de una obra de arte, ni su virtuosismo técnico-poético, ni la insumisión de su experiencia artística, se limitan a la estricta configuración cultural de un pueblo o una nación. En otras palabras, como un pueblo se hace o deviene arte con cada una de las obras sus artistas, una obra de arte, cuando es fiel a sus cualidades intrínsecas, desborda por completo las demarcaciones de sus procedencias nacionales. A esto se le ha llamado el "valor universal" de una obra. Se trata, sin embargo, de algo mucho más sutil e interesante. Pues lo que entra en juego con la independencia o autonomía de una obra es, justamente, el carácter inagotable de su particular demostración de fuerzas. Quede claro que en las "bellas artes", esta demostración, a diferencia del arte de la guerra o de la política, apuntan al silencio en el que se recogen las imágenes del pensamiento y el pensamiento de las imágenes. Un recogimiento que evoca, sin duda, el ascetismo de una práctica espiritual, de un ejercicio de auto-transformación de la inteligencia. Por otra parte, se dice que las fuerzas son inagotables porque ellas no se consumen con la forma y el contenido de su manufactura. Su elaboración nunca acaba, *pues ella se prolonga indefinidamente en lo que esta ahí porque también está por venir.* Lo que Frade quiso perpetuar fue tanto el devenir de un pueblo como el porvenir de la pintura, sea o no puertorriqueña.

En la pintura puertorriqueña de la primera parte de este siglo, hay dos obras maestras que pueden tomarse como transición hacia un segundo momento de la plástica. Ambas son el producto de dos

mujeres artistas: una es de Luisina Ordóñez, un lienzo sobre madera titulado *Paisaje* (1938) y otra, de Luisa Géigel, un lienzo sobre tela titulado *Desnudo* (1939). Los títulos no pueden ser más pertinentes para nuestros propósitos. El *Paisaje* es una efervescente desnudez de atrevidos colores: las ricas tonalidades del verde, las carnalidades, los rojos, rosas y el rosáceo de los caminos de tierra, las navegaciones celestes, la danza de los montes… En definitiva, esta pintura es una insólita fiesta, humilde y silenciosa, por la que pasan los grandes maestros de la pintura moderna, Van Gogh, Gauguin, Kirchner, pero convocados por la gracia de una artista que ha plasmado en la poética de un paisaje lo mejor de sí. Con ella los campos de Puerto Rico ya son otra cosa, aunque todavía no sean lo que llegarán a ser. A su vez, el *Desnudo* es el paisaje desinhibido de un bello cuerpo femenino, pero hecho hermoso con la mirada de una mujer, con la admiración del propio sexo, y no con la mirada obstinada del macho posesivo. La desnudez femenina, caribeña y antillana, tan voluptuosa como llena de pudor, es aquí el primer plano de una proximidad que se desvanece en las inmediaciones del hecho donde reposa la sabia sensualidad del cuerpo de una mujer. *La nudité de la femme est plus sage que l'enseingement du phisophe* ("La desnudez de la mujer es más sabia que la enseñanza del filósofo."), ¡había dicho Marx Ernst, y Luisa Géigel lo demuestra, sin decirlo.

SEGUNDO MOMENTO: LA POÉTICA DE LA INSURRECCIÓN

El segundo momento de nuestras artes plásticas envuelve la época en la que nuestra Isla, sometida a la violencia de un proceso de industrialización y desarraigo de la ruralía, se convertirá con ello en un laboratorio de las más sofisticadas formas de dominación *made in USA*, y sancionadas por el deleite pusilánime de nuestros dirigentes y gobernantes. Se habrá así de desembocar en el deslumbramiento con la modernidad, tan persistente hoy en día en el planeta entero. En este sentido, puede decirse que nuestro país está de vuelta a lo que ya es un nuevo imperativo categórico que, bajo el eufemismo de la globalización (término de procedencia angloamericana), ordena y legitima las prescripciones de la actual civilización económica. El capitalismo no ofrece alternativas; tan solo innumerables opciones que gravitan todas en torno al delirio mercantil y la satisfacción caprichosa y engreída de los deseos. Para todos los efectos, Puerto Rico se ha convertido en un apéndice libidinal de ese centro neurálgico del capital que es el gran juego del mercado. La pequeña Isla ha terminado siendo una gran planicie urbana, pero sin ciudad: prevalece el paisaje chato y homogéneo de un urbanismo desenfrenado como si los límites insulares estuviesen en el territorio continental norteamericano. Dios ha muer-

to en Puerto Rico y ha resucitado en *Plaza* Las Américas y en el frenesí consumista de los *Mall*, palabras cuyo significado (lugares de reunión y de paseo) constata, irónica y casi cínicamente, la destrucción de los espacios públicos tradicionales a través de su privatización mercantil. Gran parte de la violencia criminal de nuestro país es el producto de ese arrollador *desplazamiento* urbano, pues ¿qué otra cosa somos sino las criaturas del tiempo y del espacio que nos cobija?

Es frente a este proceso que se hace patente la insumisión de la experiencia artística en un momento en el que, simultáneamente, se consolida su demostración de fuerza. En efecto, esa misma destrucción que todavía persiste, creó las condiciones de resistencia que dieron profundidad a la tradición plástica, y artística en general, de nuestro país. Se trata, en un sentido, de un arte abiertamente político, por así decirlo, o comprometido con la lucha independentista; y, en otro, de unas obras que cuenta con un reconocimiento internacional. A tono con esto, podemos denominar este segundo momento como la *poética de la insurrección*. Se trata, con todo, de algo más. Antonio Maldonado, Rafael Tufiño, Lorenzo Homar, Isabel Bernard, José Meléndez Contreras, Manuel Hernández Acevedo, Myrna Baez, José Alicea, Domingo García, José Rosa, Rafael Rivera Rosa, Alfonso Arana, Francisco Rodón, por solo mencionar algunos de los nombres más destacados de este primer momento, cuyo criterio —insisto en ello— no es generacional, llevó a la plástica (pintura, grabado y cartel, principalmente) la labor insumisa de una narrativa que pasa a ser la fibra óptica de la experiencia artística puertorriqueña. Conviene aclarar, por lo tanto, que del mismo modo que la anterior poética del paisaje no nos refería al "paisajismo costumbrista", esta poética tampoco nos refiere, exclusivamente, al grado de "militancia política" de los artistas aludidos. Más allá de las convicciones políticas, está el esfuerzo por romper con el aislamiento insular y colonialista. No siendo ni una "forma" ni un "contenido" (otra falsa dicotomía), la insurrección está inscrita en la propia aparición de la obra plástica, en su brote o salida a la luz. Por eso se habla de poética, es decir, de la formación o elaboración de lo que se muestra. La sabiduría de la antigua lengua griega supo así vincular lo que aparece (*phainómenon*) con el proceso que crea, produce o engendra uno u otro aparecer (*poíesis*). En ambos casos, se trata de una exhortación a la mirada, a la visión, a la clarividencia.

En efecto, a través de las obras se puede ver la lucha por hacer que prevalezca la memoria común de un pueblo, el drama de sus acciones, pensamientos y palabras. Resulta, sin embargo, extraordinario percatarse de que esa fuerza tan consiente de su carácter o temple político, no hace ninguna concesión al panfleto visual, a la fanfarria populista, al realismo ingenuo de una política proselitista. Se cuenta

con el diseño, la forma, el color y la composición con todo el rigor técnico, el sentido de humor, la mordaz ironía y la poesía indómita de las grandes artes. De esta manera, la lógica de las sensaciones se convierte ahora en una política de las sensaciones que, en cuanto tal, educa, orienta y guía la imaginación popular a la vez que se deja permear por ella. Y ello sin proponérselo, pues la mayoría de los artistas de ese momento, y cuya producción se inicia en las décadas de los cincuenta y sesenta, o bien pertenecen ellos mismos a las clases populares o bien nunca pierden el contacto con la experiencia cotidiana de nuestro pueblo.

Queremos ilustrar brevemente lo dicho con la obra de José Rosa y, la menos conocida, de Isabel Bernard. La perspicaz singularidad de la obra de Rosa estriba, entre otras cosas, en que ella posee los contornos ancestrales de la escritura que es, precisamente, la oralidad. Al aparecer la tradición oral (refranes, dichos populares, proverbios, juego de palabras, motivos religiosos) como texto en el panorama de unas imágenes plásticas elaboradas con la minuciosa insistencia del grabado, se vislumbra o, mejor, se palpa con la mirada la textura de un mundo de pensamientos repletos de ingenio y gracia popular, pero inscritos como sentencias oraculares. El hieratismo de las figuras y el humor diseñan así un espacio, a la vez solemne e irreverente por el que transitan los motivos persistentes del artista: el auto-retrato, el erotismo, la burla o mofa de la falsa honorabilidad y la sensibilidad política. José Rosa convierte grabado en una fiesta de colores, líneas y superficies que invitan no ya a la risa, sino a la carcajada. Pero la severidad de este humor no es menos evidente. Todo el dolor, la miseria, la *poca cosa con la que se ha administrado la cosa pública* en nuestro país a lo largo de 100 años de dependencia queda expuesta sin inhibiciones, y con la contundencia de quien ha sabido evocar artísticamente la insumisión de nuestro pueblo. Esto, claro está, no es exclusivo de Rosa. Pero lo que distingue a su obra es el detalle de una calidad ejemplar que recorre, como el bailarín audaz, los rincones más insospechados del salón de baile.

Por su parte, una reciente retrospectiva de la obra de Isabel Bernard, en el Museo de la Casa Roig de Humacao, nos permitió apreciar cuán estrecho es el vínculo de la poética del paisaje y la poética de la insurrección. El paisaje en la obra de Bernard, lejos de ser meramente descriptivo y nostálgico, es la transformación cromática de una sensualidad de la luz, de los caminos, de los pueblos, del surco, del rostro. La añoranza se disipa ante la firmeza e imperturbabilidad de una alegría que, como la de la hierba (mala y buena), vuelve y crece por más que la arranquen. El paisaje de Isabel Bernard reconoce así la intimidad pictórica de sus antecesoras Luisina Ordóñez y Luisa Géigel.

TERCER MOMENTO: LA POÉTICA DE LA FUGA

Un tercer momento en las artes plásticas puertorriqueñas se nos aparece cuando pensamos en los artistas que han hecho su obra en los Estados Unidos, muy particularmente en la ciudad de Nueva York. Entre muchos nombres que podría mencionar, menciono aquellos con cuyo trabajo estoy más familiarizado[2] José Morales, Juan Sánchez, Fernando Salicrup, Diógenes Ballester y Pepón Osorio. De distinta manera, la obra que aparece bajo estos nombres apunta al pensamiento de un siglo de emigración puertorriqueña a la metrópolis, al corazón del primer imperio tecnodemocrático del capitalismo. Aquí, naturalmente, las sensaciones que nutren el pensamiento son las cicatrices de la gran ciudad, y no ya solo del urbanismo. Las pinturas de José Morales, los grabados de Juan Sánchez, las imágenes digitales, pinturas y grabados de Diógenes Ballester y las instalaciones de Pepón Osorio, por ejemplo, logran incorporar la experiencia de muchas vidas boricuas a lo que podríamos llamar la *poética de la fuga*. Una fuga que no debe limitarse a la huida, al escape de los anhelos migratorios. Se trata, además, de una fuga en el sentido de la rapidez de un movimiento musical. Si, en efecto, la velocidad es el ritmo de la gran ciudad, la obra de estos artistas reposa y se mueve, se mueve y reposa rítmicamente, tratando, ensayando, tanteando con la violencia de un ritmo veloz. Al mismo tiempo aparecen en ellas las configuraciones boricuas: el gallinero, la casa de campo o del arrabal, la música del barrio, el chillido de los colores, la trifulca callejera, el fogueo de la calle, la angustia cotidiana de la sobrevivencia, la sangre y el pinchazo, los santos y las virgencitas, el escapulario... Es una fuga que nada excluye, que incluye todo lo que sucede a su paso: puede muy bien ser la fuga de un huracán en el Norte. Este tercer momento que es la poética de la fuga palpita muy cerca de los otros dos en medio de la diáspora y de la distancia. Y es que la insumisión se expresa ahora desde las entrañas, no ya solo del monstruo, sino también de esa otra mitad nuestra que vive en el Estado sin nación, en la sociedad desnacionalizada, en ese inmenso territorio apátrida, repleto de tantas patrias nunca olvidadas.

---

2 Lo dicho vale también para todos los y las artistas mencionados en este ensayo. No es un criterio de inclusión o de exclusión lo que me lleva a mencionar los nombres de autores, ni menos todavía la pretensión de hacer una "crítica de arte". La "familiaridad" —no se me ocurre mejor palabra— con las obras no indica otra cosa que haber reparado en las mismas (o, simplemente, *dar con* ellas) a través de las más diversas circunstancias. En todo caso, no es un asunto de capricho de la voluntad sino de la oportuna determinación del pensar. *Non voluntas sed occasio*.

CUARTO MOMENTO: LA POÉTICA DE LA EXPERIMENTACIÓN

La experiencia artística puertorriqueña, manifestada en la plástica, conoce a partir de los años setenta y ochenta, un auténtica eclosión o florecimiento en todas direcciones. El cuarto momento, sin duda el más complejo por ser el más próximo o contemporáneo, puede concebirse como un sinnúmero de intentos, exploraciones y tentativas que se esfuerzan por hacer nuestras las más importantes tendencias del arte contemporáneo. Hablaremos, pues, de la *poética de la experimentación*. Sin embargo, hay que decir también que, paralelo a este momento se va definiendo y asentando en Puerto Rico un espacio mercantil que, eventualmente, como ha pasado en el resto del mundo, va a sentar las pautas y los criterios valorativos de las obras. Que el mercado del arte es algo tan viejo como el concepto de obra de arte es algo sabido. Pero el capitalismo de la segunda mitad de este siglo ha sofisticado con mucho sus estrategias de dominación tanto que su propio pre-dominio, directamente vinculado a la sensualidad y al deseo, en lugar de apreciarse como tal, se transforma "mágicamente" en fórmulas de felicidad. A su vez, está claro que por más crítico que seamos de sus estrategias no podemos dejar de auspiciarlo en los ámbitos más concretos de la vida cotidiana. En tal contexto, el sistema *informal* de propaganda del capitalismo, es decir, la institución publicitaria, es hoy en día el modelo o paradigma del pensamiento, del lenguaje y de la acción de los individuos y las colectividades. Es más, la familia, el Estado, las escuelas o las iglesias, el conjunto de las instituciones formales o tradicionales, se modulan de acuerdo o a tono con la información y la comunicación de esa institución.

Quede claro que no aludimos, simplemente, a las manipulaciones de las agencias de publicidad, a la malevolencia de los publicistas o a los *spots* publicitarios de la radio o de la televisión. No se trata de verdades, de medias verdades o de mentiras. Se trata de algo mucho más acaparador, eficaz y eficiente. Se trata de *hacer creer* con todo un fervor neo-religioso, que la única manera de valorar es de acuerdo con el criterio económico-libidinal del *efecto publicitario:* una cosa, cualquiera sea, solo vale en la medida en que pueda calcularse y cuantificarse como *crédito* ganancial.

De esta manera, la *credibilidad* de las imágenes depende de la confección de sus expectativas, es decir, del gozo anticipado de su posesión. *Creer o no creer*, de eso se trata. De ahí que toda una nueva tecnología se haya elaborado para sustentar la ingeniería social del capitalismo: el *marketing* o el mercadeo. Para que algo exista o tenga valor ontológico tiene que contar primero con la existencia virtual de un valor económico, tiene que *acreditarse*. La obra de un artista solo existe si aparece *íconografiada* en el mercado cultural como capaz

de reproducir o aumentar las expectativas del valor. Es así como el cuarto momento de las artes en nuestro país, la poética de la experimentación, coincide con una efectiva reorganización mundial del capitalismo que todavía está en curso. De esa manera, con frecuencia, el impulso experimentador obedece, muy sumisamente a las exigencias del mercadeo, al pronóstico del efecto publicitario. Con frecuencia vale más la imagen que un(a) artista haga de sí mismo(a) que la concepción y ejecución de la obra misma. Hay que saber venderse, se nos dice.

La institución publicitaria, cuyo discurso y confección audio-visual rigen a todo el orden social contemporáneo (los partidos políticos, las iglesias, las artes, el deporte, la educación, las profesiones) y no solo al económico, se nutre, de hecho, de la *trivialización*. El quehacer de no pocos artistas, sobre todo de los más célebres, termina por ceder al *look* y al *mimetismo* de lo que esa institución impone a través de la competencia megalómana del mercado del arte. Su artificialidad política (su t*échne politiké* que puede ser, sin duda, muy diestra y poderosa) consiste en confeccionar la banalidad con la apropiación oportuna y perspicaz de un animal de rapiña. Lo que importa es perpetuar la ilusión del control, particularmente del control a distancia: la *telemanía* (*beppers*, celulares, pagos electrónicos, comandos digitales) o la pasión electrónica de los territorios vivos y ávidos de publicidad. Para saber "venderse" hay primero que "darse a conocer", hay que pasar la prueba ontológica de la mediación publicitaria. Con tal disposición de expectativas, está claro que sobra tiempo para desvivirse, pero no para vivir. Es el progreso de la imbecilidad: mucha información, pero ningún entendimiento; mucha sagacidad, pero nada de sabiduría; mucho artificio pero ninguna experiencia artística. Mucho ruido y pocas nueces.

Es así como la insumisión de la poética de la experimentación se sitúa en medio, y no al margen, de los poderes que pretenden someter sus fuerzas. No es de extrañar que esta tensión esté presente en la obra de los artistas y llegue a ser, de hecho, muy fecunda. Las más diversas tendencias artísticas se dan cita en nuestro país a lo largo de estas últimas décadas, y no es mi intención criticar ni describir ni, menos aún, agotar en una lista de nombres o a todos y a todas sus protagonistas. Cabe, sin embargo, resaltar algunos aspectos que sirvan de ejemplo o ilustración de los conceptos que podrían, en todo caso, considerarse a la hora de pensar la aportación de este ensayo.

Primero, un *pensamiento del color*, y ya no solo un gusto por el cromatismo. Hay, por ejemplo, de una parte, en las obras de Luis Hernández Cruz, Julio Suárez, Wilfredo Chiesa, Carmelo Fontanez, Noemí Ruiz y Marcos Irrizarry, una labor sumamente refinada con

las tonalidades y los espacios de luz que hacen o crean el color de una pintura. Y, de otra, una reinvención figurativa que como en Jorge Zeno, Rafael Trelles, y Daphne Elvira, exploran los universos simbólicos. Símbolos que no están ahí tanto como para ser interpretados sino para servir de desafío a la mirada: una pintura enérgica que se burla de las aprehensiones o(ra)culares.

Segundo, un *pensamiento de la intensidad*, y ya no solo de la introspección, que logra convertir la plástica en una genuina meditación sobre su propio acaecer y, más aún, sobre los laberintos de las líneas, de las superficies, de las sombras, de los escombros y de las pasiones (ella misma transformada en línea, superficie, sombra). Pienso muy particularmente en las obras excepcionales de Luis Alonso y Arnaldo Roche. Pero también en el dominio técnico que traslucen las obras de Nelson Sambolín, Denis Mario Rivera, Ismael Dieppa, Joaquín Reyes, Jorge Sierra, Mercedes Quiñones, Carlos Collazo, Néstor Otero, Luis Maysonet, Carlos Rivera Roberto Matos, Arón Salabarría, Arleen Casanova, para citar solo algunos nombres, que apuntarían en esa dirección.

Tercero, un *pensamiento de lo femenino*, y ya no solo feminista que saca a relucir, por todos los medios, los matices de la sensualidad de la mujer, de su explotación en una cultura patriarcal, de su alegría y de su picardía. De hecho, llama mucho la atención el protagonismo en las artes plásticas que, desde los setenta, ha tenido la mujer en nuestro país. Poli Marichal, María Dolores Rodríguez, Mari Mater O'Neill, Nora Rodríguez, Anaida Hernández, Rosa Irigoyen, Edra Soto, Frances Picó, Margarita Fernández, María Antonia Ordóñez, Aixa Requena, Roxana Riera Gata, por ejemplo, convierten la lógica de las sensaciones en un *estudio* de la mujer (de sus cuerpos, de sus anhelos) y de la psique femenina. Estudio quiere decir aquí elaboración plástica que envuelve tanto los aciertos de las intuiciones como la investigación y el juego con los materiales. Quizá sea precisamente este elemento lúdico, tan propio de nuestro carácter isleño y antillano, el más sobresaliente en esta poética de lo femenino. La rica proliferación de gestos, razas, sueños, quebrantos y agonías del Caribe sirve de laboratorio a unos de los aspectos más fecundos de nuestra plástica.

Cabe también destacar, dentro de la poética de la experimentación, un *pensamiento de la transgresión*, en virtud del cual la demarcación de los medios desaparece: la fotografía se hace pintura, la pintura se hace signo, los motivos se tornan materiales de ingenio y construcción, las imágenes se transportan, literalmente, el acopio y conquista de los espacios, y el cuerpo propio o ajeno se vuelve motivo u ocasión de una experiencia artística. Las obras de Antonio Martorell, Charles Juhaz, Arnaldo Morales, Ana Rosa Rivera, Teo Freytes,

Freddy Mercado, Víctor Vázquez y, más recientemente, la de Paloma Todd, apuntarían en esta dirección. Sin embargo, sin duda, es la obra de Martorell la que vendría a recordarnos cuán artificiales, aunque de ningún modo arbitrarias, son las distinciones de estos cuatro momentos y de las mencionadas líneas de pensamiento. Sus trabajos atraviesan, de hecho, todos los momentos y ejemplifican, con una fuerza insólita, la poética de nuestra experiencia artística, la insumisión de nuestro pueblo en medio de la dependencia y el quebranto colonial.

Finalmente, pero no por ello menos importante, hay que mencionar la fecundidad de un *pensamiento dactílico* que incluye tanto a la escultura como a la artesanía, y en el que la manipulación de los materiales y la manufactura vendrían a hacer de la lógica de las sensaciones una lógica del volumen, un experimento con el vacío y la oquedad. Rolando López Dirube, Susana Espinosa, Silvia Blanco, Adriana Mañgual, Jaime Suárez, Dhara Rivera, Melquíades Rosario, Pablo Rubio, Gadiel Rivera, Ramón Berríos y Adrián Badía son tan solo una parte de un buen números de artistas que en nuestro país han realmente entendido que la precisión de las formas depende en gran parte de la inteligencia del tacto.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Entendemos que el discernimiento de los cuatro momentos de las artes plásticas en Puerto Rico sería suficiente para, al menos, hacer pensar en el carácter insumiso de nuestra experiencia artística. Todos esos momentos coexisten en un eje sincrónico: los mismos artistas podrían estar en varios o diversos momentos. Pero esto se debe a que la experiencia artística responde, no solo a su historicidad sino también a la experiencia indefinida o inconmensurable del tiempo, a la intemporalidad. Si a tales consideraciones se le añaden los logros de nuestra literatura, de nuestra música, de nuestros atletas, y de nuestros pensadores, está claro que el deseo de independencia de nuestro pueblo no ha sucumbido a la política pequeña de los que insisten en ser los genuinos representantes del país en nombre de un concepto todavía más pequeño y restringido de democracia. Pero resulta que los artistas, a diferencia de los políticos, no son los representantes de un pueblo. Un artista (o un pensador) hace a un pueblo, no porque lo represente, lo dirija o encarne, sino porque *está ahí*, entre su gente, con sus palabras, con sus acciones, con sus pensamientos, y no ya con el fomento de su "imagen pública". Desde el Renacimiento se le llama "obra de arte" a lo que durante siglos fue una experiencia visceral, indistinguible de los ritos y de la religiosidad del animal humano. Si se habla todavía hoy de "obras de arte" es porque la civilización europea es una civilización mundial. Ya no hay afueras ni adentros;

pero tampoco, y por lo mismo, centros ni periferias. Si el arte latinoamericano y, particularmente el caribeño, estarían de moda en Europa o en Norteamérica, es por la lógica del capital que impone, mediante propaganda, la medida del valor y el cálculo de las ganancias. Pero ni Europa ni los Estados Unidos pueden considerarse el centro un mundo cuya propia civilización económica y tecnológica ha convertido en un despliegue de excentricidades. La moda no es otra cosa que el (aco) modo de la (pos)modernidad.

La miseria espiritual de la actual civilización, la idiotez mundial, se diluye con las posibilidades de una inteligencia superior que les corresponde a los individuos cultivar y a la experiencia artística de los pueblos reivindicar. Desde esta perspectiva, las palabras "pesimismo" y "optimismo" se quedan cortas a la hora de matizar nuestra actitud. Hay que aprender a despertar por sí mismo, hay que despojarnos de esa matriz de la impotencia que es la dependencia, y a ver las cosas como son, sin que eso signifique someterse a la fatalidad de las cosas que, después de todo, nada son en sí mismas. Todo depende de nosotros. Estamos, no ya "condenados a ser libres", como dijera el viejo Sartre, sino, querámoslo o no, comprometidos con nuestra independencia, individual y colectiva.

Se explica así la importancia de entender el sentido profundo de la libertad que es, justamente, el de la interdependencia, la dependencia de sí mismo y la responsabilidad. La insumisión de la experiencia artística, puertorriqueña o no, nos recuerda algo muy sencillo: los artistas, siendo fieles a su propio empeño y oficio, son también los educadores de una sensibilidad que no pertenece a nada ni a nadie, ni siquiera a ellos o ellas mismas. Se trata de la sensibilidad que permite percatamos de la incesante prolijidad de lo real, de la proliferación de los mundos, de nuestra fuerza o potencia para entender lo que sentimos y pensar lo que entendemos. *El arte,* escribió Nietzsche con su provocación habitual, *vale más que la verdad*. Por lo mismo, ¿se quiere algo más artístico que un arte verdadero? Pues en nuestro joven país llevamos más de cien años construyéndolo, contra viento y marea. Sin duda es algo más digno de conmemorar que una invasión que no solo no ha terminado, sino que ahora se extiende por el planeta entero.

UNA MODERNIDAD COLONIAL ENTRE VITRINAS E INCLEMENCIAS

.pr

DE CÓMO Y CUÁNDO BREGAR*

Arcadio Díaz Quiñones

Toda palabra requiere un alejamiento de la realidad
a la que se refiere; toda palabra es, también, una
liberación de quien la dice.
María Zambrano, Filosofía y poesía.

UNO

¿Cuándo y cómo empezaron a *bregar* los puertorriqueños? El verbo *bregar* flota, sabio y divertido, en los múltiples escenarios de la vida puertorriqueña, desde Cidra y Cabo Rojo en la isla hasta el otro extremo de las comunidades curtidas en la diáspora en Hartford y Newark. Las mujeres y los hombres emplean sin cesar ese verbo, con libertad e inteligencia. Los puertorriqueños están siempre *en la brega,* vulnerables y alertas. O, decepcionados, desacreditan a quienes *no bregan* o *no saben bregar.* Su maestría puede llegar a merecer grandes elogios, como el expresado por un interlocutor en Manhattan: "Ellos *bregaron a nivel*".

Esa doble metáfora no podría ser descifrada por muchos hispano-hablantes, en España o en el Perú, digamos, y no figura en ninguno de los diccionarios que he consultado. *Bregar* es, podría decirse, otro orden de saber, un difuso método sin alarde para navegar la vida cotidiana, donde todo es extremadamente precario, cambiante o violento,

---

* Díaz Quiñones, Arcadio 2000 "De cómo y cuándo bregar" en *El arte de bregar: ensayos* (San Juan: Ediciones Callejón). Originalmente publicado como serie de artículos en *Palique* (Puerto Rico), enero-febrero 1999.

como lo ha sido durante el siglo XX para las emigraciones puertorriqueñas y lo es hoy en todo el territorio de la isla.

Al saludo ritual y cortés "¿Cómo estás?", muchos puertorriqueños contestan lacónica o juguetonamente con una frase aprendida que parece un pie forzado: "Aquí, *en la brega*". No es una forma de ser. Es una forma de estar y no estar, un tipo no preciso de lucha, una negociación entre la ausencia y la presencia. Hay situaciones que se consideran poco propicias o imposibles, y entonces cambia el tono y se escucha la frase: *Yo con eso no brego*.

¿De dónde viene esa familiaridad tan grande con la *brega*? Hace probablemente unos veinte o treinta años que el verbo está incrustado en la oralidad, en los valores y las reglas específicas de la memoria cultural. Se condensa en frases breves y sin rodeos, como cuando el hablante responde a la pregunta sobre el comportamiento de alguien con la expresión: "Si tú *bregas bien*, ella *brega bien*". Esa oración intransitiva, con su figura circular y ritmo propio, genera sabrosos dichos que a su vez recuerdan la poética orgullosa y humilde de los santos de las serigrafías del artista José Rosa. (Las imágenes de los santitos que aparecen en las serigrafías de Rosa —la escala es siempre menor— aparecen entrelazadas con los dichos populares. Se va borrando así la frontera entre lo sagrado y lo profano.)

Entre puertorriqueños, hablar de *bregar* es hablar de lo más obvio. Tal vez no haya palabra más decisiva para reconocer y reconocerse, y para diferenciar un valor distintivo de la subjetividad colectiva, así como los esplendores y las miserias que la movilizan. ¿Por qué caminos sinuosos ha llegado a ser ese verbo tan característico en un momento histórico determinado? ¿Cómo ha ido compitiendo sigilosamente con la piedad y la autocompasión del *¡Ay bendito!*, otra expresión tan esencial a lo puertorriqueño? Abierto a muchos contextos, *bregar* quiere decir actuar, trabajar con habilidad y experiencia, cumplir con las expectativas. Así puede apreciarse en frases como la siguiente, dicha por un puertorriqueño mientras el tren nos conducía de Trenton a Nueva York y contaba su experiencia con los carros: "Ahí los mecánicos *bregan bien*", es decir, con esmero y eficacia. Es una forma específica de saber tratar con algo, de entender sus sutiles mecanismos. Quien *brega bien* maneja algo con sabiduría, sea un mundo de cosas, un mundo de personas o el lenguaje mismo. *Bregar* con perfección ciertamente es un arte.

Hay ecos y resonancias de ese sentido en uno de sus usos más particulares. Frecuentemente *bregar* se emplea para referirse a una acción dentro de un margen muy reducido. Exige, por tanto, gran capacidad de maniobra y una delicada medida. Para un ciudadano en aprietos, basta, por ejemplo, con que un burócrata de apariencia

severa y estricta pronuncie el verbo en voz baja, en medio de una situación crítica ("No se preocupe, espere un rato, que eso lo *bregamos")* para que se produzca un efecto tranquilizador. Se ha tendido una mano, se ha contraído un pacto. La expresión *bregamos,* en ese contexto, llega como un alivio. Se da por sentado que es anuncio de que hay una salida a la crisis, de que se aleja el nubarrón ominoso que atemorizaba al ciudadano. Ese *bregamos*, pronunciado sin mucho énfasis, funciona como un punto de viraje en el diálogo. Podría decirse que *bregar* cumple ahí la función postulada por Kenneth Burke en su *Dictionary of Pivotal Terms* para la "metáfora estratégica": la acción iniciada por el hablante para mover a quien le escucha.

La estrategia del *bregar* consiste en poner en relación lo que hasta ese momento parecía distante o antagónico. Es una posición desde la cual se actúa para dirimir sin violencia los conflictos muy polarizados. En ese sentido, connota abrirse espacio en una cartografía incierta y hacer frente a las decisiones con una visión de lo posible y deseable. Implica también —es crucial— el conocimiento y la aceptación de los límites. Habría que subrayar aquí esa "aceptación". Con frecuencia es un "acto" que consiste en elegir el "menor de los males", semejante al principio pragmático postulado por William James, cuyas manifestaciones lingüísticas han sido comentadas también por Kenneth Burke: *To choose the lesser evil was also an act*. Idealmente, *se brega* hasta encontrar un modo de alcanzar el difícil equilibrio entre elementos potencialmente conflictivos. Hay una vocación de armonía en el *bregar,* de armonizar necesidades e intereses. Es el arte de lo no trágico, sin la fatalidad ni la blandura del *¡Ay bendito!*

Bregar puede relacionarse con el sentido que Hannah Arendt le otorga al *actuar* en *La condición humana*: "tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento". Ese *actuar* es distinto del "trabajo" que realizan los seres humanos para satisfacer sus necesidades. Para Arendt, la acción está ligada al discurso, y revela la condición humana: "Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento". Es el comienzo de alguien. En el uso puertorriqueño, *bregar* remite a un código de leyes implícitas que permite *actuar,* y con sutileza y discreción le disputan el lugar a las posiciones absolutas. Por lo general, no se trata de grandes imperativos morales o heroicos, ni de desafíos en campo abierto, sino más bien de la posibilidad de negociar con el propósito de amortiguar los conflictos, justamente para eludir la lógica de la confrontación. Por supuesto, el *bregar* conserva la marca del antiguo y ortodoxo sentido de "luchar" y "lidiar", pero sin la connotación de ataque frontal. Se trata de una forma a la vez más modesta y más ambiciosa. Recuerda lo que decía Charles Bally en su clásico libro *El lenguaje y la vida* al

interpretar situaciones de diálogo como una batalla: "No se calculan ya los golpes que uno va a dar, sino que uno se cuida de los que puede recibir". Estamos, pues, en el orden de lo probable y del equívoco, y lejos de la transgresión. ¿Cómo se imagina a sí misma la comunidad que ha llegado en este fin de siglo a convertir el *bregar* y el *no bregar* en una seña de identidad? Algún día habría que comparar ese verbo con los omnipresentes *resolver* e *inventar de* los cubanos en la isla que se repite.

Bregar es un código, una ley no escrita que lleva a buscar un acuerdo, a pactar debidamente, sin perder la dignidad. Tiene su propia verdad. Cuando alguien *brega bien,* encuentra el camino, ordena las reglas de juego, restablece una atmósfera de confianza, mitiga el caos, el *revolú*, esa otra gran metáfora puertorriqueña. Sobre todo, logra, con discernimiento y autocontrol, evitar la violencia de la ruptura radical. En eso consiste gran parte de su atractivo: supone una trama de relaciones en que predomine la voluntad de cumplir lo prometido, de introducir un poco de aire fresco, de humanizar los mecanismos del poder y preservar un orden evitando las confrontaciones. Sus estrategias permiten moverse hacia el objeto deseado con maniobras muy localizadas y sagaces con las que se actúa en momentos críticos.

"La riqueza y diversidad de los géneros discursivos es inmensa, escribe Bajtín, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables". Ello incluye, por supuesto, la diversidad del diálogo en la vida cotidiana. En el uso puertorriqueño, *bregar* expresa con frecuencia el deseo de obrar en el momento apropiado, de acuerdo con criterios que exigen a veces una buena dosis de complicidad. Buscando una definición, conversaba hace poco en Filadelfia con un grupo de jóvenes antropólogos puertorriqueños. Casi todos respondían espontáneamente con otra metáfora gráfica y rotunda que proyecta una luz clara sobre uno de sus usos. *Bregar* es "meter mano", enfrentarse con brío a un problema, participar, hacerse disponible en el aquí y el ahora. Para seguir el hilo de esa metáfora, habrá que detenerse en el sentido erótico que se abre con "meter mano". Una cosa es segura: *bregar* casi nunca es un ejercicio solitario. Supone la presencia real o imaginaria de otros, y la posibilidad de tomar la palabra, un combate verbal con sucesión de acercamientos y distanciamientos. Exige el diálogo, la seducción del lenguaje, o saber callarse a tiempo, y, a menudo, deslizarse hacia la ficción o el engaño. En ese sentido guarda algún parecido con el uso italiano de *brigare,* que significa *manipolare,* en su acepción de "intriga". En ese caso tiene, como en el puertorriqueño, el significado de algo que se hace al borde mismo de lo ilegal, y es sinónimo de "trafficare": *agire con astuzia e insistenza non sempre oneste.*

Los caminos del *bregar* son de aparente sencillez, pero resultan laberínticos apenas se empieza a recorrerlos paso a paso. *Bregar* admite tanto la razón como la pasión, los intereses y los deseos, el cálculo y el fluir de las emociones, las luchas del cuerpo y las del alma. Entre puertorriqueños, tiene un imprevisible sentido erótico, que se manifiesta, por ejemplo, en la expresión cotidiana: "Ellos están *bregando* hace tiempo". No es extraño que sea el más literario de los críticos puertorriqueños, Rubén Ríos Ávila, quien haya visto claramente, en un ensayo en inglés incluido en el libro *Polifonía salvaje*, que *bregar* puede referirse ambiguamente at trabajo o a las relaciones sexuales:

> In the last few years the word "bregar" has emerged as a catch-all term that can mean both to work things through and to make love. If you are ever asked ¿tú bregas? in Puerto Rico, be careful before you answer. Depending on your attitude and specially on the glow on your eyes, you could be taken to bed or to a factory. The island seems to be always in *la brega*, but it's not clear which of the senses is meant at a given time: working or making love, or working while making love or making love while working.

Lo curioso es que ahí también el sinónimo sería "meter mano". *Bregar* se refiere también, pues, a los trabajos de amor no perdidos. Es la búsqueda del placer en un combate donde posiblemente no haya vencedores ni vencidos. Cada sujeto retiene su relativa autonomía.

Trabajos de amor, cultura política, perfección técnica y estrategias, sujetos que actúan dentro de márgenes restringidos, obtener los deseos que están al alcance de la mano: la riqueza de sentidos es enorme. Quizás ya estaba en los orígenes de la palabra. Cuando me dirigí al viejo diccionario *Vox,* encontré varias entradas para el verbo *bregar:* luchar con riesgos y dificultades, trabajar afanosamente. Pero también ahí se encuentra una fascinante acepción que sugiere las posibles connotaciones eróticas y políticas: *bregar* quería decir "amasar la harina o el yeso de cierta manera".

Es difícil pensar en la cultura puertorriqueña sin la capacidad para encontrar soluciones a medias, para actuar de acuerdo con "la lógica de lo menos malo" y del compromiso que es a menudo el *bregar.* Algunos intelectuales, como fue el caso de René Marqués, se apresuraron a interpretar peyorativamente algunas de las prácticas expresadas por la palabra *brega*, como prueba de la "teoría" de la "docilidad" del puertorriqueño. Convencido del carácter sumiso de sus compatriotas, Marqués concluía su conocido ensayo de 1960, "El puertorriqueño dócil", del siguiente modo: "cuán interesante y revelador sería un estudio psicolingüístico, que fuese metódico sin ser necesariamente exhaustivo, del habla popular en Puerto Rico a la luz de la teoría de la docilidad: entonación, fonética, sintaxis, valores semánticos, uso del

eufemismo y el circunloquio, imágenes más comunes, refranes, etc.". Esa fácil y despreciativa interpretación persiste todavía entre quienes retroceden con vergüenza ante la falta de "hombría" que descubren en esas estrategias, y siguen exigiendo una historia "heroica".

La brega remite a un lenguaje y unas prácticas que preceden a los individuos y sustentan la comunidad. Hay antecedentes históricos y literarios que permitirían una mejor comprensión de sus posibilidades e insuficiencias. Por ejemplo, ¿qué era posible pensar, hacer y decir para una figura como Víctor Pellot en el béisbol, para la madre de la escritora Judith Ortiz Cofer, como migrante en New Jersey, o para Luis Muñoz Marín? Todos ellos *bregaron* en los caminos plagados de dificultades de la modernidad. Los dos primeros tuvieron que hacerlo a la intemperie, domesticando elementos brutales de la existencia en el mayor desamparo. Muñoz Marín, por su parte, apoyándose en viejas tradiciones orales campesinas, *bregó* en el campo de la política colonial, un teatro sin destino trágico. *Bregar* quizás sea el agente secreto, o el agente doble, de la cultura política puertorriqueña.

DOS

Aquí, en la brega. Entre puertorriqueños, esa frase anuncia una posición desde la cual se habla y se actúa, o se finge que se actúa. Expresa estados de ánimo; puede ser sobria o irónica, firme o titubeante. O puede ser dicha ritualmente: una frase vacía que lo explica todo y no explica nada. Pero el sujeto está siempre ahí, con sus pasiones e intereses, "actuando", manteniendo las apariencias. En el diálogo cara a cara, la frase hecha *Aquí, bregando* es una de las múltiples estrategias teatrales que se dan en la vida cotidiana. Esa teatralidad aprendida se funda en las fórmulas del habla, en la posibilidad de escudarse detrás de las máscaras y en el juego de roles de la vida cotidiana tan hábilmente estudiados por Erving Goffman. *La brega* no siempre es un acto. Es también algo distante y que distancia: el pensamiento y la conciencia misma del *bregar.*

Los giros y los tonos de *la brega* pertenecen a la lengua hablada y a su escurridiza historia, tan marcada en el caso puertorriqueño por la larga experiencia colonial, las heterogeneidades internas, y las migraciones masivas. Son parte central de una tradición. Tradición en el sentido que la entiende el escritor Ricardo Piglia: "residuo de un pasado cristalizado que se filtra en el presente", restos perdidos que reaparecen donde uno menos lo espera. Por eso las imágenes de *bregar* producen la sensación de estar, simultáneamente, ante algo nuevo y antiguo.

¿Cuándo se empezó a *bregar* tan intensamente? Una posible respuesta sería que la *brega* remite a viejas prácticas de ocultamiento

pertenecientes a épocas remotas de la sociedad cimarrona, a un mundo rural que se desarrolló en los márgenes del Estado colonial, una sociedad de grandes penurias y bruscos desplazamientos, regido por contrabandistas y piratas. La creatividad de esa furtiva sociedad ha sido diligentemente estudiada por Ángel Quintero Rivera en dos excelentes libros: *Vírgenes, magos y escapularios,* y en *¡Salsa, sabor y control!* Hombres y mujeres, según Quintero Rivera, huían de los centros de poder hacia los bordes del imperio —las islas del Caribe— creando zonas de refugio y un mundo de apariencias y simulaciones que los protegía. Era una sociedad formada por europeos, esclavos fugitivos y desertores españoles, un mundo semi-clandestino producto del arte de la fuga, étnica y culturalmente muy mezclado, y relativamente aislado. Se trata de comunidades experimentadas en el trabajo manual y en subterráneas formas de lucha contra poderes internos y externos, que Quintero Rivera también llama "el mundo de la contraplantación". Son fugitivos interiores, parte de una diáspora que se da en el archipiélago del Caribe. No se integran fácilmente a la sociedad "nacional". En ese contexto, lejos de la mirada vigilante del Estado, algunas formas del habla resultan enigmáticas para quien las observa desde fuera. La lengua absorbe la historia, decía el poeta Joseph Brodsky. Pero la reconstrucción del habla de otras épocas es casi imposible. ¿Será demasiado arriesgado historiar una zona tan movediza?

Para no perdernos en los saberes secretos del *bregar,* y para circunscribir un campo de reflexión a los usos del presente, podría pensarse en tres dimensiones decisivas. Imaginemos una especie de tríptico en el que cada uno de los tres lados ilumine al otro: *la brega* como trabajo concreto del *homo faber,* como principio del placer erótico; y como negociación —acción— espiritual o social. El tríptico tiene la ventaja de que nos permite organizar similitudes y variantes de las distintas esferas de la actividad humana y al mismo tiempo retener las relaciones del sistema.

Intentaré describir el primero de los lados. Ahí tendríamos el repertorio de "lucha" y afanoso "trabajo" registrado por varios diccionarios: ajetreo, combate, pelea, trajín. Este primer lado llega a teñir muchas de las otras valoraciones. Su uso remite al trabajo humano, sobre todo a la labor manual. Tanto en castellano como en catalán tiene el sentido general de luchar para conseguir algo. Esta sería como la materia prima de todos los demás usos, y está presente en mayor o menor medida en todos los usos del verbo.

En un sentido más intenso, bregar designa lo que es "manejable" con la destreza de las manos reales o metafóricas. Es algo que exige involucrarse por completo en lo que se hace, y rigor en su ejecución: el ser humano como *homo faber.* A veces se trata de una gran destreza

puesta en práctica en espacios de riesgo. Se confirma en el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias: "*Bregar* el arco es lo mesmo que flecharle". En el *Diccionario de Autoridades* figura la siguiente acepción: "lance arriesgado, peligro, batalla y contienda difícil y peligrosa". En un *Vocabulario de ocupaciones* publicado en Madrid en 1963, por ejemplo, se nos informa que en la corrida de toros el "peón de brega" es aquel que asiste al matador, el "torero subalterno que ayuda a su espada en los distintos tercios en la lidia". En una crónica hípica de 1981, el periodista puertorriqueño Tomás C. Muñiz narra la historia de Miguel Andino Clemente Cruz, quien "trabajó para diversos establos, *bregando* con figuras legendarias del *track* boricua". Ese primer *bregar* es un saber hacer que denota habilidades y destrezas en el trabajo. Está entre el arte y la técnica.

Al otro lado del tríptico tendríamos un segundo significado, de resonancias eróticas. Parece ser específicamente puertorriqueño. Tiene un significado corporal que confirma la conciencia constante del sujeto como ser sexual. Sin duda, la intensidad de uso de este *bregar* caracteriza el habla puertorriqueña: las parejas *bregan*. El repaso de algunos diccionarios especializados da algunas pistas para ese uso metafórico. Se hace más claro por los antecedentes artesanales que veíamos en el *Vox,* confirmados en el *Diccionario crítico-etimológico* de Corominas, en el que se registra uno de los sentidos de *bregar:* "amasar o sobar (pan)". Es decir, darle forma a una materia blanda y maleable, trabajarla con habilidad artesanal: una acción que convoca la mirada y el tacto. Hay una forma táctil de conocimiento. De todas las definiciones, quizá la que más resuena con ecos remotos de la idea y la práctica erótica sea la que ofrece R. J. Cuervo en su *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana:* "amasar el pan sobre un tablero o mesa con un palo redondo que está engomado en ella y sobre el cual está sentado el panadero dando vuelta". En el *Diccionari* de Alcover-Moll del catalán, valenciano y balear, *bregar* se ofrece como sinónimo de "restregar" y "frotar". Parece usarse en todo el ámbito catalán, lo cual puede ser significativo por lo fuerte e indudable de la presencia catalana y mallorquina en el Puerto Rico del siglo XIX. Por otra parte, Corominas documenta un interesantísimo derivado en asturiano, *bregadera,* que se refiere a "un aparato con dos cilindros, que por medio de sendos manubrios mueven dos personas, para bregar el pan". En catalán, y según los datos que da el *Diccionari* de Alcover-Moll, se usó *bregadora:* un instrumento mecánico para oprimir el cáñamo o el lino y separar la fibra textil del tallo.

Todo ello podría arrojar luz sobre cómo se ha ido configurando el intenso *bregar* sexual que saben conjugar los puertorriqueños pese al pudor de los diccionarios. ¿Hay en ese bregar sexual un imaginario

del cuerpo prefigurado como máquina que implica un mutuo aprendizaje de la pareja? ¿O se trata de un simbólico combate cuerpo a cuerpo? Por ahí se insinúa ya la conexión con *meter mano,* que se modula en muchos matices. Con las manos se puede acariciar, frotar, explorar. No hay que olvidar tampoco que en el teatro español del Siglo de Oro *meter mano* tenía el sentido de "sacar la espada".

La tradición literaria ofrece numerosos ejemplos del encuentro arquetípico de Marte y Venus en el que el lenguaje épico de la guerra se erotiza, transformándose en expresión metafórica de la actividad sexual. Aparece en una de las ingeniosas coplas de Jorge Manrique en la que ofrece una definición de Amor. Son coplas características de los cancioneros castellanos del siglo XV, en las que la repetición y el juego conceptista de "fuerza" y "porfía" define la guerra, el forcejeo, de amor:

> *Es amor fuerça tan fuerte*
> *que fuerça toda razón;*
> *una fuerça de tal suerte*
> *que todo seso convierte*
> *en su fuerça y afición;*
> *una porfía forçosa*
> *que no se puede vencer,*
> *cuya fuerça porfiosa*
> *hazemos más poderosa*
> *queriéndonos defender.*

Esa larga tradición se renueva en un clásico moderno como es *Cien años de soledad*, en cuyas páginas finales aparece *la brega* sexual justamente como contienda bélica. La palabra condensa un arte de amar en el que las agresiones de Aureliano y Amaranta Úrsula se vuelven caricias:

> En el fragor del encarnizado y ceremonioso forcejeo, Amaranta Úrsula comprendió que la meticulosidad de su silencio era tan irracional, que habría podido despertar las sospechas del marido contiguo, mucho más que los estrépitos de guerra que trataban de evitar. Entonces empezó a reír con los labios apretados, sin renunciar a la lucha, pero defendiéndose con mordiscos falsos y descomadrejeando el cuerpo poco a poco, hasta que ambos tuvieron conciencia de ser al mismo tiempo adversarios y cómplices, y *la brega* degeneró en un retozo convencional y las agresiones se volvieron caricias.

Pero debemos ir más allá y considerar algo no enteramente separable de todo lo anterior y que podría colocarse en el centro del tríptico. Se trata de una dimensión pragmática que distingue el uso puertorriqueño, y que tiene implicaciones políticas positivas y ne-

gativas que merecerían más reflexión. Ese tercer y frecuentísimo *bregar* es el que más me interesa: toca a lo más íntimo, la existencia individual; y también a lo más político, la vida en la comunidad. Se parte de una razón calculadora que permite jugar sin saber de antemano cómo terminará el juego. En otros casos remite a un saber estratégico que provee recursos para mediar con el fin de suavizar antagonismos, y hasta de taparlos. Es una línea de conducta muy práctica que hace posible sobrevivir con cierta dignidad, aun cuando sea simulando teatralmente que se ha resuelto algo. Tiene la precisión de la imprecisión, y es notable la amplitud de imágenes segregadas por esa ambivalencia. ¿Se habrá desarrollado esa *brega* con mayor lentitud?

Ilustremos ese complejo tercer registro con la frase *Ella está bregando*. Más que campo de batallas épicas, es otro tipo de "trabajo" arduo, o una contienda que se da en el interior de la persona: una lenta terapia espiritual para reponerse, aprendiendo a levantarse de las caídas. Las heridas pueden tardar en cicatrizar. En un reportaje publicado en un diario de San Juan, una mujer que se había rehabilitado de su adicción a las drogas se refiere a la intensa conversación que sostenía consigo misma, y afirma: "Lo más difícil del proceso ha sido *bregar* con mi persona, organizar mi vida". También puede referirse a las dudas y vacilaciones del estado anterior a la toma de decisiones. Una puertorriqueña en la parroquia La Asunción de Perth Amboy en New Jersey me explicaba con paciencia que la expresión *Ella está bregando* significa encontrar soluciones apropiadas, tender un puente sin hacer demasiado ruido. Se trata de buscar un punto medio, evitando prudentemente la violencia. Ofreció una buena traducción al inglés. *She is handling it well,* dijo, que mantiene la imagen de la mano para expresar un problema existencial y eminentemente subjetivo.

Esa *brega* remite a luchas privadas e íntimas, o públicas. En una entrevista realizada por Amílcar Tirado Avilés y Blanca Vázquez publicada en la revista del Centro de Estudios Puertorriqueños de Hunter College en 1991, Malín Falú habla del racismo puertorriqueño y del racismo en los Estados Unidos, concretamente el mundo de los medios, de las "modelos" y los concursos de belleza en los años setenta. Al decidirse a intervenir en ese mundo, explica: "Pero como yo estaba en las de luchar por *bregar* con todo ese concepto, y dije 'Pues, voy a participar' [...] la cuestión es que seguimos *bregando* con eso". A veces las decisiones que se toman traen resultados contrarios a lo deseado, que el sujeto lamenta. Es lo que se observa en un testimonio en el que podemos "oír" la voz del Sonero Mayor, el puertorriqueño Ismael Rivera. En una entrevista que le hizo Ramón Luis Brenes pocos días antes de su muerte, Ismael Rivera cuenta cómo la súbita fama lo

llevó a *bregar* con las drogas, a *meter mano,* con la previsible adicción. La consecuencia fue la humillación de la cárcel durante casi cuatro años. En la entrevista, reproducida en la misma revista del Centro de Estudios Puertorriqueños de Hunter College en 1991, él mismo, en respuesta a una pregunta, habla sobre las dificultades de la fama, y de la adicción:

> Bueno, a lo mejor fue mas bien el éxito, porque el éxito de nosotros fue inmediato. Nosotros somos gente humilde y a lo mejor uno no podía *bregar* con un cambio tan drástico, un cambio tan fuerte. Entonces, uno sin darse cuenta, comienza a *bregar* con la situación de la mejor forma que uno cree; pues ...y *metí mano*, buscando bregar con la situación.

Sin pretender ni mucho menos agotar la riqueza de significados, hasta aquí nuestro tríptico.

TRES

En el principio de *la brega* estaba el *ten con ten.* Antes de seguir adelante es necesario detenerse en la más importante presencia literaria de *la brega* puertorriqueña. Tan central ha sido la palabra que hizo falta que un poeta visionario como Luis Palés Matos consagrara otro de sus nombres memorables: el *ten con ten.* El nombre del poeta, de hecho, ha quedado asociado a esa frase. No que no empleara el término *bregar* en su poesía. De hecho, aparece en algunos de sus textos. Sobre todo, figura en una de sus décimas, género que luego abandona. Pero es significativo ese uso, porque Palés, atento al habla puertorriqueña, lo asocia en la décima con el lenguaje campesino en el que la voz poética se queja del cansancio y la frustración de su trabajo:

> *¡Ay Vilgen, cómo he quedao*
> *en dispués de brega tanta,*
> *más dolío que una planta*
> *que en el suelo han restregao!*
> *Déjeme, cristiano, el lao,*
> *no me detenga en mi inclino...*
> *que pa estal vano y tonino*
> *yo prefiero en mi quireya,*
> *que me jienda una senteya*
> *a la voltiá del camino.*

El poeta se distanció de esa poética costumbrista, pero no de las tradiciones orales. En su poesía más explícitamente política, Palés buscó respuestas a los enigmas puertorriqueños internándose en su lenguaje, en los distintos registros del habla, en sus enunciaciones, cadencias y acentos. Lo hizo en una serie de poemas en los que habló de lo que

apenas se hablaba: de los orígenes africanos y cimarrones de la cultura puertorriqueña, del racismo criollo y de la situación colonial. El *ten con ten* es un ejemplo excepcional.

Cuando Palés reunió sus poemas en un libro, lo tituló *Tuntún de pasa y grifería* (1937), un título extraño e ininteligible para muchos hispanohablantes. Había encontrado en el habla y en la música popular —y en la musicalidad misma del lenguaje— expresiones que podían ser trasladadas al ámbito de la poesía, como se observa ya en el título mismo. Su poética colocaba el lenguaje, el cuerpo, los conflictos raciales, la sexualidad y la duplicidad en el centro mismo del debate cultural. Una de las formas de la memoria popular que destacó fue la frase *ten con ten,* que en el libro de Palés ocupa un lugar privilegiado, con su propio texto autónomo. En el glosario que elaboró para el *Tuntún,* Palés definió someramente la expresión que amaba, pero que no encontraba en los diccionarios. El *ten con ten* queda definido como un equilibrio inestable que no se resuelve nunca, muy similar a la tensión de *la brega* que más nos interesa. El *ten con ten*, escribe en el glosario, quiere decir "que se apoya, ya en una cosa, ya en otra; que no está firme; que se mantiene en movimiento pendular". En el poema queda realzado fonéticamente por la repetición y los acentos rítmicos: *en ten con ten de abolengo*.

Esa ambivalencia es el eje del texto que lleva la frase como título. En el poema se convierte en un extraño mito de origen cuyo núcleo central es el enigma de lo no asentado y lo no resuelto, un origen que puede ser afirmado y negado, un sí *es que no es de raza*, en el que *raza* puede leerse también como cultura. El *ten con ten* es una convergencia seguida inmediatamente de una divergencia, un indeciso *sí es que no es,* que hace imposible toda respuesta definitiva. Es una discordia y una duplicidad que están implantadas como normas en el lenguaje y en el cuerpo, las marcas de una formación social y cultural completamente singular. El poema explora ese lugar intersticial, donde el significado no se cristaliza. Palés le otorga un estatuto privilegiado a la coexistencia de culturas y de razas que ni se funden totalmente, ni pueden escindirse:

Y así estás, mi verde antilla,
en un sí es que no es de raza,
en ten con ten de abolengo
que te hace tan antillana...
Al ritmo de los tambores
tu lindo ten con ten bailas,
una mitad española
y otra mitad africana.

Una manera de leer el *Tuntún de pasa y grifería* es tomar el conjunto de los poemas como una batalla poética que opta por dejar al descubierto la máxima tensión entre oscuras otredades. Fue una lenta búsqueda, que obligó a Palés incluso a rectificar algunas de sus propias observaciones anteriores. No se trata de una mezcla de esencias opuestas que pueda ser fácilmente superada. Se trata más bien de una paradoja, de algo que puede ser afirmado y negado a la vez. *Así estás,* comienza la estrofa final, reiterando con ese *estás* el comienzo del poema, y recalcando la transformación y el devenir históricos. De ese *ten con ten de abolengo* —que nombra un mundo y una memoria tan reminiscentes de *la brega*— nace parte del poder literario de Palés. La fortaleza de su poesía consiste quizás en el encuentro con esa precariedad, un equilibrio momentáneo y frágil, que puede romperse en cualquier momento.

La danza, al son del tambor secreto, es un cerco protector de las historias paralelas contenidas en el *ten con ten*. Como en *la brega,* hay una clara dimensión erótica. La *verde antilla* apostrofada es el espacio, la tierra fértil donde afluyen las corrientes hispánicas y africanas, los piratas y los esclavos. Es también un cuerpo que se desplaza y baila, la *ágil bayadera*. Es preciso recordar lo dicho por Michel de Certeau: "Cada sociedad tiene 'su cuerpo', igual que su lengua, constituido por un sistema más o menos refinado de opciones entre un conjunto innumerable de posibilidades". Y a Palés le interesó la hibridación del cuerpo y la palabra ambigua, ambos con sus secretos y opacidades. El poema se abre con imágenes de tiempo y espacio, como un telón de fondo hecho solo de líneas y sombras, como elementos residuales que persisten de un pasado violento e impreciso, sin límites referenciales muy claros. En ese marco aparece primero el ritmo de la *isla verde* que es también la *morena gloria* celebrada por la guerra de los piratas y la música de los tambores africanos, y que a la vez se han cruzado, intercambiando cimarronamente sus papeles. Todo ocurre *a un tiempo*, como si el poema mismo se hallara en suspensión:

Estás, en pirata y negro,
mi isla verde estilizada,
el negro te da la sombra,
te da la línea el pirata.
Tambor y arcabuz a un tiempo
tu morena gloria exaltan,
con rojas flores de pólvora
y bravos ritmos de bámbula.

Tras años de trabajo paciente, Palés encontró en el lenguaje la expresión de las tensiones del ser, y vio que cruzaba toda la cultura puertorriqueña. Al consagrar la expresión en su poesía, Palés la liberaba, y convertía

la tensión de los orígenes en posibilidad de nuevos comienzos. Todo el texto está construido sobre expresiones dubitativas, salvo ese *estás* que abre y cierra el poema. Pero aun el *estás* queda modificado por el *sí es* y el *no es*. La coexistencia es conflictiva, pero puede ser suavizada por el *ten con ten*. En *Filosofía y lenguaje,* Merleau-Ponty ofrece reflexiones que resultan iluminadoras, tanto para el *ten con ten* como para su equivalente *la brega:* "El hombre, como el literato, solo puede presentarse al mundo y a los demás gracias al lenguaje, y quizás el lenguaje sea la función central que construye una vida como una obra y que transforma en motivos de vida hasta nuestras dificultades de ser".

CUATRO

Los usos puertorriqueños del *bregar* encierran cientos de historias en torno a las dificultades del ser. Una de las más fascinantes es la de Víctor Pellot, el mítico héroe popular del béisbol. Su historia es especialmente atractiva porque parece recorrer todas las zonas del tríptico de *la brega,* y permite especular sobre la herencia cimarrona. Desde 1954 hasta 1965 fue uno de los precursores latinos en las Grandes Ligas. Al igual que muchos dominicanos y cubanos que se destacaron en el béisbol, Pellot, un puertorriqueño negro, tuvo que *bregar* con el prejuicio racial. Se abrió paso con sus manos en las Grandes Ligas y alcanzó gran fama, renovando de paso algunas de las prácticas de la tradición cimarrona. El contexto histórico y político era extraordinariamente complejo. Eran los años de la *brega,* de las emigraciones masivas a los Estados Unidos, de la insurrección nacionalista, de la Guerra Fría, de la "doble" ciudadanía puertorriqueña y el Estado Libre Asociado, del macartismo y del gran movimiento afronorteamericano de lucha por los derechos civiles. La trayectoria de Pellot permitiría recomponer una época de cambios y desplazamientos vertiginosos en la vida puertorriqueña, así como las corrientes oscuras que le imprimen continuidad.

Cierto misterio roza su figura. Él mismo fue soltando aquí y allá pistas ambiguas, empezando por su nombre, que sufrió una transformación significativa: Víctor Pellot en Puerto Rico; *Vic Power* en los Estados Unidos. Fue un pionero que maniobró dentro de márgenes muy estrechos para sobreponerse a la realidad abrumadora de humillaciones y desprecios. En los años cincuenta exhibía teatralmente sus Cadillacs convertibles y sus mujeres rubias; así lo recuerda Edgardo Rodríguez Juliá al comienzo de su estupenda crónica *Las tribulaciones de Jonás*. Hoy les sorprenderá a algunos saber que, en esos años de gloria, Pellot era considerado por ciertos sectores en Puerto Rico, con términos que conllevan una intención desdeñosa, un "negro parejero", arrogante. Al mismo tiempo tenía que *bregar,* a veces con gran ironía y humor, con el feroz racismo que se manifestaba en el béisbol

de Grandes Ligas en Kansas City o en Florida. Pero en otros momentos supo callarse. Significativamente, el Caribe se había convertido durante ese tiempo en una zona de refugio ¿cimarrona? para muchos afronorteamericanos que eran excluidos de las Grandes Ligas.

Hay un testimonio excepcional, una larga entrevista que le hizo Danny Peary, en la que Pellot cuenta su infancia en Arecibo, su larga carrera en el béisbol, su amor por el arte, los museos, la música clásica y el jazz; y recuerda a Tito Puente en el Palladium y a Billie Holliday. Cuenta también amargos recuerdos de la exclusión racista y las estratagemas que usaba para *bregar* con la policía en Kansas City, en Arkansas o en Orlando, cuándo decidía callarse ante los insultos y cuándo reaccionar. El chiste, la simulación y el silencio eran formas de *bregar* con situaciones en que era imposible el cruce de la línea de color. Una vez, en Little Rock, Pellot entró a un restaurant y la camarera, por supuesto, se negó a servirle: *We don't serve Negroes,* le dijo. Y Pellot respondió: *That's okay, I don't eat Negroes. I want rice and beans.* Cuando algunos compañeros afroamericanos lo llamaban "Uncle Tom" porque Pellot se había hecho muy amigo de Cletis Boyer, un jugador blanco, él fingía que no entendía el significado de la expresión.

Ese soberbio reportaje aparece en el libro de Peary, *Baseball's Finest,* publicado en 1990. Pellot empieza contando cómo compró su primer uniforme Yankee en una farmacia de Arecibo, sin que ni él ni sus amigos supieran entonces quiénes eran los Yankees. Huérfano de padre —quien había muerto como resultado de un accidente de trabajo— soñaba con ser abogado para luchar por lo que legítimamente le correspondía a su modesta familia. Su madre, costurera, había sido timada por los abogados que entraron en complicidad con la compañía de seguros. Pero Pellot se fue destacando en el béisbol, y su enorme talento hizo posible que firmara en 1947, con solo dieciséis años, un contrato con el equipo de Caguas. De ahí en adelante dominó el juego, seduciendo a las masas con su estilo. Y dominó el juego de apariencias, necesario para sobrevivir en el maravilloso y cruel mundo del béisbol profesional.

Poco más tarde, en 1949, Quincy Trouppe, de las Ligas Negras, lo contrató para jugar en Drummondville, Québec, Canadá. Entonces Pellot no hablaba ni inglés ni francés. Su éxito en Québec atrajo la atención de los Yankees, quienes lo adquirieron, aunque nunca lo integraron a su equipo. En Drummondville también asumió su segundo nombre, *Vic Power.* La historia específica de Víctor Pellot es muy singular porque plantea la construcción de un héroe popular que es conocido por dos nombres distintos, sin que se pueda decir que uno es verdadero y el otro falso. Pero tampoco cabe duda de que para algunos su individualidad se presenta

fragmentada. El joven ídolo que le dio fama al equipo de Caguas y a la Liga de Béisbol Profesional de Puerto Rico, se llamaba Víctor Pellot. Pero en los Estados Unidos, cuando jugaba con los Atléticos de Filadelfia o los Indios de Cleveland, era *Vic Power*. ¿Por qué? ¿Qué significa tener dos nombres? ¿Qué se gana y qué se pierde? El sujeto se afirma ocultándose parcialmente. Se anticipa, con ese desdoblamiento, el carácter que algunos han visto como constitutivamente indeciso, o doble, de la moderna cultura política puertorriqueña. Reproduce algo central a las tradiciones cimarronas. *La brega* puede ser un arte de la fuga.

CINCO

El dilema puertorriqueño no es, como nos quieren hacer creer algunos, la sublime abstracción de *ser-o-no-ser,* sino más bien un antitrágico *bregar-o-no-bregar,* un *ten con ten* cuya eficacia no siempre es de fácil valoración. El verbo *bregar,* como vimos esquemáticamente en el tríptico, despliega su significación en una multiplicidad de niveles en el fluir del lenguaje. Sus significados se enriquecen y se hacen complejos. No hay modo de salir de algún atolladero sin tener a mano la herramienta verbal de la *brega.* Su práctica puede alcanzar la perfección, como el audaz juego de manos con que Víctor Pellot Power podía hacer desaparecer la pelota en su guante, en los años cuando jugaba primera base con los Criollos del Caguas-Guayama. Ahora, en las prácticas que el maestro Víctor Pellot dirige, él mismo cuenta que aconseja a los jóvenes que aspiran a ser peloteros mediante el siguiente enunciado: *Si no bregas, no llegas*.

Incluso para ciertas formas del placer, bregar deslumbra como metáfora erótica. Se *brega* metiendo las dos manos en la masa, aludiendo en lenguaje figurado al tocar y tener. Ese uso erótico, tan frecuente entre puertorriqueños, está constatado también en el *Diccionario de venezolanismos* preparado por María Josefina Tejera, en el doble sentido de *bregar la arepa* y de "cortejar a una persona". Sea como sea, *bregar* casi siempre se piensa desde una perspectiva positiva: darle forma a algo. Pero se puede usar de manera negativa y derogatoria, con el propósito de marcar distancias con un interlocutor imposible. Cuando ya no se puede más, se dice, significativamente: *Yo con eso no brego.* Por ejemplo, podríamos declarar, con un gesto de rechazo: *Con los partidos políticos puertorriqueños, yo no brego.*

Bregar podría ser un ejemplo de lo que J. M. Balkin, en un libro reciente, llama el "software cultural" que se va actualizando y perfeccionando. Comprender cómo y cuándo los puertorriqueños usan ese software, exige estar muy atentos al habla, a la manera de construir una frase, a las prácticas sociales y sus contextos. Aun así, hay algo

que nunca vamos a terminar de conocer. ¿Cuándo empieza y dónde termina el contexto que le da sentido a una frase o a una palabra?

Entre puertorriqueños, se aprende a decir el verbo muy pronto. Pero es inmemorial. Por supuesto, es más viejo que la Historia puertorriqueña. Los diccionarios etimológicos coinciden en que su base es el germánico *brikan,* que quería decir "romper", "quebrar", como en el inglés *to break* y en el alemán *brechen. Bregar* se usa, como se ha visto, en el castellano antiguo, en el español americano, en el catalán, en el italiano, en francés y en el portugués, aunque con distintos sentidos. Figura en el *Diccionario del judeoespañol* de Bendayán. Luiza Franco Moreira me informa que, en el habla del portugués brasileño, *brigar* equivale a "pelear", "discutir", y tiene otros usos. Pero, en portugués, referido a una pareja, no tiene el sentido erótico, sino lo opuesto: *brigar* ahí significa disputa que culmina en la separación, una forma de guerra. Para algunos de los significados de *la brega* es interesante, dicho sea de paso, comparar el verbo con los usos que tiene *to break* en inglés. *To break* no solo significa "ruptura", sino también "fuga", "evasión", como en *a break from prison;* o el difícil trance de "abrirse paso", como en *to break through,* y en el lenguaje del baloncesto *a fast break*; o "violar la ley", como en *to break the law*; también con "resolver" o "descifrar", como en *to break a mystery*; y "entrar en una zona prohibida", como en *to break the bounds*. En el *Nuovo vocabolario illustrato della lingua italiana,* de Oli y Magini, figuran el sustantivo *briga* y el verbo *brigare,* que cuenta con las acepciones etimológicas "lidiar" o "guerrear"; y asimismo con el valor de "actuar con astucia". En italiano se usa también el sustantivo *brigatóre,* referido a la persona que *briga per abitudine,* que sería en español un "bregador". En francés parece que el uso es más limitado, pero revelador: el verbo *briguer,* podría traducirse como "codiciar", "desear". Codiciar un puesto directivo para sí mismo, por ejemplo: *briguer le poste de ministre.* Los diccionarios suministran numerosas pistas, pero dicen poco del contexto cultural.

La historia de los nombres del pelotero Víctor Pellot Power, narrada por él mismo, ilumina algunas de esas prácticas. Es, en parte, la historia de un nombre "falso", impuesto por la institución de la escuela pública, y de otro que se remonta a la sociedad esclavista. Es también el resultado de una lucha asimétrica que pone en movimiento inmediatamente una de las formas complejas de *la brega.* Como ocurre en muchos otros casos, es probable que el apellido Pellot provenga de hacendados esclavistas del siglo XIX que llevaban ese nombre. Aparece documentado en el pueblo de Moca, según me informa el historiador Gervasio L. García. Esa opacidad de los nombres remite a un relato cimarrón y muy caribeño, de identidades obligatorias y elegidas

que ejemplifican la necesidad de adaptarse a las circunstancias, de construirse como sujeto en espacios sociales restringidos. Basta recordar el poema *El apellido,* del cubano Nicolás Guillén.

Víctor Pellot Power es uno de los héroes populares indiscutibles, una figura legendaria, como lo han sido en la música Rafael Hernández, Ismael Rivera y Tito Puente, o el poeta Luis Muñoz Marín en la vida política. Con mayor o menor intensidad, y desde distintos sectores sociales, vivieron la experiencia puertorriqueña en los Estados Unidos y participaron en los nuevos saberes bilingües y en los dilemas nuevos e inéditos que dicha experiencia produjo. Como Roberto Clemente, Rubén Gómez y Orlando Cepeda, Víctor Pellot abrió brechas a través del béisbol, metiéndose de lleno en territorios nuevos, y atravesando nuevas fronteras sociales y culturales. Todos —peloteros, músicos y poetas— tuvieron avidez de logros y reconocimientos públicos, la pasión de la pertenencia a una comunidad. Demostraron un hábil manejo de las artes verbales y corporales de la seducción. Alcanzaron gran prestigio y fueron aclamados por las multitudes. Su poesía, su béisbol y su política llegaron a ser emblemas del nacionalismo popular. Más todavía: aunque de orígenes sociales muy distintos, la fama de estos héroes está ligada a la moderna cultura mediática, visual y oral, de la radio y la televisión, y a los espacios atravesados por las migraciones de los puertorriqueños a los Estados Unidos. En el béisbol de la Liga Puertorriqueña, como en la música popular, se ponen en escena, además, los viejos dramas raciales de las culturas caribeñas.

Vista desde fuera, la historia de Víctor Pellot puede parecer confusa. Como toda azarosa historia cimarrona, carece de archivos estables, y está abierta a la contingencia. Ciertamente no tiene la coherencia que desean los autoritarios defensores de las identidades puras. Pellot es hijo de Regino Pellot, quien nació en el barrio Aceituna de Aguadilla, y de Maximina Power, nacida en el barrio Islote de Arecibo. Su padre trabajó en la Central Cambalache de Arecibo hasta su prematura muerte. Su madre era costurera. Él tenía trece años cuando quedó huérfano. Cuando se hizo pelotero con el equipo de Caguas, conoció al *catcher* afronorteamericano Quincy Trouppe, quien fue para él como un segundo padre, un maestro que lo inició en el béisbol del Norte, en el Canadá. Su vida cambió por completo. Por mucho amor y orgullo que sintiera Víctor Pellot Power por su nombre y apellidos, tuvo que asumir la variante que le sirvió de identidad desde sus días en Drummondville, Québec y luego durante su carrera en el escenario de las Grandes Ligas en los Estados Unidos: *Vic Power.*

No era ningún secreto. Él mismo cuenta que en Québec se reían de su apellido Pellot, porque los canadienses "me llamaban *la Pelote,* con una l", según sus propias palabras, que tenía connotaciones

degradantes. Así se comprueba en la definición que de ella da el *Dictionary of Canadian French* de Robinson y Smith: la *pelóte* quería decir "prostituta". Fue por esa razón que empezaron a llamarle Víctor Power. Pero resulta que Power, el apellido de su madre, había sido impuesto en Puerto Rico por una maestra de inglés del primer grado. El "verdadero" apellido de su madre era "Pové", pero la maestra —según le contó su madre a Pellot— insistió en que ese nombre era francés y, por lo tanto, un "error". La maestra tranquilamente transformó "Pové" en "Power", falsa traducción que su madre no tuvo más remedio que aceptar. De modo que tanto el nombre de la madre como el del pelotero es un nombre propio, pero no elegido sino impuesto, sin antepasados ni linaje. Los recuerdos del hijo remiten a los recuerdos de infancia de la madre, y proporcionan las reglas y la autoridad que indican cómo actuar, cómo *bregar*.

Se pueden anular los apellidos, pero no el cuerpo, el color de la piel ni el acento, ni tampoco el racismo consciente y subliminal que se practica contra los puertorriqueños en los Estados Unidos. Los puertorriqueños son ciudadanos, sí, con derechos electorales y de circulación; ello es muy importante para entender la elusiva complejidad de su situación colonial. Pero no han dejado de ser ciudadanos de segunda categoría, con pocos derechos sociales reales, a pesar de las ilusiones de las élites por parecer de primera. Víctor Pellot aprendió, según cuenta, a llevar una doble vida: en el terreno de juego todos hablaban con *Vic Power,* pero era invisible o sospechoso fuera de ese espacio. Es como una metáfora.

En los años cincuenta, según relata Pellot, los puertorriqueños le quisieron rendir homenaje en el Yankee Stadium, en parte como un desagravio por la exclusión racista que había sufrido por ese equipo. Los dueños del equipo no permitieron que el homenaje se hiciera en *home*, en el diamante. Pero lo hicieron de todos modos, en los *stands*. Después, en aquel partido, Pellot se lució con dos jonrones. Esa imagen del héroe central aclamado por su gente, arremolinados en un espacio marginal en el Yankee Stadium, parece un cuento de José Luis González. Teatro dentro del teatro, juego al escondite: es una buena imagen de *la brega*.

SEIS

En sus pliegues y repliegues, *bregar,* en síntesis, lleva impresas por lo menos tres marcas. En primer término, está la del trabajo, la disciplina y el talento. En segundo lugar, encontramos el *bregar* sexual, en el que las dos esferas, la del trabajo y la erótica, se entrecruzan con los ritmos del cuerpo. El tercero lleva las marcas de los intensos dilemas psicológicos, espirituales y políticos que afectan directamente

a los individuos y a la comunidad. Esas dimensiones adquirían una luz momentánea en nuestro tríptico. Es muy difícil representar ese tercer *bregar*; el de las indecisiones y las decisiones en circunstancias precarias, y el que más nos interesa en este ensayo. Su sentido se explica mejor con algunos relatos breves y autónomos que son pequeñas historias de su práctica y de su tradición.

El verbo se pronuncia con esperanza o con melancolía. En Chicago o en la isla, la concisa expresión *hay que bregar* puede ser una exhortación a producir ideas e iniciativas, incluso con cierta militancia, con el fin de confrontar políticas, conductas o retos técnicos. Sin embargo, en otro contexto, y como otras duplicidades de la vida puertorriqueña, puede ser una frase muerta que se dice para desconectarse y mantener las apariencias, una frase que ni comienza ni termina, sino que gira sobre sí misma. Interesa esa *brega* no épica que permite seguir adelante con la vida por la necesidad de salvar algo del naufragio.

Quien *brega bien,* no posee necesariamente un conjunto articulado de ideas, pero sí inteligencia y técnica, un saber práctico o una gran capacidad de relación dialógica. Es un sistema de decisiones y de indecisiones —un complejo de definiciones, interpretaciones y prohibiciones— que permite actuar sin romper las reglas del juego, esquivar los golpes que propina la vida cotidiana, y, en algunos casos, extraer con astucia las posibilidades favorables de los limitados espacios disponibles. Parafraseando lo que se dice en uno de los brillantes ensayos de Albert O. Hirschman, podría afirmarse que *la brega* se ha ido formando como maniobra defensiva frente a las "retóricas de la intransigencia", tanto las "progresistas" como las "reaccionarias". *Bregar* es una práctica y también un trabajo retórico, un trabajo con el lenguaje por parte de quienes hace tiempo dejaron de creer en la bondad de los poderosos. La violencia está siempre al acecho. Pero el *bregar* no nació en la polémica, y, salvo en las guerras de amores, es contrario a la guerra. ¿Cuáles son las fuentes de su sabiduría?

Lamentablemente, hay muchas lagunas de información en torno a las tradiciones orales. Como bien dice el historiador Shahid Amin en su libro *Event, Metaphor, Memory,* en estos casos el problema no es solo la falta de documentos, sino la falta de autoridad de los pocos que se tienen. Esas voces elusivas y fantasmales no se pueden oír en los archivos, y cuando se oyen suenan como cuando alguien sintoniza al azar una radio defectuosa. En los archivos oficiales aparecen intervenidas y fragmentadas por el lenguaje institucional, o su verdad es puesta en duda. Con frecuencia no dejan rastro ni forma. A veces, sin embargo, esas voces "se escuchan" (o se cree escucharlas) en la literatura, como en los cuentos ya clásicos que Pedro Juan Soto recogió en

Spiks y Luis Rafael Sánchez en *En cuerpo de camisa,* o en los textos del libro *Silent Dancing* de Judith Ortiz Cofer.

En el caso de *la brega,* hay un testimonio excepcional que documenta por escrito el decir popular campesino. En el gran libro *Worker in the Cane,* de Sidney Mintz, publicado en inglés en 1960, y español en 1988, el verbo prolifera significativamente en los relatos de Taso, un trabajador de la caña de azúcar. El mundo de Taso ponía al descubierto los estragos y la miseria generados por la inmisericorde explotación de las corporaciones azucareras en la vida de los trabajadores agrícolas puertorriqueños. Revelaba también las formas en que estos *bregaban* con las dificultades de la vida cotidiana. En su estudio, Mintz agrega un utilísimo vocabulario, en el que ofrece una definición muy precisa de uno de los sentidos de *bregar.* Además, ubica el término en el interior de una clase social claramente delimitada. *Bregar* significa, según Mintz, *Literally, "to struggle". The term is used very often among lower-class Puerto Ricans to describe their lives and their work.* Esa huella arcaica, que se encuentra ya en la décima de Palés Matos, es fundamental en los usos presentes del verbo. Hay que notar, por el contrario, que en *La vida,* el libro del antropólogo Oscar Lewis sobre la "cultura de la pobreza" entre los puertorriqueños, cuya versión española se publicó en 1969, el verbo no aparece, o solo figura una o dos veces en los testimonios "orales". Esa ausencia podría ser significativa, y merecería más reflexión.

La brega actual permite pensar un hecho cultural decisivo que tiene una estructura distinta de otros hechos históricos documentados. *Bregar* es una manera de tomar la palabra, y un modo de actuar que a menudo lleva a la duplicación y a las duplicidades. En un relato, la escritora Judith Ortiz Cofer nos traslada a otro espacio en los mismos años, a Paterson, New Jersey, uno de los enclaves de la comunidad puertorriqueña, y al universo privado y femenino de la emigración, a sus valores y ritos propios. Es un relato paralelo y opuesto al ámbito social de predominio masculino del béisbol. Quizás más dramático aún, porque subraya la precariedad y la dureza de la vida en la emigración y da la solapada sensación de vida a medias. Se trata nuevamente de recuerdos de la madre, que en este caso marcaron a la hija. Ortiz Cofer narra las exclusiones que sufría la comunidad y las dificultades y prohibiciones que configuraban el territorio de la mujer. La autora relata, no la independencia del *cuarto propio* que con razón exigía Virginia Woolf, sino, más modestamente, la historia de una mujer que se construye un lugar habitable en New Jersey.

El texto de Ortiz Cofer revela las estrategias de sobrevivencia puestas en práctica por su madre para escapar a las formas de represión familiar y social. Dos notas caracterizan esta historia: la soledad urbana

y la desorientación. La familia llegó a Paterson, la ciudad mítica de la poesía de William Carlos Williams, en 1955, uno de los lugares de los que seguramente muy pocos puertorriqueños habían oído hablar. Su madre apenas tenía entonces veinte años, y su padre trabajaba con la Marina en la Brooklyn Navy Yard. El padre decidió unilateralmente que la esposa y los tres hijos fueran a vivir a un edificio de apartamentos que los puertorriqueños habían bautizado con el nombre genérico *El Building*. Vivían en un barrio judío de la ciudad que rápidamente se iba convirtiendo en un barrio boricua. El padre solo podía pasar los fines de semana con la familia. Buscando probablemente el orden que subyace al desorden del prejuicio, el padre había prohibido que "se mezclaran" con otros puertorriqueños del *Building* y el barrio. Los fines de semana los acompañaba a hacer las compras en un flamante supermercado, evitando la bodega puertorriqueña. Era una dura experiencia de "integración" que él había concebido para su familia.

La madre, sin embargo, *estaba bregando* con la soledad de *El Building,* donde nada la antecedía ni la contenía, y con el costo intolerable de la integración. Y *bregó* recreando costumbres que se entremezclaban de modo confuso con las nuevas rutinas. Durante la semana, mientras su esposo se encontraba en Brooklyn, ella no iba al supermercado, sino que se escapaba con sus hijos a la bodega. En ese lugar podía encontrarse con su gente y comprar los productos *Goya* y *Libby's,* los alimentos y los sabores que estaban presentes en su memoria. Cuenta la autora que su madre se requedaba en aquel espacio marginal y prohibido mediante el cual se ubicaba en la tradición cimarrona. Algo en ella despertaba y volvía a la luz. Allí podía repasar lo sabido, construirse una morada simbólica. Se recreaba en el aroma del sofrito, como quien nace por segunda vez. Y, sobre todo, saboreaba la conversación, las palabras que entendía, aprendidas a su vez de su madre, con el recuerdo que contiene a otros recuerdos. Fortalecía así la capacidad para soportar una cierta dosis de soledad. Ya no estaba perdida en la nueva frontera.

La cultura también viaja, y es desplegada en los nuevos espacios, aunque con temporalidades heterogéneas. El exilio de los emigrantes separa y reúne los lugares, como testimonia esa bodega que permitía un regreso simbólico al hogar. La madre de Ortiz Cofer se construyó un itinerario muy restringido de *El Building* a la bodega: era un espacio litúrgico que le proporcionaba puntos de referencia; ofrecía afectos, la alentaba y la fortificaba. Un lugar y un tiempo: un tiempo fuera del tiempo, en el que se oía el eco lejano de otras voces y se iban creando complicidades y dependencias. La misma construcción del recuerdo sufre un desplazamiento. La experiencia de la mujer en Paterson constituye un caso especialmente iluminador de lo que Hannah Arendt

llamaba "pensar sin barandas", tomándose riesgos mientras se baja Por las escaleras. A medida que se avanza, se recupera la misteriosa facultad de comenzar de nuevo, sin asidero. Esa es una de las expresiones fundamentales de *la brega:* el arte de sobrevivir con cierta dignidad.

SIETE

A pesar de todo, habría que formular una serie de dudas y sospechas. ¿Qué dilemas morales plantea la práctica de *la brega?* ¿No será, bajo ciertas condiciones, un modo de desplazar los debates, contradiciéndose en incesantes fórmulas de compromiso? ¿Encubren un vacío los encantos de su engañosa precisión? ¿Cuándo se convierte en una impostura, en una artimaña para simular que se está confrontando algo, y, de hecho, se está claudicando intelectual o políticamente?

Durante décadas, en los años de *Vic Power* y de la joven madre de Paterson, muchos puertorriqueños confiaron en que Luis Muñoz Marín, el poeta vanguardista y el político de vanguardia, sí sabría *bregar* con los norteamericanos, es decir, negociar con el desmesurado poder del imperio, sin perder dignidad y sin hacer uso de la violencia. En efecto, con un notable consenso democrático y con mucho carisma, Muñoz Marín, hijo y heredero de Luis Muñoz Rivera, quien había formulado el "posibilismo" de la política puertorriqueña, logró que muchos intransigentes transigieran. En la posguerra o Guerra Fría, él mismo actuaba como el agente doble de la cultura política. Muñoz Marín parecía encarnar *la brega:* ser uno en dos, perfectamente bilingüe, de sólida tradición criolla y moderna, leal a los puertorriqueños y a los norteamericanos.

La *brega* política era una palanca eficaz de acción social. Requería, entre otras cosas, gran astucia en las negociaciones, oficio en la traducción y habilidad en los momentos de fuga. Hay que recalcar que una de las credenciales que validaba políticamente *la brega* de Muñoz Marín era su bilingüismo. Al respecto, es clave un texto escrito por él mismo en los años cuarenta, aunque poco conocido hasta ahora. Se trata de la breve *Historia del Partido Popular Democrático,* en la que se incluye un "bosquejo autobiográfico", una cronología escrita en primera persona que solo se publicó en 1984. Según el editor anónimo, esos primeros capítulos de una especie de relato autobiográfico inacabado fueron redactados entre 1941 y 1942, a partir del gran triunfo político de 1940. ¿Por qué no se publicó entonces? Al reconstruir someramente su infancia en Nueva York en el "bosquejo", Muñoz Marín recuperó unos *beginnings* reveladores: "No recuerdo ningún momento en que no hablara inglés, lo mismo que no recuerdo ningún momento en que no hablara español". Su figura se mueve siempre en esa frontera espiritual y lingüística.

En el *Yo* que Muñoz Marín se construyó, el dominio de las dos lenguas —el inglés de los Estados Unidos y el español puertorriqueño— termina por convertirse en la verdadera diferencia. En su autorepresentación, habla confiado de su propio papel, como investido de una misión. Casi podría decirse que presenta una utopía, la utopía de la traducción que reunía al poeta y al político. Se fundamentaba de ese modo la figura del traductor: el más secreto, extraño y nostálgico de los escritores, para decirlo con palabras de Maurice Blanchot. Lo que Muñoz Marín pensaba de sí, con cierta autosatisfacción, según el texto que data de 1941 o 1942, es lo siguiente:

> Según le iba dando nombre a las cosas —ese bautismo diario e imperturbable en el que el niño va configurando el aposento de su alma—, eran dos los nombres que tenían las cosas. Tenían su nombre en español y lo tenían en inglés. Eso va mucho más allá de una mera traducción de sílabas cuya equivalencia tratan de dar los diccionarios. De hecho, es más bien una serie paralela de connotaciones que el diccionario traduce, pero que el sentido sigue distinguiendo —connotaciones que llevan en su entraña toda una historia, toda una manera de ver, toda una actitud de espíritu— [...] Lo que hacen dos idiomas cuando crecen igualmente en un mismo entendimiento no es llegar a traducirse el uno al otro, no es llegar a ser dos expresiones exactamente equivalentes de una misma realidad. Lo que hacen es llegar a entenderse como hermanos. Por incidencias afortunadas en los vaivenes de mis primeros años, creo que el inglés, en su expresión americana, y el español, en su expresión puertorriqueña, se entienden bastante bien en mí.

La *brega* política exigía también la maestría en el arte de la fuga, esa tradición de tanto arraigo en las comunidades cimarronas. En el segundo tomo de sus *Memorias,* otra publicación póstuma, de 1992, Muñoz Marín cuenta una iluminadora parábola de *la brega* como instrumento afinado de la práctica política que permite comprender mejor los presupuestos en que ella se funda. Durante la dictadura de Trujillo en la República Dominicana, el Almirante Barbey, jefe del Escuadrón Naval de los Estados Unidos en el Caribe con cuartel general en Puerto Rico, había aceptado una condecoración del gobierno del dictador. Se había decidido, sin que se hubiera consultado previamente al gobernador Muñoz Marín, que la ceremonia se llevaría a cabo en San Juan. Se creó así un dilema político muy incómodo: "... Yo no quería, escribe Muñoz Marín, causarle situaciones embarazosas al gobierno de Estados Unidos en sus relaciones con un gobierno que oficialmente reconocían, pero yo personalmente no recibiría a los altos funcionarios que vinieran de Santo Domingo a las ceremonias". ¿Cómo evadirse sin turbar las relaciones políticas? La solución que Muñoz Marín le dio al dilema revela un ordenado sistema de dobleces y astucias característico de *la brega*.

El relato lleva un título aparentemente inocuo: *Con café no se puede brindar.* No hubo, es cierto, ni denuncia abierta, ni tampoco defensa de los militares. Lo que buscaba Muñoz Marín era una salida airosa, y encontró una vía de escape por las islas del Caribe. En su vejez, cuando escribía sus *Memorias*, Muñoz Marín se recuerda acompañado en la fuga por intelectuales y poetas, entre los que se encontraba Luis Palés Matos, a quien, además, cita. Con la complicidad de los amigos, se sitúa en una esfera de libertad, un mundo propio que no podía ser violentado por el imperio: "cuatro días de encanto y alta discusión". Narra con ironía el doble juego de encubrimiento y develación, confiado en que sus lectores puedan reconocer retrospectivamente las virtudes de su maniobra. La parábola podría ser el espejo en que se contemple *la brega* colonial:

> ... como yo no quería causar complicaciones internacionales por cuestión de hojalatería, me ausenté por varios días en un pequeño barco a las Islas Vírgenes acompañado de varios amigos: Jaime Benítez, Antonio Colorado, Mariano Villaronga... el poeta Luis Palés Matos y el futuro senador Ramón Enrique Bauzá.
> Dejé encargado de la gobernación al tesorero de Puerto Rico, Sol Luis Descartes, con instrucciones de que al recibir en La Fortaleza a los funcionarios que portaban la condecoración los obsequiara con café negro en vez de con el tradicional champagne de rigor en tales visitas. Si les daba champagne era seguro que brindarían por mí como jefe de gobierno de Puerto Rico en expectativa de que Descartes entonces brindara por Trujillo. "Con café negro no se puede brindar".
> Fueron tres o cuatro días de encanto y alta discusión en aquel mar "alelado de islas" como había dicho Palés, al que solo pueden compararse en luminosidad y magia los mares de Grecia, ante uno de los cuales estoy redactando estas páginas. Palés, en la más conocida etapa de su obra poética, había escrito los poemas afrocaribes sin jamás haber salido de Puerto Rico. Yo había querido llevármelo a Nueva York para editar una revista literaria de intentado alcance hemisférico muchos años antes, pero su timidez y un compromiso de matrimonio lo habían sujetado en Puerto Rico. Al pasar por las calles arenosas de un villorio de la isla de Saint John, decía Palés con ingenuidad de poeta profundo: "Esto se parece mucho a lo que yo he escrito".
> Descartes recibió la delegación y le dio café. No hubo brindis. La medalla se la prendieron al Almirante en su residencia en la Base Naval. Yo podía haberme negado en absoluto a que se recibiera en La Fortaleza a los representantes de la dictadura. Al decidir no hacerlo, estaba expresando mi actitud de que en cosas como esta una vez aclarado el principio, no valía la pena causar más perturbación a las funciones normales de gobierno. El pueblo de Puerto Rico entendió la lección de democracia y con esto bastaba. No había que sobredramatizar.

Se avanza retirándose. ¿Prudencia resignada ante un poder formidable? ¿O, ya viejo, escribía para el tiempo imaginario de la posteridad, *bregando* con su lugar en la historia? La sinuosidad de *la brega* política en *Con café no se puede brindar* revela el drama colonial y los relatos que se configuran a partir de su vivencia. Lo político era un auténtico juego teatral en el que no había que "sobredramatizar". La enorme disparidad de fuerzas impedía atacar de frente: obligaba, incluso a un político que estaba en la cima de su poder, a *bregar*; a estar y a no estar. Los epígonos y apologistas de Muñoz Marín todavía reconocen su ingenio y aplauden el tratamiento jocoso del tema.

Naturalmente, hay otros modos de leer ese pasaje. Es posible que una segunda lectura suscite, a pesar suyo, una imagen de desamparo y, desde luego, discrepancias interpretativas. Algunos no podrán resistir la tentación de reprocharle a Muñoz Marín, en nombre del antiimperialismo, su ilusoria duplicidad. O al menos la de condenar su servilismo ante la autoridad militar. Puede ser. Sin embargo, también habría que admitir dudas de carácter opuesto. Después de todo, aunque la tradición antiimperialista haya sido heroica, no siempre ha sido democrática. En ese sentido, es instructivo el curso de la Revolución cubana y el autoritarismo de ciertos sectores puertorriqueños "revolucionarios" de la cultura de izquierda, cuya beligerancia a menudo ha dejado a muchos creyentes tan humillados o incluso más desmoralizados que las equívocas maniobras de *la brega.* No obstante, para muchos de quienes hoy lean a Muñoz Marín, la decepción es inevitable. Pero los lectores ideales del texto eran sus contemporáneos, "el pueblo", los que podían apreciar el despliegue, la astucia y la habilidad del maestro porque compartían la misma conciencia y sensibilidad irónica ante el alto costo del enfrentamiento con los poderosos. Hoy el hilo se ha roto.

Pero, efectivamente, es en el ensayo de un coetáneo de Muñoz Marín donde se halla el mejor ejemplo de convergencia con su *brega.* La "manipulación" propuesta en 1934 en *Insularismo,* de Antonio S. Pedreira, es otra de las expresiones de *la brega* intelectual y política, hoy igualmente discutible. El gobierno de Muñoz Marín asumió plenamente lo que ya se había formulado en *Insularismo,* un ensayo que caló hondo en el espíritu de toda una generación de intelectuales y profesionales. En él, Pedreira exhortaba —insistiendo en la mano que ejecuta— a "manipular ambas culturas", la española y la norteamericana. La propuesta explícita del ensayo, tan atractiva para muchos de sus contemporáneos, era lograr la conciliación entre dos principios que aparecían como irreconciliables, una típica intervención de *la brega.* "Manipular" aquí quería decir absorber y recrear lo español y lo norteamericano, dos culturas igualmente reales, aunque distintas. Lo que se deseaba era

compartirlas, apropiárselas y, finalmente, pactar con ellas. Para ello, Pedreira localizó una tradición, el "alma" puertorriqueña. Era apenas una tradición, pero se contaba con algunos precursores, una imagen histórica y textos frágiles. A pesar de lo complejo y contradictorio de los hechos coloniales —y debido a ello mismo— Puerto Rico, según el autor, estaba en "transición". No se trataba de dar vuelta atrás, ni de convertirse sumisamente en apéndice de ninguna de las dos culturas, sino de situarse *entre* ellas, de participar en ambas al mismo tiempo.

La "manipulación" de Pedreira mantiene un estrecho parentesco con *la brega* de Muñoz Marín. Pedreira reconoció explícitamente lo conflictivo de las lealtades coloniales bajo el antiguo y bajo el nuevo régimen. En 1933, por ejemplo, en un artículo sobre Pedro Juan Labarthe, había escrito: "Yo no sé hasta qué punto se puede ser hijo de un poderoso Estado y de un país regido por el Departamento de Guerra de dicho Estado". *Insularismo* fue su respuesta a ese dilema. Pedreira postulaba que una minoría de elegidos armonizaría productivamente lo local y lo universal, sin la violencia que suponía la ruptura de un Estado independiente. Ese sujeto puertorriqueño sería capaz de llevar a cabo con sus manos la transformación, y terciaría en el diferendo de culturas, colocándose efectivamente como el tercero en la disputa. Ello implicaba que ese sujeto tenía que actuar con astucia. El tercero, si pertenecía a la minoría selecta, tenía todas las cartas.

Las culturas son objetos que se manipulan para todos lados —recordemos el *manipolare* italiano, *con astuzia*—. *Insularismo* significativamente cerraba con la invitación a que los jóvenes intelectuales (los hombres; ya que las mujeres quedaban excluidas) *actuaran —bregaran*— en esa dirección y ordenaran inteligentemente el país. En cierto sentido, su propuesta recuerda la manera en que están construidos los templos coloniales, usando los cimientos y las piedras prehispánicas. ¿Había límites a lo manipulable? ¿Encajarían bien las distintas piezas? El llamado de Pedreira no formula esas preguntas. Las maniobras que proponía negaban la agonía política y la lucha frontal que encarnaba en aquellos años Pedro Albizu Campos, a quien ni siquiera se menciona en el ensayo de Pedreira.

La recepción entusiasta que tuvo *Insularismo* permitiría iluminar perfiles poco dilucidados de *la brega* colonial. El ensayo de Pedreira encontró respetabilidad y credibilidad en el campo intelectual y abrió el camino para leer de otro modo el pasado y el presente. Ése fue el proyecto que triunfó, bajo el liderazgo de Muñoz Marín, en 1940, y gozó de clara hegemonía hasta 1968. Dos de los grandes logros del gobierno populista fueron precisamente *Operación Manos a la Obra* y la creación del *Estado Libre Asociado,* conocidos en inglés como *Operation Bootstrap* el primero, y, ceremoniosa y ambiciosamente, *The*

Commonwealth of Puerto Rico el segundo. Los nombres mismos expresan un ejercicio complejo y la naturaleza lábil del Estado puertorriqueño: en ellos conviven una imposibilidad y una necesidad. Las ventajas de la "doble" ciudadanía, del ensanchamiento de la educación pública, de los programas de vivienda y salud pública, de los beneficios otorgados a los veteranos, y, en suma, de los dos Estados, eran —y son— innegables. Desde los años cuarenta hasta finales de los sesenta, el gobierno del Partido Popular se vanagloriaba de dirigir un "laboratorio" social y político del cual surgirían formas nuevas de prosperidad que habrían de beneficiar a la humanidad.

En efecto, numerosas lecturas celebratorias, y la hábil propaganda de los Estados Unidos, aseguraban que Puerto Rico indicaría el camino hacia el futuro. Sin embargo, la realización de ese destino manifiesto se posponía una y otra vez. Con el desencanto político posterior, acentuado por el agresivo anexionismo de los últimos años y por la sensación de estafa que dejan los plebiscitos, muchos olvidan que fue el gobierno de Muñoz Marín el que puso en marcha el gran éxodo hacia los Estados Unidos. No se pueden disociar las gigantescas migraciones de finales de los años cuarenta y cincuenta de los otros proyectos populistas. Se trata de un proceso sin precedentes. Se proclamó que Puerto Rico había superado la "anacrónica" etapa de la nación-estado, a la vez que *se bregaba* con el "exceso de población", denunciado antes por los funcionarios imperiales norteamericanos y por intelectuales criollos progresistas, como Nemesio Canales. Con la "sobrepoblación" *se bregó* de dos maneras: mediante la esterilización de las mujeres, y mediante el fomento de la emigración, aprovechando el desarrollo de la aviación comercial de la posguerra. Como dice Walter Benjamín en uno de sus apuntes juveniles, el capitalismo es una religión sin teología, un culto que excluye los sueños y la misericordia.

El horizonte escabroso pero prometedor de la fuga volvía así con enorme fuerza, sostenido en los años cincuenta por la autoridad y la prédica del Líder carismático. Un dato central: en la década del cincuenta emigraron cerca de medio millón de puertorriqueños que no pudieron incorporarse al proceso modernizador de la isla. Y en los veinte años que van de 1940 a 1960, la cifra se acerca al millón, de una población que no llegaba entonces a los tres millones, como ha precisado en sus trabajos el estudioso Vázquez Calzada. Ante un fenómeno tan extraordinario, es extraño que rara vez se pregunte quiénes fueron los que pagaron el alto precio de la modernización y la industrialización. Quizás porque esos puertorriqueños no fueron técnicamente "expulsados", sino que abandonaron el país en busca de empleo y mejores condiciones de vida. Una de las paradojas profundas de la historia puertorriqueña del siglo XX es que el Partido que forjó el mito

del campesino "jíbaro" con los signos de su cultura como base de su política populista, creó vertiginosamente las condiciones para que los jíbaros reales emigraran en masa a los Estados Unidos, y acabó dándoles la espalda. Muchos de los emigrantes no tenían ni tradición de insurrección, ni de participación ciudadana. Tuvieron que *bregar* en condiciones de gran vulnerabilidad. Significativamente, el aeropuerto internacional de San Juan lleva el nombre de Luis Muñoz Marín, consagrando el lugar de tránsito y la política oficial que cambiaron para siempre la vida puertorriqueña. Hoy ese aeropuerto es uno de los pocos espacios públicos en la isla donde diariamente los pobres se cruzan con los ricos. Luis Rafael Sánchez pudo escribir *La guagua aérea* como metáfora de la modernización de la tradición cimarrona.

OCHO

A menudo *la brega* conduce a la fuga. Ulises se escapó de la cueva de Polifemo gracias a su astucia. El homenaje de los puertorriqueños a *Vic Power* acabó celebrándose de todos modos, a pesar de la prohibición. Pero se hizo en otro lugar del Yankee Stadium, en otro "home", marginal. Retirarse a tiempo puede ser muy sabio. En la historia narrada por Judith Ortiz Cofer, su madre, como si respondiera a un llamado ancestral, bajaba las escaleras del *Building* aséptico y se escapaba a una bodega de resonancias familiares, para no caer en el agujero de la melancolía producido por una "integración" imposible en New Jersey.

Bregar no será el salto al reino de la libertad, ni tampoco el martirio o la redención. Es más bien un sistema de decisiones y de indecisiones, un *ten con ten* que les ha permitido a muchos agenciárselas en un mundo clasista y racista en la isla, y más aún en los Estados Unidos. Funciona como un mecanismo de desplazamiento que permite manejar contradicciones sin apelar a la violencia, colocar la acción en una línea lejana y prometedora, aun cuando ello genere identidades enigmáticas. Un ejemplo histórico: la ciudadanía norteamericana "llegó" para quedarse, sin consulta, en 1917. Por supuesto, la estructura colonial no se esfumó al simple conjuro de la promulgación de una ley. Al mismo tiempo, nada parece haber sido igual después de ese año. Se hizo preciso *bregar*.

Hay otros ejemplos. La fidelidad a *la brega* ha generado instituciones políticas de extraordinaria duplicidad en cuyos orígenes se encuentran ya los gérmenes de algunas dificultades actuales. El *Estado Libre Asociado* y la "doble" ciudadanía son instituciones que ponen en escena su propia elusividad. Muchos consideran que esa ambivalencia es una virtud, justamente porque creen que la lógica de lo doble clausura la polémica interna entre separatistas y anexionistas.

Sin embargo, debido a ese carácter elusivo, la "libertad" y la "asociación" resultan incomprensibles para muchos norteamericanos. Tampoco ha sido fácil de entender para muchos latinoamericanos, entre quienes suscita interminables discusiones. En esos debates, y, sobre todo, después de la Revolución de 1959, Cuba se suele asumir como paradigma de comparación. La adhesión a la Revolución Cubana durante la década del sesenta fue impresionante en el pensamiento de intelectuales y políticos de izquierda en América Latina, en Europa, y en los Estados Unidos. A menudo Puerto Rico ha servido de contraste en sus discursos, incluidos algunos sectores puertorriqueños que en una época asumían el lenguaje del gobierno cubano. Casi siempre, cuando Cuba y Puerto Rico se ponen frente a frente, se manejan dos estereotipos: Cuba es "heroica" y verdaderamente "nacional", mientras que Puerto Rico es lo antiheroico e incompleto. Por supuesto, se omiten justamente algunas cuestiones que servirían para situar el debate en otro nivel, como el hecho de que la retórica de la guerra ha legitimado la tenaz militarización de la vida cubana, diluyendo la capacidad negativa y crítica. Se suele silenciar, además que, aunque el "modelo" puertorriqueño fue profundamente rechazado, no lo fue tanto, curiosamente, por los propios cubanos del interior y del exilio. Sin embargo, en otras zonas se habla todavía con desdén de la "puertorriqueñización" como sinónimo de grave peligro de desintegración cultural o de subordinación colonial.

El debate resurge a cada momento. Salta a la vista, por ejemplo, en la carta de un francés publicada no hace mucho en el diario *El País* de España. En ella se afirma que Puerto Rico, en contraste con Cuba, es "un objeto nacional no identificado". En muchas partes, aun en los Estados Unidos, y en círculos de "hispanistas" profesionales, despierta más rechazo que admiración. Por supuesto, el desdén puede mezclarse con una ambigua admiración al estereotipo. En esa dirección apunta lo declarado por un integrante del grupo rock mexicano Café Tacuba en el diario *Página 12* de Buenos Aires. Hablaba sobre las posibilidades que tienen los rockeros latinoamericanos de entrar al mercado norteamericano, y global. Se refería explícitamente a la hibridez constitutiva de los puertorriqueños y a la fundamental extrañeza de su indeterminación como condición ideal para ese pasaje: "En Puerto Rico, de donde vienen Ricky Martin y Jennifer López, no solo hablan inglés desde pequeños: son finalmente como un híbrido norteamericano-latino, o latino-norteamericano, que quién sabe qué, en realidad. Esas son las personas que están teniendo éxito".

Lo que puede parecer un jeroglífico absurdo para algunos observadores, sin embargo, ha sido perfectamente coherente y necesario para muchos puertorriqueños. Hizo falta que un poeta-político-traductor

como Muñoz Marín supiera extraer de *la brega* su riqueza, arrancándola del universo popular e insertándola en un discurso que proponía actuar sobre la realidad social y económica. Durante los años treinta y cuarenta, el bilingüe *Vate* Muñoz Marín se reinventó a sí mismo varias veces. Usó el término continuamente como legitimador de su política, insistiendo en la necesidad de ser flexibles en las relaciones con la metrópoli. La situación colonial requería de alguien como él que sí tuviera intimidad con los centros de poder de Washington.

Consciente de que operaba en una cultura aun fuertemente oral, Muñoz Marín comprendió que *la brega* del decir popular era un signo de identidad. Recuperó la palabra como ingrediente de una poética de la acción, que se sostenía precisamente por su vaguedad y ambivalencia. Fue la palabra esencial para tender lo que Roger Bartra ha llamado las redes imaginarias del poder político con las que se busca atrapar "el escurridizo pez de la legitimidad". Para despejar los matices con que Muñoz Marín usó el término, ningún lugar mejor que algunos de sus discursos, aunque los textos impresos no dan la textura de su pausada oratoria. Sus discursos, comparados con la banalidad de los gobernadores que le precedieron —salvo los de Rexford G. Tugwell— y con la superficialidad de casi todos sus sucesores, son documentos históricos de notable espesor. El Líder se sirvió hábilmente de la radio como medio ideal en una sociedad en gran medida analfabeta o semi-analfabeta y en la que la comunicación oral era central en la sociabilidad.

Pero también se sirvió de la palabra impresa. En 1942, durante la guerra, cuando era Presidente del Senado, pronunció un apasionado discurso en el que reiteró la consigna *¡Manos a la obra!*, y explicaba: "¡Que las manos se usen para *bregar*, como manos de hombres, con el presente y el porvenir!" Existen otros ejemplos. En su "Mensaje" de 1950, cuando exponía la necesidad de atraer la inversión de capital y de recaudar contribuciones para atender las necesidades de la educación y la salud públicas, afirmaba: "Con esa difícil disyuntiva *estamos bregando*". Diez años más tarde, en otro "Mensaje" de 1960, comenzaba su discurso con una declaración que testimonia la ascensión política del verbo: "La década que comenzó en el año cuarenta la dedicamos a iniciar *la brega* para abolir la pobreza". Todavía al final de su vida, en sus *Memorias*, usó el verbo con frecuencia. Incluso lo empleó para caracterizar a Rexford G. Tugwell, el último gobernador norteamericano de Puerto Rico, su aliado y rival durante los años de la Segunda Guerra Mundial. Entre las virtudes que Muñoz Marín reconocía en Tugwell, puede leerse una definición de la palabra clave: "Poseía un alto grado de responsabilidad social, de radicalismo autóctono, disposición serena y firme para *bregar* con la raíz de los

problemas que presenta la realidad sin dogmatismos teóricos". La *brega* se identificaba así con la política del *New Deal,* en la que Tugwell había sido un protagonista destacado. Sea cual fuere el modo como la palabra llegó hasta él, lo cierto es que Muñoz Marín le otorgó dignidad en la contienda política. Se había dado un salto definitivo.

Sería necesario también detenerse en el escrito que mejor condensa su inesperada ruptura con el proyecto independentista, el titulado *Nuevos caminos hacia viejos objetivos,* publicado en junio de 1946. Es un texto fundamental, escrito después de la destrucción masiva de la guerra mundial y de la terrible masacre de Hiroshima. En ese texto hay un viraje político dramático, y una reinscripción de sus destinatarios. Al leerlo hoy, desconcierta el entusiasmo futurista y optimista por la civilización tecnológica. Lo fundamental del texto es la dicotomía que establece entre progreso y nación, y la distinción que establece entre lo que llama el "imperialismo bobo" en lo político de los Estados Unidos, frente a su imperialismo "agresivo y controlante" en lo económico. Muñoz Marín proclama que la modernización es un *destino* que irremediablemente hay que asumir si no se quiere ser destruido por la fuerza del progreso. *La brega* llega a ser una deidad poderosa y vigilante, la "realidad" que es capaz de vengarse si no se cumple con el "Destino": "Podemos variarlo, mejorarlo, defenderlo, si nuestro pensamiento *brega* con esa realidad. Si nuestro pensamiento rehúsa *bregar* con ella, esa realidad *bregará* libre y caprichosamente con nosotros". La modernidad exigía hacer *tabula rasa,* adaptarse a lo nuevo como algo ineluctable y abandonar el bagaje de nociones antiguas. En el proceso, *la brega* dejaba de ser sinónimo de conciliación, recuperando su dimensión guerrera.

La lectura de textos escritos por sus contemporáneos proporcionaría aún más ejemplos de la autoridad de la palabra y de su tránsito hacia el mito. Adquirió el rango de un *locus communis* que dejó sus huellas en los creyentes e incluso entre aquellos que objetaban el Estado Libre Asociado. Las redes imaginarias eran muy firmes. El escritor René Marqués, por ejemplo, habituó a sus lectores a la dura crítica conservadora de las contradicciones y la retórica de la política populista. Sin embargo, él mismo se dejó contagiar por el término. En sus escritos lo empleó casi siempre para hablar de lo que llamaba la *brega* teatral. Pero no siempre está referido al teatro. Su famoso ensayo sobre el "pesimismo" literario, de 1959, lo demuestra cumplidamente: el término se desliza en una mención concreta de "la *brega* estrictamente política". La palabra se prolonga como *leitmotiv* en el libro de Enrique Bird Piñero, como era de esperar ya desde su título, *Don Luis Muñoz Marín: el poder de la excelencia.* En esas memorias —una especie de diario íntimo publicado en 1991 que narra la larga asociación

con su héroe—, el autor fue mezclando recuerdos con paráfrasis de declaraciones del gobernador: "El Partido Popular Democrático perderá a medida que... no sepa o quiera *bregar* con la problemática de un Puerto Rico transformado". En otro momento, Bird reconstruyó una conversación en la que se trató la crisis provocada por la huelga universitaria de 1948. Muñoz, según recordaba el autor, "creía que [el Rector] Benítez había *bregado* magníficamente bien con la Universidad desde su nombramiento...y que podría *bregar* efectivamente con la actual y futuras situaciones de la institución". Bird rememora con orgullo que gozaba de la confianza de su Maestro. En una ocasión el Líder le pidió que interviniera en las pugnas internas del Partido. Ahí se reproduce el término, como en una reedición del original: "Acepté la encomienda y *bregué* con las dos primeras situaciones...Ayudé a que los candidatos atenuaran la virulencia de sus campañas y no llegaran al rompimiento personal".

"Cada ficción —observa Roland Barthes en *El placer del texto*— está sostenida por un habla social...y cuando obtiene el poder se extiende en lo corriente y cotidiano". Puerto Rico vivía una intensa transformación bajo un gobierno que lidiaba, *bregaba,* con diferentes intereses, buscando equilibrios a través de múltiples transacciones. Desde luego, no todo era conciliación: *la brega* tenía claros límites. A menudo se reducía a un ir y venir describiendo círculos en negociaciones a puerta cerrada. Hasta qué punto esto ha sido así lo ha puesto de relieve de forma elocuente el libro de José Trías Monge, Puerto Rico: *The Trials of the Oldest Colony in the World,* publicado en 1997. Es un testimonio demoledor, escrito desde dentro como quien se libera de un fardo pesado, por un destacadísimo colaborador del gobierno dirigido por Muñoz Marín. Trías Monge narra las frustraciones sucesivas producidas por el frío desprecio de parte de los funcionarios y congresistas de Washington, antes y después de 1952. En muchas de las lentas negociaciones por las antesalas del poder de Washington referidas por el autor, la sensación de derrota no deja siquiera las apariencias de decoro que *la brega* intenta salvaguardar.

La brega tropezó con dos barreras infranqueables, ambas custodiadas por los militares o por fuerzas invisibles: las reglas de juego impuestas por la política maniquea de la Guerra Fría, y la voracidad de los empresarios y los *developers.* Podría decirse que quedó atrapada por esas redes. El más moderado desafío a la política bélica de los Estados Unidos era impensable, lo que imponía compromisos vergonzosos y participación en guerras que contradecían la vocación dialogante y apaciguadora del *bregar.* Es otra de las paradojas centrales. Los gobernantes del Estado Libre Asociado, autonomistas y anexionistas, no han tenido inconveniente en jugar el juego de las armas. Se hizo lo

posible por identificarse y ofrecer versiones apologéticas de la guerra de Corea, a la cual fueron irrevocablemente incorporados los puertorriqueños, con cuantiosas pérdidas humanas, como ocurrió más tarde durante la barbarie de Vietnam. Además, los sucesivos gobiernos han mantenido un gran silencio sobre el almacenamiento de armas en Puerto Rico y sobre el uso del territorio de la isla para las guerras aéreas. Con la excepción de los independentistas, ese silencio ha sido hasta hace muy poco parte de la política puertorriqueña. Esto sucedía mientras se inventariaban con euforia los logros de la "revolución pacífica" del país. Asimismo, el gobierno de Muñoz Marín permitió la persecución de los nacionalistas y socialistas que *no bregaron,* e incluso la clausura de las libertades de pensamiento y expresión de sus impugnadores, quienes fueron estigmatizados.

A decir verdad, frente a la política que convirtió a Puerto Rico en un bastión anticomunista durante la Guerra Fría, en algunas zonas críticas se lograba muy poco con *la brega,* o solo se podía *bregar* con los resultados de decisiones tomadas por otros. El Estado Libre Asociado, para mencionar un caso dramático, no ha tenido autonomía para establecer su propia política de inmigración y asilo. Se produjeron así situaciones muy extrañas. Desde los años sesenta se favoreció, siguiendo la política de Washington, la inmigración protegida de los cubanos disidentes de la Revolución. Mientras tanto, continuaba la emigración de miles de trabajadores puertorriqueños a los Estados Unidos y se arrestaba a los dominicanos y haitianos que intentaban llegar a las costas de la isla. Otro tanto ha ocurrido con los derechos electorales de los ciudadanos. Para votar en las elecciones de la metrópoli, los "ciudadanos" puertorriqueños, al igual que en la República Romana, tenían —y tienen— que presentarse personalmente en Roma, es decir, fijar su residencia en los Estados Unidos. Pero si son residentes en los Estados Unidos, no pueden participar en las elecciones puertorriqueñas. Paralelamente, la agilidad y la ligereza de *la brega* se mostraron ineficaces para impedir que, en nombre del progreso, comenzara la destrucción de la delicada ecología del escaso territorio de la isla. Esa destrucción ha sido llevada a niveles inimaginables bajo gobiernos posteriores.

El *Estado Libre Asociado* era una solución a medias en la que estaban implícitos el poder desproporcionado del imperio, su imponente maquinaria, y los centros de gravedad de la Guerra Fría. Es preciso recordar que el *Estado Libre Asociado* se proclamó en 1952, en medio de la guerra de Corea, y un año antes del fin de la política del *New Deal* y del cambio de gobierno en los Estados Unidos. La utopía consistió en separar la acción del presente de los resultados conflictivos del futuro; en atenuar, ya que no borrar, el enorme poder colonial. La isla era, y

es, un puesto militar fronterizo de los Estados Unidos. Es necesario leer, sin embargo, las melancólicas *Memorias* del propio Muñoz Marín para ver el desasosiego de esa *brega* y su constante diálogo con la figura heroica de Pedro Albizu Campos. El autor concibió sus *Memorias* como una larga crónica y un montaje de documentos y fragmentos, con el imperio siempre como telón de fondo, y con muchos vacíos y olvidos. Fue su canto de cisne. Como si pudiera —al final de su vida, cuando el futuro era presente y ya no había remedio— exorcizar la fe perdida y lograr la ilusión de paz al amparo de la gran sombra de *la brega*.

NUEVE

La brega puertorriqueña es como una versión en miniatura del *I Ching: El libro de las mutaciones*. En ese antiguo libro chino figura el símbolo *Ching:* el pozo de agua que está para todos, inagotable. No disminuye ni aumenta, porque las exigencias de los seres humanos siguen siendo las mismas. O como el *Chieh*, el signo que denota restricción, es decir, los límites que es preciso advertir para saber cuándo y dónde debe uno detenerse. Sobre todo, en situaciones en las que no se sabe bien si actuar con firmeza traerá la salvación o la destrucción. El *bregar* existe por la ley de la necesidad, y cambia en función de las necesidades. Análogamente, es un don, un saber pragmático que los puertorriqueños conocen. Su práctica los mantiene mentalmente ágiles, aunque su ejercicio es refractario a un análisis meramente lógico o moralista. Es una forma no épica de estar y no estar que permite abrirse paso con cautela —y con expresiones humorísticas o resignadas— en situaciones regidas y sostenidas por gran intolerancia.

Ahora bien, ¿cuáles son los límites que hay que fijar para no socavar sus códigos? Sería necesario, por ejemplo, inquirir más sobre las clases sociales y sus conflictos internos. ¿*Bregan* de idéntica manera las distintas clases? Esta pregunta ha adquirido una nueva actualidad. Pese a la retórica, en la isla hoy casi no parece haber entre los sectores pudientes o medios y los marginados otra comunicación que la televisiva y las violencias súbitas. La brecha de clases está reforzada por las barreras y las conspicuas divisiones de los espacios de la ciudad: zonas exclusivas y ricas, urbanizaciones de clase media, barriadas pobres, playas que de hecho son privadas, y balnearios "públicos". En la isla de urbanizaciones cerradas y de residenciales "públicos" militarizados, a finales del siglo XX apenas se comparten los pocos espacios públicos que quedan con posibilidades de interacción social variada.

¿Qué visión de la sociedad nutre *la brega* de las élites puertorriqueñas? Se sabe poco: el mundo de las élites empresariales que redefinen el rumbo del país es en gran medida desconocido. En el polo

opuesto, la marginalidad de otros grupos ha llegado a ser en algunos casos casi absoluta; solo se hacen visibles por lo filtrado en la cobertura que los medios hacen de la criminalidad o la drogadicción. En el libro de José Trías Monge citado antes, hay un pasaje en el que se habla de modo nada halagüeño de la dualización de la sociedad: *The larger portion of the population is abysmally poor, drug-ridden, in poor health, insufficiently educated, and unemployed, and a smaller group is prosperous, well-schooled, hard-working and enterprising. The increasing alienation between the two should be cause for great worry.* Las dimensiones reales del problema pueden verse también en algunas declaraciones de altos funcionarios de los gobiernos anexionistas. En 1994, el Secretario de la Gobernación Álvaro Cifuentes manifestaba públicamente que los autores de crímenes violentos eran "basura", y, por consiguiente, debían ser tratados como "basura". Que se haya podido usar esa oprobiosa palabra, aun como reacción a un crimen que en esos días había estremecido a la opinión pública, es un ejemplo extremo de las brechas que marcan las desigualdades sociales. La distancia social es mucho más abrupta y dramática que el distanciamiento geográfico.

Esta concepción desvalorizadora pesa de modo excepcional en el lugar que tienen los emigrantes en el imaginario de sectores influyentes en la isla. Los emigrantes tienen existencia —o dejan de tenerla— en la complicada simbología del poder de los sectores dominantes. Hay, por ejemplo, distintas valoraciones del bilingüismo que muestran una visión oportunista de los emigrantes. En la isla, el bilingüismo de los sectores privilegiados, y el haberse formado en escuelas "privadas", es una forma de decir: "Somos diferentes". Así, los miembros de familias bien situadas, por un lado, se enorgullecen de manejar perfectamente las dos lenguas, de haberse educado en los mejores colegios privados y en las universidades norteamericanas, y de no haber rozado nunca la educación pública. Por otro, desprecian —o se compadecen— de aquellos que hablan un español "incorrecto", aprendido en Hartford o Camden. Juan Flores lo ha resumido atinadamente en una entrevista aparecida en la revista española *Quimera* de junio de 1999:

> Los mismos que en Puerto Rico se enorgullecen de que sus hijos aprendan el inglés son los que critican el bilingüismo de los emigrantes. Lo que ocurre es que los inmigrantes [puertorriqueños] constituyen ese "otro" oculto en las alas del drama nacional principal, como una nota compasiva, pero en definitiva excluyente.

Todavía más. La política norteamericana astutamente ha logrado institucionalizar la categoría de "minoría" étnica, sexual, social. ¿Cómo *bregan* las distintas clases sociales con el reconocimiento que les ha conferido la condición de *minority*? Aquí se encuentra una vez más un

perturbador efecto cultural y social. La redefinición de las comunidades puertorriqueñas como *minority* en los Estados Unidos resulta útil para que las élites puedan *bregar* su lugar con Washington, con las corporaciones o con universidades norteamericanas de prestigio, como Cornell, MIT, Harvard, Princeton, Yale o Georgetown. Cuando se juzga conveniente, y sin muchos escrúpulos, ocupan ese lugar, como un doble virtual diseñado en la computadora. En el proceso no solo se revela la sensibilidad camaleónica de la *brega,* sino que se fortalece la mirada entre despreciativa y paternalista hacia los emigrantes, cuyas luchas fueron en buena medida neutralizadas con la categoría de "minoría". Estas prácticas ponen de relieve una concepción meramente instrumental de la legalidad democrática. Todo ello es incompatible con las expectativas de dignidad que suponen los códigos del *bregar.*

Lo cierto es que la presencia de los emigrantes puertorriqueños ha sido tan necesaria como la de los inmigrantes dominicanos que trabajan en la isla —una fuerza de trabajo abundante y poco costosa— discriminados, al igual que lo han sido los propios puertorriqueños o los haitianos en los Estados Unidos. El prejuicio anti-dominicano es hoy casi honorable en todas las clases sociales, como lo es el prejuicio anti-puertorriqueño en Miami. El problema significa algo más que un vago temor ante lo "diferente". Los dominicanos están sometidos a las degradantes burlas de puertorriqueños y de muchos cubanos residentes en Puerto Rico. Se rechazan sus personas, pero no su fuerza de trabajo. Ese racismo visceral e histórico parece a punto de lograr su sueño dorado: manifestarse pública y verbalmente, tener voz, sin referirse directamente a los "compatriotas", sino a los "otros". Todo ello recuerda que la cultura puertorriqueña, incluida por supuesto la de los emigrantes, tiene sus propios mecanismos de segregación y discriminación.

Hay otras formas menos brutales quizás, que también arrojan dudas sobre ciertos resultados de *la brega*. Existen signos claros de una nueva alianza entre lo que algunos han llamado "neopopulismo de mercado" y los centros de poder económico. Carlos Monsiváis lo plantea claramente: "Según la élite, solo la inclusión en su seno concede forma prestigiosa y, por eso, dar el trato de cultura a lo generado por la gleba, esa entidad informe, equivale a reconocerle cualquier otro derecho, y lo segundo es más inconcebible que lo primero". Cabe decir lo mismo de ciertas zonas y figuras de la "alta" cultura que resultan demasiado incómodas, y que también son reconocidas, aunque muy selectivamente. El poder financiero y las instituciones estatales han contribuido a la difusión de elementos muy creativos de la cultura popular, pero apropiándoselos y, a veces, convirtiéndolos en piezas de museo que prestigian al coleccionista. Es lo que sucede, por ejemplo,

con la música popular e incluso con algunas zonas de la "alta" cultura que son manipuladas de un modo voraz por el lenguaje publicitario. Es claro que también se han acotado cuidadosamente los límites del uso que hacen de ellas. La banca, desde luego, no financiaría un documental sobre la depredación de las ciudades puertorriqueñas por los *developers,* ni sobre la militarización de la isla. Pero en cambio sí financia la celebración de la música, seguramente tras rigurosos sondeos de mercado. Y lo hace proclamando que se trata de una actividad filantrópica por la que los músicos y el país deben expresar públicamente su gratitud. No han faltado casos en los que el filántropo aparece como protagonista de la historia musical. Los músicos tienen que *bregar* como puedan con esa dificilísima condición si no quieren correr el riesgo de quedar marginados.

Los sectores poderosos *bregan,* sí, pero calibrando bien sus propios intereses. Se podría decir de Puerto Rico lo que Carl E. Schorske resume en la sutil tesis expuesta en su libro *Viena Fin-de-Siècle:* "Cuando las cuestiones políticas se tornaron culturales, estas se volvieron políticas". Según Schorske, no se ponía en duda que las transformaciones políticas eran imprescindibles para que las culturales fueran eficaces. Con todo, en el Puerto Rico de hoy el resultado pinta un panorama desolador. El mismo Estado colonial, y los sectores poderosos que en Puerto Rico actúan desde la banca y los medios de comunicación, apelan con gran demagogia a la ideología de la "gran familia", es decir a un nacionalismo cultural previamente deshistorizado y despolitizado mediante fórmulas huecas. El relanzamiento comercial de la iconografía y los símbolos nacionalistas revelan, irónicamente, la medida en que ha sido devaluado su potencial para una política alternativa. Esa *brega* es un secreto a voces: se anuncia diariamente en los diarios y en la televisión. Se ha hecho tal abuso mediático de la "afirmación" de la cultura, que apenas significa ya nada, salvo la legitimación "patriótica" del poder económico. ¿Cuáles son las consecuencias? Frente a ese proceso no parecen suficientes ni la sacralización de los símbolos "nacionales", ni el festejo intelectualizado de cultura de los medios practicado por algunos sectores intelectuales con herramientas teóricas sofisticadas. Jesús Martín Barbero lo ha planteado con claridad: "El mercado trabaja únicamente con rentabilidades". Una mirada crítica tendrá que inventar formas que faciliten el análisis de las imposturas que pretenden tomar posesión de las tradiciones culturales.

Lo que va cristalizando en la isla bajo la máscara de la filantropía es, como en los Estados Unidos, la hegemonía cultural de una nueva derecha que atraviesa todos los partidos y que incluye grupos económicos, poderes mediáticos, sectores profesionales y algunas familias. En Puerto Rico florece en buena medida gracias a razones

muy específicas: la inercia del bipartidismo político, los fracasos de las tradiciones de izquierda, y el indisimulado poder que determinados grupos ejercen sobre la cultura de masas. Lo que es difícil negar es que esa clase social, afiliada al autonomismo o al anexionismo, en los hechos se ha plegado fácilmente a los intereses de sus socios norteamericanos o globalizados, a los sectores menos democráticos de los Estados Unidos, y a los profesionales de la guerra. No es menor su silencio ante las modificaciones sociales producidas por la rapiña y el abandono de las ciudades y la perversa red de intereses político-comerciales que los fomentan. Si se aceptan las premisas de ese *bregar,* no pueden eludirse sus conclusiones.

Por otro lado, la "afirmación" de una identidad cultural monolítica y excluyente no permite reconocer los muchos espacios, tiempos, creencias y contextos locales que conforman la constitución misma de lo puertorriqueño. La negación de ese tipo de hechos requiere gran violencia interpretativa y fronteras muy rígidas. De hecho, nada hay tan parecido a las exclusiones puertorriqueñas como el nacionalismo conservador de influyentes sectores estadounidenses que también se quieren puros y monolingües. En ambos casos, el "nosotros" se contrapone a un "ellos" que debe permanecer fuera, tan exótico como cualquier lejano país. En Puerto Rico, el movimiento es doble, y está cargado de paradojas. Sorprende, por ejemplo, la superficialidad con que se discute públicamente si la anexión a los Estados Unidos es barata o demasiado costosa, pero, simultáneamente, se excluye del debate público y de los plebiscitos a la población puertorriqueña radicada en los Estados Unidos, aunque esta mantiene lazos tan profundos con la isla y sostiene con fuerza su existencia como comunidad. Es igualmente significativo el olvido de un hecho fundamental: en algunos momentos cruciales han sido precisamente organizaciones formadas en la emigración, y sus descendientes, quienes han luchado por los derechos y la integridad de las diferencias puertorriqueñas. En la diáspora, los puertorriqueños —monolingües y bilingües— han reivindicado el respeto a sus valores culturales, y no han cesado de ser partícipes y solidarios en los procesos políticos.

Esa *brega* es, por supuesto, muy compleja. Lejos de anular la cultura puertorriqueña, las comunidades puertorriqueñas de la emigración la han reactivado con gran energía y creatividad. Se trata en efecto del pasaje de una cultura que se consideraba "arcaica", hecha en gran medida de tradiciones orales, a otra que quiere ser a la vez urbana, patriótica y de masas. Con frecuencia, los emigrantes han atravesado ese pasaje desde una posición claramente "conservadora". Han actuado desde lo que Gayatri Spivak ha llamado un "esencialismo estratégico" que les ha permitido hablar de la "unidad" de la nación, y pasar en

silencio las nuevas diferencias o el abismo de las clases sociales. Es lo que ha ocurrido con la variada gama de significaciones que adquirió la conservación de tradiciones religiosas, del carácter simbólico de la comida o las *décimas* y la *plena* en la música. Otro caso ilustrativo es la vigorosa defensa del español y el repudio de política del *English Only.* Pero los emigrantes, fortalecidos con la llegada de nuevas generaciones, no han dejado de sentirse ciudadanos del país que jurídicamente se conoce como el Estado Libre Asociado. Al mismo tiempo, y *bregando* con situaciones de gran dureza discriminatoria, han llegado a tener congresistas con voz y voto en los Estados Unidos, y desde allí intervienen en la vida de todos los puertorriqueños. Conviene recordar, además, que en la diáspora puertorriqueña —como en la cubana y la dominicana— actúan apasionados estudiosos de su cultura que han defendido la integridad de la isla, no solo porque es la tierra de los padres, sino porque han tomado en serio la doble ciudadanía.

Esa *brega* es una larga historia de batallas, conquistas y derrotas trágicas. Las *Memorias de Bernardo Vega* son una cartografía histórica indispensable para empezar a conocer lo intenso de esa actividad, que se remonta al siglo XIX, cuando ya existía una comunidad puertorriqueña, pequeña pero muy activa, en la ciudad de Nueva York. En el presente, las voces de Piri Thomas, Pedro Pietri, Nicholasa Mohr, Tato Laviera, Juan Flores, Esmeralda Santiago, Ed Vega, Víctor Hernández Cruz, Marc Anthony —y de tantos más— nos hablan en diferentes tonos y registros de *la brega* por mantener su autonomía. Pero es probable que la misma existencia de nuevos intelectuales formados en la diáspora, con sus propios centros de legitimidad, haya generado una actitud defensiva en la isla. Los escritores y artistas que han tenido la vivencia de los desplazamientos, han respondido a la mezquindad de los postulados excluyentes a la vez que sostienen las nuevas diferencias. El libro *Puerto Rican Voices in English,* hábilmente estructurado por Carmen Dolores Hernández, ofrece una serie de relatos autobiográficos que demuestran que la literatura transita por tiempos y espacios diversos en los que resulta ya contradictorio imaginar una cultura autosuficiente situada en un único territorio, a la vez que desmienten cualquier ilusión de una "integración" fácil a la cultura norteamericana. El mapa del territorio puertorriqueño es, simultáneamente, preciso e inabarcable, muy local y muy cambiante, con geografías míticas y otras muy exactas. Es en esas nuevas fronteras donde se ha extraído de *la brega* la fuerza que ha permitido seguir afirmándose por encima de las dificultades. Es lo que suele quedar fuera de muchos estudios empíricos de las comunidades puertorriqueñas. Ignorarlo es tan empobrecedor como no reconocer la difícil *brega* de quienes actúan y hablan en y desde la isla.

Por su parte, Antonio Martorell ha ido recorriendo ese nuevo archipiélago puertorriqueño, *bregando* con las prácticas desterritorializadas que han renovado las imágenes de la cultura. Martorell sale al encuentro de los prejuicios de las concepciones estáticas y publicitarias de la cultura, oponiéndoles sus "instalaciones" y sus múltiples y mudables "casas". Al artista puertorriqueño lo mueve una doble pasión: por un lado, el viaje imaginario y real, los desvíos y las fugas por lugares imprevistos; y por otro, los interiores más estables y litúrgicos, los lugares de la memoria. Sus instalaciones plantean preguntas fundamentales: ¿Qué constituye la unidad de "lugar", y cómo *se brega* con los cambios abruptos de lugar? Son las mismas preguntas que se han formulado en los debates contemporáneos sobre las relaciones entre identidad, lugar y continuidades culturales. Esas interrogaciones lo han llevado a fijar su mirada en historias antiguas y a crear otras huidizas en Cayey, Ponce, Nueva York o Chicago. Sus "casas" se presentan como sucesivos cambios de piel producidos por frecuentes relocalizaciones que han ido transformando las nociones de identidad. Los desplazamientos desafían la estabilidad, pero al mismo tiempo la convierten en necesidad profunda. La "obra" de Martorell es deliberadamente portátil, y se coloca fuera de los imperativos del mercado. Buena parte de ella es efímera, como corresponde a una cultura en tránsito y diseminada a lo largo de un extensísimo territorio. La construcción de sus "casas" sugiere que es posible guarecerse en lugares frágiles y hacerlos habitables, mientras estén cargados de recuerdos que hagan posible tejer constantemente lo nuevo. El sujeto que se inscribe en ellas lo hace mediante un ejercicio trabajoso de acomodamiento, como lo es *la brega*. El artista elige elementos del pasado y también los inventa, con el propósito de reconocerse y de mostrar las conexiones entre lo disperso y lo diverso. Las "casas" de Martorell convocan las secretas continuidades de la cultura, sin escamotear las discontinuidades ni las fragmentaciones del mapa. Es una búsqueda de otro lugar. En las últimas décadas, pocos han propuesto con semejante creatividad una forma de ver que asuma los deseos, los desplazamientos y los aleatorios mapas de lo puertorriqueño. Quizás sea el artista plástico que mejor ha comprendido las dimensiones liberadoras e inventivas de *la brega*.

DIEZ

Aquí en la brega. Todas las preguntas suscitadas por la proteica palabra siguen abiertas. Como se ha visto, el significado de *bregar* depende de quién hable y a quién, en circunstancias determinadas: depende del dónde, cuándo y cómo. No hay lenguajes "privados", como demostró Wittgenstein, sino condiciones y contextos de enunciación.

La brega no es una esencia que exista en el vacío; es una actividad que se produce en los juegos del lenguaje, con todo lo que tienen de contingente. La palabra está ligada a determinados saberes que reglamentan sus prácticas, a un campo de posibilidades y prohibiciones que tienen una larga e insospechada prehistoria. Los diversos usos que recorren el habla del presente no tienen, fuera de contexto, superioridad unos sobre otros. Las variantes del *bregar* desafían cualquier simple categorización, como la de los esquemas binarios de "resistencia" frente a "opresión", lo "masculino" y lo "femenino", o lo "interno" y lo "externo".

De toda la plasticidad maravillosa de la *brega*, probablemente el sentido más complejo sea el que pone de manifiesto una especial sensibilidad cultural y política para la negociación. Ese *bregar* tiene que ver con la acción en el marco de una libertad restringida, un marco que no es elegido por el sujeto, no con la voluntad transgresora de la revolución. *La brega* expresa siempre una necesidad, una posición del hablante, o el deseo de realizar un sueño. Queda excluida de antemano la realización de la totalidad, porque los sujetos nunca son totalmente libres ni autodefinidos. Pero el sujeto es siempre un hablante enhebrado al lenguaje que lo constituye. En ese sentido *bregar* es un ensayo, un esfuerzo por obtener la adhesión de otra persona. Es un intento que es consciente de su propia vulnerabilidad, y cuyo diseño se ve solo al final de la tarea. *La brega,* de hecho, guarda semejanza con el ensayo literario, género que se aleja deliberadamente de la ilusión de totalidad, y permite proceder metódicamente sin método, como dijo Adorno. En el campo de batalla del lenguaje, es el arte del rodeo, el dominio de las reglas de la retórica.

Sobre todo, su práctica presupone la asimetría del encuentro con el poder; pero, al mismo tiempo, confiando en que un orden autoritario pueda ser suavizado mediante ciertas reglas. Es un saber transmitido, tradicional, que se aprende en la lengua y en las prácticas sociales de la vida cotidiana. "La tradición sabe que sabe", ha escrito el novelista Augusto Roa Bastos. La búsqueda de sus reglas obliga a desplegar la fantasía y a un gran refinamiento técnico en el diálogo. En algunas ocasiones, *bregar* sirve para renovar la ilusión de que el mundo es habitable: se vislumbra la esperanza. En situaciones muy polarizadas, y mediante eufemismos y perífrasis, permite buscar un punto de fuga para fundar nuevos lugares. En otras, hay espacio suficiente para negarse al juego. Entonces se dice sin concesiones ni eufemismos algo fundamentalmente distinto: *Yo así no brego,* seguido de un silencio. El *bregar* o *no bregar* está cargado de densidad política, y lleno de vestigios y sensibilidades centenarias.

Se trata de una ambigua historia de firmeza, libertad y fragilidad, como ajustada a la escala humana. El verbo permite un conjunto de opciones: hablar, tomar la palabra con cierta moderación; o, por el contrario, callar prudentemente. En la medida que se usa para iniciar una negociación, es una acción muy pragmática. Reconoce ciertos valores, pero se niega a reconocer el carácter absoluto de ninguno. Hay formas de *la brega* que llegan a ser, en efecto, un discurso acomodaticio que solo produce soluciones muy a corto plazo, o fraudulentas renovaciones. En determinadas circunstancias, *la brega* sirve para tapar los problemas. Puede ser un arte de la fachada. Se diría que en sus recorridos sinuosos puede quedar desfigurada y reducida a su mínima expresión. En el juego incesante del lenguaje es irremediable que algunas palabras —y las prácticas que provocan— se desgasten, tornándose irreconocibles. Cornelius Castoriadis, al plantear el papel del lenguaje en las transformaciones del imaginario social, cita una observación de Jean Paulhan que ilumina las metamorfosis de *la brega:* "Tan extraña es la condición del lenguaje, que no existe una sola palabra que no lleve consigo la razón de su ruina y una suerte de máquina que invierta su significado". Por eso, en la interpretación de *lo brega* surgen continuamente debates respecto de sus fidelidades e infidelidades, y las violaciones de sus normas.

No obstante, hay una vieja sabiduría y mucha fuerza espiritual en la ductilidad y las recónditas afinidades de *la brega*. Los muertos siguen teniendo voz en sus usos actuales. Podría decirse que es una de las leyes internas de la cultura que se ha ido forjando en la larga duración. ¿Cuál es el imaginario de la sociedad que ha ido produciendo esos significados? Estudiar los usos de la palabra exige internarse en la memoria cultural y social puertorriqueña, convocar los fantasmas de sus sueños y conflictos, cobrar conciencia del tejido de reglas invisibles que le sirven para establecer o para eludir compromisos. Aunque sus archivos y documentos principales pertenecen al universo verbal, para iluminar algunos de sus usos es necesario también un recorrido por los enunciados escritos que figuran en la historia intelectual y literaria puertorriqueña. Al examinar los usos de cerca, pueden verse aspectos contradictorios y mezclados de la cultura, sus paranoias y sus utopías. Esa experiencia es de tal complejidad, que es fácil extraviarse. Pese a todo, las historias de su práctica confirman que en *la brega* persiste un fondo indestructible sobre el cual se han levantado continuamente nuevos sueños. Es expresión del deseo, de la libertad y de la necesidad que configuran la rica complejidad humana. Una de sus grandes virtudes es que obliga al reconocimiento de los límites de lo posible en un mundo oscuro y difícil: *un sí es que no es.* Simultáneamente, reta el principio lógico que postula la imposibilidad de pensar

que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Quizás por todo ello, entre puertorriqueños, es una especie de salvoconducto.

La *brega* contribuyó a crear los elementos simbólicos que conformaron una conciencia de modernidad, el específico colonialismo negociado a lo largo del siglo XX, y un sujeto político dividido por su doble condición de ciudadano y súbdito colonial. Fue un verbo especialmente productivo en el habla campesina y jíbara, y por ello mismo es hoy central en el habla que se escucha en el vasto territorio de las comunidades de la emigración. Su historia está íntimamente vinculada a las dos grandes transformaciones de la vida puertorriqueña del siglo XX: el paso de una cultura eminentemente rural a una urbana, y la emigración en masa a los Estados Unidos. La modernización que se diseñó a finales de los años cuarenta se basó en gran medida en el éxodo de la población, sobre todo los de origen campesino que no podían insertarse en los nuevos proyectos. En ese doble transitar hacia distintas formas y lugares de la modernidad, se desplegaron y se transformaron los significados de *la brega*.

Durante décadas los puertorriqueños delegaron el *bregar* político en Muñoz Marín. En esos años se convirtió en una ortodoxia a la que, de un modo u otro, había que someterse. Era lo que en el *I Ching* se llama el tiempo del Entusiasmo, en el que hay armonía entre el dirigente y su pueblo y se le brinda una obediencia voluntaria. De muchas maneras, Muñoz Marín fue un intérprete, un mediador, con libertad para traducir y adaptar los códigos ancestrales de la cultura. En un extraordinario proceso de canonización, le dio expresión política a una tradición popular: no la subversión del orden colonial, sino su aceptación, pero con la condición de que ese orden se abriera e incorporara a nuevos sectores, fomentara mayor igualdad social, y que el Estado mediara entre las clases sociales. Ese pacto era también una apuesta. La capacidad de convocatoria y de compromiso que alcanzó el populismo fueron notables.

Hoy, cincuenta años después, *la brega* modernizadora ha perdido su aureola legendaria, aunque los beneficios materiales y políticos que se lograron son todavía respetables. El *I Ching* también habla de los falsos entusiasmos que ciegan y dejan graves frustraciones. En muchos casos, el ejercicio de *la brega* no ha producido verdadera reciprocidad entre lo dado y lo recibido: los puertorriqueños, en la isla o en los Estados Unidos, tuvieron que conformarse solo con alguna aproximación aceptable. En otros, son obvios los fracasos más dolorosos. Por ello, a diferencia de lo que ha ocurrido con otros mitos de identidad, no es posible rendirle culto ni endiosar *la brega*. Ahora bien, aunque no llegue a ser un culto religioso, *la brega* funciona como una creencia: es real en la medida en que se cree en ella, y no es fácil

abandonarla. Cuando los engaños de algunas decisiones —e indecisiones— de la época del Entusiasmo no se atendieron, muchos empezaron a *bregar* —o volvieron a hacerlo— por su cuenta.

Derribada hace tiempo la autoridad política del populismo muñocista —y las utopías nacionalistas y socialistas que se le opusieron—, una de las consecuencias ha sido la centrifugación de los sujetos del ámbito de la política. Por otra parte, el énfasis que se pone en el *bregar* como herramienta negociadora obliga a juzgar los resultados. Y estos son muy contradictorios. Las últimas tres décadas, precisamente los años en que se ha generalizado *la brega* en el habla cotidiana, han sido de prosperidad económica para determinados sectores en la isla, de creciente inserción en el capitalismo multinacional, y de renovación muy libre de la música, las artes y la literatura a lo largo de las comunidades puertorriqueñas. En estos años se ha producido también un refinamiento del aparato conceptual académico y teórico, y una refrescante voluntad de repensar la cultura y la nación lejos de las visiones intransigentes. Pero también han sido años de agotamiento político, de nuevas y darwinianas brechas entre riqueza y pobreza, y de avance en los sistemas de control y vigilancia. En Puerto Rico, el empobrecimiento radical del debate público y de la educación estatal, así como la arrasadora destrucción de los ríos y bosques de la isla, y de sus ciudades, han llegado a producir verdaderas catástrofes que suelen despacharse —salvo algunas excepciones— con frases consoladoras. San Juan es hoy una ciudad durísima, profundamente segregada. Es como la suma de los engaños y la indiferencia de quienes cínicamente desprecian todos los códigos con el fin de lucrarse, o de quienes sienten un odio feroz por la cultura urbana. La historia de *la brega* incluye, pues, la historia de su propia sobrestimación, y de su vulnerabilidad.

La colonia, *la brega,* y el deseo de modernidad llevan vidas paralelas. Entre las tres se ha ido tejiendo una relación profunda durante un largo período. Por más que se pretenda lo contrario, el horizonte colonial ofrece una resistente continuidad: es estrictamente complementario de la modernidad puertorriqueña. Tanto la humillación colonial como las formas de *bregar* con ella son las constantes históricas que marcan la vida puertorriqueña en la isla y en los Estados Unidos. Los poderes culturales y políticos de esa dominación han definido en buena medida incluso las formas en que se ha imaginado —y narrado— lo nacional. Al mismo tiempo, *la brega* ha ido creando espacios de participación y de relativa autonomía, a pesar de la asimetría del poder colonial. Uno de los resultados alentadores es que nadie goza del monopolio del "nosotros" puertorriqueño.

En ese ambiguo *ten con ten* se ha articulado una nueva, compleja, y desigual sociedad, así como una identidad política a la cual muchos le reprochan la falta de heroísmo. Quienes así piensan, tácita o explícitamente ven la guerra frontal como el único heroísmo posible, inclinándose sin ambigüedades por la muerte sobre la vida. O acaso sueñan con delegar en otro caudillo mesiánico el derecho a actuar y a encarnar la nación, que es otra forma de apelar al ángel exterminador. Desde esas perspectivas, en el fondo autoritarias, es muy difícil reconocer la sabiduría acumulada por *la brega* en su largo transcurrir por la historia. ¿No es la voluntad de paz y de vida una forma de heroísmo? A la vez, es inútil negar que el *bregar* realmente existente ha dejado un saldo de inquietantes dilemas y fracasos. En su ensayo *What is a Classic?*, T. S. Eliot sostenía que hoy "sabemos más" que los clásicos. El problema es que sabemos más *in hindsight*, justamente porque los hemos leído: Son ellos lo que "sabemos". Y *la brega* es como un clásico menor. Más que otro líder carismático omnisciente, o la aceptación cínica del desastre, será preferible establecer nuevas reglas y procedimientos, seguir explorando el *Ching* puertorriqueño. Buscar en el pozo de agua que mana del *bregar y* del *no bregar.* Puede que aún se encuentre una fuente de propuestas y nuevos hábitos que permitan *bregar* colectivamente: es decir, comenzar de nuevo, tomar la palabra.

EL CENTRO DE TODO: CONSUMO, ARQUITECTURA Y CIUDAD*

Silvia Álvarez Curbelo

A la memoria de Carmen Reyes Pedró.[1]

La localización, el diseño y la construcción de los lugares de exhibición, oferta y compra de mercancías se ha tornado en un marcador cada vez más alerta e indiciario del papel del consumo como uno de los organizadores de la vida cotidiana y de su relevancia económica, sociológica y simbólica en la ciudad contemporánea. Una mirada somera sobre los casi cinco siglos de vida de San Juan revela un trayecto hacia una mayor diferenciación, especialización y peso relativo (tanto económico como simbólico) de los lugares destinados al consumo, en la medida en que la ciudad adquiere una sociología más compleja. Si aún hacia finales del siglo XIX el valor principal de la farmacia Guillermety provenía de su función como espacio de discusión política, recalcado por su ubicación en una de las esquinas de la Plaza de Armas de San Juan, las próximas décadas verían aparecer, en lugares aledaños, establecimientos como el de González Padín, cuyo valor pri-

---

* Álvarez Curbelo, Silvia 2000 "El centro de todo: consumo, arquitectura y ciudad" en Enrique Vivone Frage (ed.) *San Juan siempre nuevo: Arquitectura y modernización en el siglo XX* (San Juan: Comisión San Juan 2000).

1 Periodista puertorriqueña fallecida en 1999. Sus columnas para el periódico *El Mundo* son una fuente inestimable para reconstruir mentalidades y comportamientos en las décadas intermedias del siglo XX.

mario radicaba en su sintonía económica y simbólica con una cultura moderna de consumo (Ilustración 1).

El derribo en 1897 de las seculares murallas que ceñían a la capital permitió la densificación extramuros y alentó la posibilidad de una ciudad lineal que siguiera la ruta del tranvía hasta Río Piedras. Dentro de esa nueva estrategia de ocupación urbana, las estructuras destinadas a un consumo de mercaderías que rebasara los límites del colmado de la esquina o del bazar vecinal, comenzaron a aparecer entre las residencias, las edificaciones gubernamentales y las dedicadas al entretenimiento. Ya para la segunda posguerra, el corredor de tiendas a lo largo de la avenida Ponce de León, especialmente el tramo desde la Parada 15 hasta la Parada 16, configuró un nuevo centro capitalino que recogía las aspiraciones de movilización social y económica de las emergentes clases medias bajo el populismo.

La "normalización" política y económica —en función del desarrollismo y la industrialización por invitación que caracterizaron a la década de los cincuenta— produjo una estrecha imbricación entre el consumo, la planificación y la arquitectura en San Juan. Cuando en una serie de cuatro discursos pronunciados en 1961, Ernesto Ramos Antonini, a la sazón Presidente de la Cámara de Representantes de Puerto Rico y líder del Partido Popular Democrático, alertó sobre la proliferación desmedida y descuidada de los supermercados en el paisaje urbano de San Juan y otras ciudades del país, no solo abría una caja de Pandora en torno al *issue* de la absorción económica, sino que confirmaba el avance irreprimible de las estructuras destinadas al consumo y de una cultura de la adquisición que imponían su peso en las decisiones urbanísticas y arquitectónicas. La conversión del centro comercial en uno de los iconos del progreso urbano durante las dos próximas décadas afirmó el avance de las identidades y los intereses consumidores a expensas de otros espacios e identidades comunitarios y cívicos. Más aún, la arquitectura ingenieril, funcional y escueta de los supermercados propuso un parámetro estilístico vinculado con nociones de modernización y norteamericanización del gusto, compartido por las casas de urbanización y muchos edificios para uso doméstico y público.

Al iniciar el siglo XXI, muchos de los centros comerciales en el área metropolitana de San Juan han mutado en nuevas formas arquitectónicas y reclaman nuevas representatividades. El *mall* encapsulado ha ampliado la demografía del consumidor e intensificado el lugar que el consumo ocupa en los comportamientos sociales. Operando dentro de un proceso urbano de descentramiento, el *mall* se acopla también a la reducción física y simbólica de los espacios públicos en la ciudad para abrazar posiblemente el estatuto de los llamados

no-lugares, transitorios y fugaces, en tributo a la privatización creciente de las vidas. La arquitectura contemporánea del consumo en San Juan se inscribe en la lógica híbrida del consumo/entretenimiento, y recurre a una estilística ecléctica donde se mezclan nostalgias, neotradiciones, híper-realidades y sacralizaciones posmodernas (Ilustración 2).

La producción diversificada de bienes de consumo a gran escala y la aparición de una cultura de masas estimulada por el desarrollo tecnológico fueron dos de los fenómenos más conspicuos del siglo XX al nivel global. La arquitectura ha correspondido a la ubicuidad del consumo en las sociedades contemporáneas con nuevas tipologías que albergan sus múltiples transacciones. Desde la tienda por departamentos de principios de siglo, al centro comercial de la posguerra, hasta llegar al *mall* actual, la arquitectura de San Juan atendió esa dimensión de la vida social del siglo XX con estructuras que impactaron de manera decisiva el tejido metropolitano y modificaron los puntos de referencia urbanos. Al revisitar esos tres arquetipos, este ensayo se pregunta por la relación consumo-arquitectura-ciudad, si el destino de una *arquitectura del consumo* es la proliferación de *no-lugares* con déficit comunitario, o si la arquitectura, precozmente, ha intuido los intercambios simbólicos y socializantes del consumo.

EL SEDUCTOR MUNDO DE LAS MERCANCÍAS

No es de extrañar que en aquellas sociedades donde primero se consolida un modelo burgués de civilización emerjan también los *magasins de nouveautés*, los almacenes de novedades, establecimientos que mantienen, exhiben y ofrecen grandes inventarios de mercancías a públicos ávidos. Sin embargo, no son solo razones económicas —aumento de circulante, mayor poder adquisitivo, consolidación de mercados internos— las que explican su aparición en Francia e Inglaterra en el segundo tercio del siglo XIX. Para los sectores en movilidad ascendente, la posesión de un mayor número de objetos nuevos contabilizaba la conquista de una mejor situación de vida (Hobsbawm, 1987). Al generar imágenes poderosas que iban más allá del valor de uso de las mercancías, el consumo contribuía a la construcción de una visión del mundo y a una composición de lugar a través de los acopios materiales. Si la palabra consumo en el francés del siglo XVI remitía a "un acto de pillaje", ya para el siglo siguiente había menguado la connotación peyorativa y adquirido un sentido más neutral (Ewen & Ewen, 1994: 31). Desde entonces y en todos los idiomas, la palabra consumidor ha alcanzado el rango de una identidad respetable aun cuando en ocasiones se aviven ciertas alusiones moralistas cuando se habla de consumismo.

Para 1867, París era la capital mundial del lujo y de las modas (Ilustración 3). Las famosas arcadas o almacenes de novedades, antecesoras de las tiendas por departamentos, representaban —junto a las ferias mundiales que se escenificaban en la capital francesa— los lugares emblemáticos de consumo de los tiempos modernos. Entrar en las arcadas, plantea Walter Benjamin en su ensayo "París, capital del siglo XIX", era introducirse en un estado alterado en el que los sentidos se ampliaban y se constituía una experiencia de deseo (1970). Un contemporáneo de las arcadas, el poeta francés Charles Baudelaire, metaforizaba la modernidad como un gran desfile de modas, un sistema de apariencias y fachadas fulgurantes y fugitivas (Baudelaire, 1999).

Con la inauguración también en París de *Au Bon Marché* en 1852, apareció una nueva oferta de consumo: la tienda por departamentos. Lo que hacía radicalmente nueva a esta tipología no era solo una mayor disponibilidad o variedad de mercancías sino, paradójicamente, la posibilidad de recorrer su espacio de forma casual, sin comprar (Ferguson, 1992: 29-30). La mercancía-carnada se confundía con los transeúntes sin que en apariencia hubiese intención u obligación de compra. Su diseño palaciego o de emporio era también inédito para un establecimiento de ventas al detal. Las mercancías asaltaban al cliente o al mero paseante desde una puesta en escena. Cuando Sigmund Freud arribó a París a estudiar con el célebre Charcot, registró con asombro la teatralidad de las vitrinas parisinas (Freud, 1960: 199-200).

En su modalidad decimonónica, la tienda por departamentos se concibió como un "teatro para mercancías". La arquitectura legitimó sus pretensiones estructurales y discursivas:

> *The Department store was more than a site for consumption, it was a sight of consumption, —goods were graced in monumental splendor—. Shopping was a perceptual adventure. In the department store, industrial retailing created a place where the ideologies of progress and magic encountered the manifold needs of everyday life. From the beginnings, department stores were publicize as "cathedrals" and "palaces". This mixing of sumptuous metaphors was revealing, the department store surrounded practical concerns with a religious intonation, a touch of royalty, the promise that the mundane could be glamorous.* (Ewen & Ewen, 1994: 45)

Si las arcadas parisinas habían anticipado como una tipología autónoma el "lugar para el consumo", la tienda por departamentos habría atendido la necesidad de sacralizarlo. Con esto se confirmaba el apuro de la modernidad por encontrar sustitutos a "la ausencia de Dios" en el nuevo orden secular (Nietzsche, 1973).

LA CULTURA DEL CONSUMO MASIVO

Los años inmediatamente anteriores al estallido de la Primera Guerra Mundial fueron de una impresionante expansión del consumo (Hobsbawm, 1987). El aumento en las filas de consumidores, es decir, de aquéllos cuya vida cotidiana se sustentaba mayormente mediante operaciones de compraventa, no se circunscribió a las clases más acomodadas y a los sectores medios. De manera creciente, los pobres iban asumiendo, aun cuando fuese parcialmente, una identidad consumidora. Igualmente, la expansión del consumo no se limitó a los llamados países centrales (Europa Occidental y Estados Unidos) sino que también afectó al mundo periférico y al mundo colonial. Un índice de la extensión del consumo lo proveen las adiciones de palabras a los lenguajes principales del mundo. En el caso del inglés, la mayor parte de las palabras admitidas al diccionario entre 1900 y 1925 tenían que ver con nuevos productos y tecnologías de consumo (Sullivan, 1996: 36).

Tras los cuatro años del devastador conflicto, la economía mundial reflejaba un renovado balance de poder. Una Europa arruinada y endeudada vio cómo Estados Unidos asumía el liderato industrial, tecnológico y comercial. A lo largo de la década de los veinte, la economía norteamericana superó el ritmo expansionista de la preguerra, gracias a las aplicaciones tecnológicas y al descubrimiento —por parte de la comunidad de negocios— del consumo masivo como acicate para la producción. A diferencia del esquema productivo decimonónico, que concentraba la masificación en los renglones de alimentos y ropa, el concepto se extendió a prácticamente todas las áreas de la producción. Mercancías como el automóvil y el radio (Ilustración 4), que entraron al mercado consumidor como lujos, en poco tiempo se transformaron en necesidades masivas mediante estrategias deliberadas de mercadeo y manufactura (Fine & Leopold, 1993: 90).[2] Hacia 1924, Henry Ford defendía a brazo partido el llamado *"Five Dollars Day"* para los obreros de sus fábricas, utilizando una lógica sencilla y, al parecer, irrefutable: "Si repartimos mucho dinero, este dinero se gasta. Enriquece a los comerciantes, a los detallistas, a los fabricantes y a los trabajadores de todo tipo y esta prosperidad se traduce en un crecimiento de la demanda por nuestros automóviles" (Beaud, 1986: 220).

El protagonismo de Estados Unidos en esta fase del desarrollo capitalista fue mucho más que un evento económico. En la medida en que el consumo masivo penetraba las vidas de millones de personas

2 Sir Peter Hall relaciona estos procesos con el nacimiento de una cultura de masas: la creatividad cultural y la innovación tecnológica se fusionan masivamente (1998).

al nivel mundial y organizaba sus utopías y valoraciones simbólicas, se confundía con la americanización. Las marcas y tecnologías procedentes de Estados Unidos personificaban deseos no siempre satisfechos, pero cuya realización no era imposible. En un nivel no siempre consciente, la americanización implicaba la desaparición de las maneras tradicionales de vida y su sustitución por los nuevos valores del mercado (Ewen & Ewen, 1994: 32). Este panorama de transformación cultural era particularmente relevante para la pléyade de inmigrantes que arribaban al país de la Estatua de la Libertad, pero también para aquellas sociedades que gravitaban, por razones políticas, en la órbita de Estados Unidos.

Al advenir el relevo colonial en 1898, Puerto Rico, con una economía agraria dependiente y con niveles mínimos de desarrollo industrial, se integró de manera desigual a una economía de rápida expansión industrial y a un paisaje socio-cultural definido cada vez más por el consumo de masas.

CONSUMOS COLONIALES

Cerca de su muerte en 1882, el hombre de letras puertorriqueño Alejandro Tapia y Rivera consignaba en sus memorias la disyuntiva que representó para un adolescente el haber nacido en Puerto Rico. Él, que se sentía todo vida y actividad, había nacido en un país todo atraso y despotismo (Tapia y Rivera, 1986). Aislados del mundo exterior, la isla danesa de Saint Thomas era para los puertorriqueños de su niñez, "nuestro Liverpool y nuestro París".

En plena época de Facultades Omnímodas, el San Juan de 1827 apenas contaba con 9.000 habitantes. En esta ciudad a la que parecía faltarle de todo, el arribo de un buque era anunciado con campanas. Al oírlas, la población de San Juan solía exclamar ¡Velas! ¡Velas!, siguiendo el número de las campanadas. Retraído del mundo, Puerto Rico parecía estar fuera de la marcha de la historia, sumido en una temporalidad lenta, agraria, en la que las novedades eran escasas y siempre maravillosas. En una tarde de 1839, los gritos de ¡Velas! ¡Velas! llevaron a Tapia y Rivera, entonces un recién estrenado adolescente, al muelle capitalino donde desembarcaban las cajas que traían por primera vez el hielo a Puerto Rico. El furtivo hielo que el niño tuvo en sus manos aquella tarde reiteraba la manera en que el progreso arribaba a una sociedad apartada de los circuitos modernos: en la forma de una mercancía efímera, cuya magia confirmaba el atraso de nuestros inventarios materiales.

Sin embargo, en poco menos de seis décadas, el mundo de intercambios sanjuaneros adquirió una fisonomía distinta. El multiplicado repertorio de mercancías disponibles a los consumidores daba cuenta

de un giro comercial ampliado, a pesar de los obstáculos tarifarios y del monopolio importador de las firmas españolas en el puerto de San Juan. Ante los ojos seducidos de las clases pudientes, llegaban a la capital, aunque con algún atraso, las marcas y novedades que se anunciaban en revistas españolas tales como *El Salón de la Moda*, *La Moda Elegante* y *La Última Moda,* o que constituían el "último grito en París". En la prensa del país se anunciaban también muchas mercancías norteamericanas que hacia finales del siglo comenzaban a quebrar los exclusivismos españoles.

Las calles de San Juan abundaban ahora en establecimientos comerciales especializados: boneterías, zapaterías, tiendas de ultramarinos, lencerías, que atendían a públicos más enterados y exigentes. No obstante, las tiendas sanjuaneras constituían establecimientos discretos, en términos tanto comerciales como arquitectónicos (Ilustración 5). Por lo general, ocupaban el primer piso de una estructura que albergaba a la familia propietaria o de algún asociado en los altos. Eran locales poco atractivos y que no podían acomodar clientelas numerosas. Los propietarios de las tiendas situadas en las calles principales de la ciudad eran en su mayoría peninsulares, lo que también contribuía a un cierto conservadurismo en el manejo y la presentación de las mercaderías. No fue hasta la primera década del siglo XX cuando una tienda en San Juan tuvo una primera fachada con vidrieras, lo que constituyó un verdadero acontecimiento que cientos de personas de toda la Isla vendrían a presenciar.[3] Los desarrollos en el comercio al detal que discurrían en otras latitudes aún no se hacían sentir en Puerto Rico, a pesar de la complejidad en el gusto y el apetito por las novedades de las clases acomodadas.

LA ESQUINA DE CRISTAL

En un relato de inmigración típico, Anselmo González Padín, uno de siete hijos de una familia gallega, llegó en 1867 a San Juan, para trabajar de dependiente en la tienda de su padrino, cuando contaba solo doce años. No eran tiempos fáciles en la colonia abatida por una prolongada crisis azucarera, pero para 1883 Anselmo estableció su primera sociedad mercantil. En 1894, la razón comercial se formalizó con el nombre de González Padín (Rodríguez, 1996). Tras varias mudanzas (de local y propósito, pues en un comienzo era solo joyería), la firma se ubicó en 1912 en un local en la convergencia de las calles San Francisco y San Justo (Ilustración 6).

3 "Una escalera de un cuarto de siglo que tiene una interesante historia" (*Alma Latina*, 10 de diciembre de 1949).

En los pocos años transcurridos desde la invasión norteamericana, el mapa comercial de San Juan presentaba modificaciones importantes. Muchos establecimientos tradicionales habían pasado a ser propiedad de *carpetbaggers* norteamericanos, que habían descendido sobre la nueva colonia buscando dinero fácil en franquicias y negocios. Dos de estos empresarios, Robert Holmes y P. A. Grevatt, habían comprado el colmado *La Mulita,* al que rebautizaron con el nombre de *Plaza Provision*, en la calle San José —en cinco años, se mudarían a un local en la calle de la Cruz (Ilustración 7) —.[4] Entre los atractivos que distinguían al moderno colmado estaba el uso de vitrinas de exhibición, la venta de mantequilla empaquetada, leche en polvo y carne refrigerada. Se planteaba una interesante distinción —en aquellos momentos perceptible solo para ciertos grupos socio-económicos y ciertas sensibilidades— que habría de tener muchas ramificaciones y consecuencias en las prácticas de consumo a lo largo del siglo.[5] Productos como la mantequilla *Brookfield* le regateaban prestigio a sus similares sin manipulación tecnológica en nombre de la conveniencia, la higiene y su vinculación con formas de vida "a la americana".

La persona de González Padín se cuajó en esas primeras décadas del siglo en el escenario de una cultura del consumo que exigía adaptaciones y negociaciones mercantiles y simbólicas rápidas. Tanto al inaugurar sus rutilantes vitrinas, que el público empezó a llamar "la esquina de cristal", como al promocionarse con un anuncio lumínico que le valió el mote de "la tienda de las mil bombillas", la firma apostaba al efecto tecnológico sobre los incipientes pero prometedores cuadros consumidores.[6] Ciertamente, los sanjuaneros convocados por la nueva oferta de consumo fueron en aquel entonces una exigua minoría pudiente, pero el fenómeno de deslumbramiento y emulación tuvo repercusiones en capas más amplias de la población con el correr de los años. Las estadísticas mercantiles validarían las intuiciones de los comerciantes. Si en 1900, el mercado de Puerto Rico ocupaba el lugar número 26 para las exportaciones norteamericanas, en 1936 su posición era la número siete (Dietz, 1986: 160). La distribución de los bienes importados

---

4 No fue esta la última mudanza. Plaza Provision estuvo luego ubicada en la calle de la Cruz y más tarde en la calle Fortaleza. Véase "Plaza Provision inició servicio aquí en 1907" (*El Mundo*, 12 de abril de 1957).

5 El fenómeno de la "americanización" de las costumbres es captado en sus complejos matices por el periodista Mariano Abril en una crónica de 1903. Véase Benjamín Rivera Belardo (1998: 95-116).

6 "González Padín: primera tienda por departamentos de Puerto Rico" (*El Mund*o, 28 de enero de 1984).

a Puerto Rico es igualmente reveladora. Mientras los alimentos alcanzaban el 49,9% en 1901 y 39,5% en 1920, los porcentajes de ropa y artefactos domésticos no iban muy rezagados con 31,7% y 33,6%, respectivamente (Dietz, 1986: 121).

UN RASCACIELOS PARA SAN JUAN

Fue, sin embargo, el edificio que habría de albergar a González Padín a partir de 1923 el índice más elocuente de las pretensiones corporativas y socio-culturales de la firma (Ilustración 8). El edificio González Padín supuso opciones radicales de diseño y función que, en muchos sentidos, se apartaron de los rumbos de la arquitectura que se estaba haciendo en la Isla. Pero, a la misma vez, el desarrollo del proyecto compartió, con edificaciones contemporáneas, características que hicieron de la época uno de los momentos arquitectónicos de mayor riqueza en el siglo.

El fin de la Primera Guerra Mundial estimuló una relativa, aunque desfasada prosperidad en Puerto Rico. Debido a los altos precios cotizados por el azúcar, el país vivió una breve "Danza de los Millones", que permitió mayores niveles de gasto público. Igualmente, se animó el gasto privado, especialmente dentro de los sectores afluentes del país y algunos sectores medios emergentes. Gran parte de este gasto se vertió en el consumo de bienes duraderos, como automóviles y electrodomésticos, y en la construcción de residencias, negocios y sedes cívicas. El auge en la construcción coincidió con la aparición de la primera generación de arquitectos puertorriqueños formada en universidades de Estados Unidos, que transformaron —junto a mentores como Antonín Nechodoma— tanto los parámetros de la profesión como la escena arquitectónica insular.[7]

La arquitectura, más que ninguna otra práctica cultural, encarnó en la década de los 1920 los debates soterrados entre tradición y modernidad, puertorriqueñidad y americanización, democratización y orden colonial. Asimismo, liberada de las obligaciones canónicas a la que había estado atada durante la dominación española, se tornó porosa a la experimentación y a otros lenguajes del entretenimiento.

Pero en un medio mundial en el que se acentuaba un capitalismo salvaje de millonarios instantáneos y rudos, la arquitectura acogió también los reclamos de una economía prepotente. En Estados Unidos, ninguna tipología promovió este espíritu empresarial mejor que el rascacielos: "*American architecture, incarnating the spirit of the time, created the most distinctively and characteristically American thing in the world, the skyscraper, having the beauty of line as well as the beauty of massiveness and power*" (Sullivan, 1996: 366).

7 Para un resumen de la coyuntura, véase Enrique Vivoni Farage (1998).

Louis Sullivan, diseñador de los emblemáticos rascacielos en el Chicago de fines del siglo XIX, exaltó la estructura que se convertiría en sinónimo de la arquitectura norteamericana como "*a monument to trade, to the organized commercial spirit, to the power and progress of the age, to the strength and resource of individuality and force of character*" (Kostoff, 1998: 660).

La tienda por departamentos Carson, Pirie, Scott & Co., diseñada por Sullivan, es un ejemplo de cómo el rascacielos se adaptaba a los requerimientos de una propuesta de consumo que descansaba fundamentalmente en la exhibición atractiva de las mercancías (Kostoff, 1998: 665) (Ilustración 9). Sus espacios anchos y horizontales sin recargos ornamentales a simple vista (la decoración de los ventanales se limitaba con discreción a los aleros) permitía la máxima exposición del *élan* mercantil que deseaba comunicar la tienda por departamentos. Carson Pirie Scott fue el modelo para el diseño de González Padín en San Juan.

La selección de Francisco Roldán para diseñar el nuevo edificio no resulta inesperada. Roldán estaba en boga. Entre 1922 (González Padín) y 1926 (Penitenciaría Estatal de Río Piedras), Roldán produjo varios de los edificios más importantes y hermosos de San Juan y Río Piedras, como el Ateneo Puertorriqueño, la Maternidad del Hospital Auxilio Mutuo y el edificio del periódico *El Mundo*. Ramón Lavandero, que insistía —desde sus columnas en *Puerto Rico Ilustrado*— en la necesidad de que hubiese una crítica de la arquitectura como la había para la música, el teatro y la pintura, aseguraba que Roldán era "el más documentado de nuestros arquitectos, con una sensibilidad más inquieta y con un persistente deseo de renovación" (Lavandero, 1923) (Ilustración 10).

González Padín fue su primera comisión importante tras abandonar el Departamento del Interior en 1921 y el taller de Antonín Nechodoma en 1922. Su asociación con el Modernismo ya era tema de una crónica periodística de 1922. Excelente dibujante e ilustrador, era comparado por Esteban Soriano con Degas por la valoración que le imprimía a la línea (Soriano, 1922). Nechodoma, asociado en aquel momento con el *cottage style* popular en Chicago y con la escuela de Frank Lloyd Wright, debió haber sido su fuente de información sobre los multipisos nacidos en la urbe del Medio Oeste. En 1922 estampó su firma en el diseño para el primer rascacielos de San Juan, que construiría el ingeniero Miguel Rivera Ferrer. Sin embargo, el resto de la obra conocida de Roldán se apartaría muy pronto de su propuesta para González Padín, para abrazar el historicismo sutil pero indudable del neomorisco. El misterio de la vida de Roldán —en 1927 desaparece del panorama puertorriqueño y se traslada a Nueva York,

donde se pierde su rastro— impide reconstruir este particular cruce de caminos estilístico. No obstante, el artículo de Lavandero en el que alaba el diseño neomorisco de Roldán para el edificio del periódico *El Mundo,* nos permite atisbar los elementos de un debate que debió ventilarse en conversaciones profesionales y tertulias. Lavandero critica sin recato la *era loca del chalet,* el *estilo de misión barato* y *the bungalow crazy era,* responsables de los adefesios arquitectónicos que padece la capital. Clama por una revalorización de la vieja ciudad colonial asediada no ya por piratas sino por modelos urbanos incongruentes:

> Aquel San Juan que veíamos desde lejos, cuando éramos niños, circundado por sus murallas almenadas y ennegrecidas por los siglos desaparece irremisiblemente. Sus baluartes se caen de pesadumbre, sus almenas se desmoronan, y la vieja y amada silueta ciudadana altera su forma conforme el furor constructivo de nuestros arquitectos y comercial, con un criterio mercurial estrictamente utilitario, erigen imitaciones de "sky-scrapers", que comparados con los cubos chatos de las casas en torno semejan enormes "Woolworth-buildings". (Lavandero, 1923)

EDUCACIÓN EN LA MODERNIDAD

Inaugurado en 1923, el edificio González Padín alardeaba de ser el edificio más alto y moderno del Caribe, con ocho pisos dedicados a la venta, el almacenaje y oficinas (Ilustración 11). Tres elementos del interior parecían validar, mejor que otros, sus pretensiones de novedad. La flamante fuente de soda (la firma había instalado en 1912 una fuente de soda en el anterior local pero era muy sencilla), con su concepto de comida ligera y de antojo, se vinculaba con la modernidad norteamericana popularizada en revistas y en el cine.[8] Por su parte, la imponente escalera de mármol permitía el desplazamiento de la clientela por el amplio espacio sin tener que salir a la calle. Removida en 1949, la escalera habría rendido aún otro importante servicio, según un oficial de la firma, Salvador González:

> esta escalera presta un inapreciable servicio a las damas recatadas y pudorosas que suelen subir por ella, caminar por el establecimiento, bajar al sótano y subir a la calle Fortaleza, burlando así la curiosidad de un grupo masculino que se ubica en la acera donde sopla una corriente de brisa marina famosa en San Juan.[9]

---

8 Charles Walgreen había identificado el beneficio de integrar la fuente de soda a sus farmacias y tiendas generales.

9 "Una escalera de un cuarto de siglo que tiene una interesante historia" (*Alma Latina*, 10 de diciembre de 1949).

Pero, sin duda, era el ascensor para el uso de la clientela el que imprimía el sello de los tiempos modernos. Introducido en New York por Elisha Graves Otis hacia 1857, el elevador hidráulico convirtió el edificio multipisos en una empresa rentable y modificó los hábitos de ocupación y disposición de espacios interiores en la arquitectura. Era también una de las pruebas más fehacientes de la exitosa vinculación entre la tecnología del hierro y la arquitectura. Las rejillas metálicas de los ascensores, muchas de ellas primorosamente decoradas, recordaban las posibilidades estéticas del democrático y craso metal. El ascensor para clientes de González Padín se convirtió en una de las atracciones de la tienda, especialmente para los niños: "Maravillados, los niños subían y bajaban en el ascensor, como si fuera en una alfombra mágica, y luego no querían salir, para la desesperación de los padres y de Yeyo, el ascensorista" (Rodríguez, 1996: 23).

En los años siguientes, otras primicias formaron parte de su carta de presentación: la tienda fue la primera en usar dependientes femeninas, acondicionador de aire (su vecina, la tienda por departamentos *Klein's*, más tarde *New York Department Stores*, disputa el reclamo) y cajas registradoras, precios fijos y servicio a domicilio.

El edificio intensificó el valor económico y simbólico de las vitrinas que habían dotado a la antigua localización en la calle San Justo y San Francisco de uno de sus elementos más atractivos. Desde 1917, el decorador Jenaro Otero Gesta había comenzado a destacarse por los arreglos de las vitrinas, en las que se exhibían las novedades y cambios de estilo y se participaba en las fiestas de Carnaval, cuyo desfile principal fue auspiciado por la firma hasta 1916. Las vitrinas del edificio de 1923 permitieron una mayor atención a las escenografías, especialmente en ocasión de las fiestas navideñas. González Padín ya tenía fama como importador de juguetes, pero fue la sorpresa anual navideña de sus vitrinas la que selló su complicidad con la niñez. No solo la infancia sanjuanera sino muchos niños de toda la Isla desfilaron durante décadas por las mágicas vitrinas de González Padín. Cuando la tienda de San Juan cerró en 1994, hacía algún tiempo que habían dejado de decorarse las famosas vitrinas festivas, pero para muchos puertorriqueños fue precisamente ese recuerdo el que vino a la memoria y provocó más de una lágrima: "Los sanjuaneros no podían creer ni aceptar que su tienda con la cual se habían identificado desde niños, los dejase huérfanos de su presencia. González Padín no era solo una tienda, sino que también era una tradición" (Rodríguez, 1996: 9).

En poética ironía, el edificio que durante gran parte del siglo había sido icono de la novedad, hacía mutis, en precipitado envejecimiento, como una venerable tradición puertorriqueña.

SUBURBIA

En retrospección, la inauguración en 1960 de la sucursal de González Padín en la parada 20, frente a la Escuela Superior Central, fue un canto de cisne (Ilustración 12). Santurce había tenido un espectacular crecimiento comercial y urbanístico a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial. Tiendas por departamentos como la *New York Department Stores* alternaban con una "vía blanca" de cines y teatros, para hacer de la avenida Ponce de León uno de los *exhibits* de nuestra modernidad desarrollista. Sin embargo, el Santurce de los años 1960 mostraba ya señales inequívocas de crisis infraestructural:

> el crecimiento de Santurce en este período (1930-1950) se da sin llevarse a cabo un mejoramiento considerable de la red vial ni del resto de las infraestructuras de apoyo. El área, hipertrofiada, prácticamente colapsa. (Sepúlveda & Carbonell, 1987: 48)

Para hacer frente a la necesidad cada vez más apremiante de espacios para el estacionamiento de automóviles, se cometieron entonces errores imperdonables, como la demolición de casonas que cuatro décadas atrás habían sido símbolos de una ocupación urbana modernizante (Ilustración 13). Por otro lado, el gigantismo poblacional (Santurce registra 195.007 personas para 1950, cerca del 75% del área metropolitana) había llevado a un crecimiento desmedido de arrabales a ambos lados de los caños y lagunas centrales del área, que amenazaban con dominar la fisonomía del paisaje urbano. La incomodidad de muchos sectores, tanto altos como medios, se tradujo en una huida a las nuevas urbanizaciones de los suburbios del área metropolitana.

El diseño de Toro y Ferrer, los prestigiados arquitectos del Caribe Hilton y el Hotel La Concha, mantuvo las grandes vitrinas que eran el *trademark* de la tienda en el Viejo San Juan, pero su escala y amplitud estaban ya concebidas como concesión para el automóvil. Sin explicitarlo, esta tienda por departamentos tomaba en cuenta dos fenómenos ya ineludibles en el discurrir urbano sanjuanero: la suburbanización (muchos de los que admiraban las mercancías no vivían en las cercanías) y el determinismo creciente del automóvil.

La proliferación de urbanizaciones y la dependencia en el automóvil en San Juan emularon, a un ritmo más atropellado, la devaluación de los centros urbanos que había ocurrido en Estados Unidos. No obstante, existían significativas diferencias entre ambos procesos. La disponibilidad de tierras y espacios abiertos, junto a un plan sistemático de carreteras y autopistas avalado y financiado por el gobierno federal, proveía un escenario más organizado para el vaciamiento de los centros urbanos en Estados Unidos. En Puerto Rico, la tierra

era un bien escaso. Su urbanización se logró en muchos casos por la reconversión de la propiedad agraria y por el desarraigo de miles de pobladores de los campos que se trasladaron a las ciudades, especialmente al área metropolitana. Las marchas forzadas del desarrollismo desbordaron los parámetros dentro de los que se había movido la planificación de la década del 1940. En el área metropolitana, comunidades instantáneas como el Caserío Luis Llorens Torres o la megaurbanización Puerto Nuevo, presentaban desafíos de abastecimiento, transportación, vida comunal y servicios. Las expectativas ingenuas de que se reprodujeran comportamientos y espacios similares a los que se habían dejado atrás se desvanecieron con rapidez. Una especie de limbo comunitario descendió sobre estos nuevos asentamientos construidos de sueños de progreso y realidades de cemento y distancias.

Por otro lado, la difusión de valores y utopías de la cotidianidad, vinculados en muchos casos a la experiencia norteamericana, impulsó a muchos niveles una mentalidad de *tábula rasa*. La casa de urbanización se convirtió en una arena de modificaciones que iban desde la dieta (hay un aumento en el porciento de enlatados que se consumen y en los platillos "americanos" que se incorporan) hasta los muebles, los artefactos y las ornamentaciones. Para los sectores medios emergentes, los muebles de pajilla se volvieron un anacronismo inaguantable que debía sustituirse a la mayor brevedad con mobiliario "danés". La fórmica, las ventanas Miami y el vinyl retexturizaron las superficies tradicionales. Patrones, comportamientos y utopías ligados a una sociedad de consumo intervenían con mayor protagonismo en el puertorriqueño "en vías de desarrollo".

UNA SOCIEDAD DE CONSUMO

La victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial produjo una prosperidad de largo aliento en Estados Unidos. Tras la victoria sobre la Depresión y el fascismo, la sociedad norteamericana se había propuesto vivir un cuento de hadas de riqueza, salud y felicidad (Patterson, 1996: 311). La conversión de una economía de guerra a una de paz fue acelerada: el discurso del racionamiento y la disciplina en el consumo fue sustituido por un discurso del disfrute, de la diversidad y del gasto. Por supuesto, había miles de marginados raciales y empobrecidos, pero gran parte del discurso público participaba de la creencia de que el acceso gradual y creciente a bienes de consumo habría de disipar, o al menos suavizar, las divisiones sociales. Contando con petróleo barato y una economía que no había sufrido los rigores de los bombardeos, la sociedad norteamericana se aprestó a consolidarse en una sociedad de consumo. No habría límites para el progreso y para disfrutar los tesoros de la afluencia.

Aun así, surgieron algunas voces críticas de intelectuales y científicos sociales que advertían sobre los peligros del conformismo, la vulgarización materialista, el deterioro de los "valores tradicionales" y el consumismo. En *White Collar: The American Middle Classes* (1951), C. Wright Mills caracterizaba a Estados Unidos como un gigantesco salón de ventas, como un universo de manipulación (1989). Pero las utopías cotidianas de una prosperidad y un progreso sin límites, estimuladas e ilustradas por revistas como *Good Housekeeping, Life* y el *Reader's Digest*, o en programas de concursos en televisión, cancelaban los pesimismos. Fenómenos recientes de la posguerra, como la natalidad acelerada que daría lugar a la generación del *baby boom*, la compra de casas por parte de los veteranos, y los préstamos FHA eran índices de esta, al parecer incurable, fiebre de progreso.

Lo que ya se percibía como una experiencia de vida social y como un particular horizonte de expectativas en los años 1950 no recibió una atención específica por parte de la academia norteamericana, que insistió durante muchos años en tratar el consumo como una consecuencia de los procesos de producción capitalista.[10] Las limitaciones de este tipo de análisis se revelan cuando nos desplazamos a una sociedad en las etapas iniciales de su despegue industrial, como era el Puerto Rico de esa época (Ilustración 14). En la primera mitad del siglo XX, las normas y los rasgos de una cultura de consumo norteamericana se fijaron en el país a un ritmo mucho más acelerado que lo que permitía el desarrollo económico. En la década de los cincuenta esta tendencia había aumentado. La "superestructura" —para usar un concepto marxista— se despegaba de la estructura. En menos de diez años se notaba el envejecimiento de muchas de las consignas que habían llevado al Partido Popular Democrático a ocupar el gobierno en 1940. Los temas de justicia distributiva, reforma agraria, "vergüenza contra dinero", que habían constituido el corazón retórico del PPD, habían sido relevados por las promesas de la "batalla de la producción" y la modernización a ultranza de la sociedad puertorriqueña. Este desplazamiento no pasó desapercibido para Luis Muñoz Marín. A lo largo de los años 1950 intentó plantear la necesidad de un balance entre las conquistas materiales y los valores de sociabilidad y espiritualidad, sin los cuales el progreso sería un oropel hueco. La más completa de sus propuestas sobre este asunto fue el llamado a una Operación Serenidad (Reina Pérez, 1998). Posiblemente, también, fue uno de sus grandes fracasos.

10 Para una discusión sobre este tema, véase Ben Fine (1993).

CENTROS COMERCIALES

El centro comercial como propuesta arquitectónica y social representa el triunfo de un modelo de sociedad de consumo que se consolida en la segunda posguerra, pero cuya tipología ya había aparecido de manera esporádica desde principios del siglo en Estados Unidos. Los prototipos tempranos del centro comercial —como, por ejemplo, Roland Park Shop Center en Baltimore— ya proveían espacios para estacionamiento, anticipando el romance del centro comercial con el automóvil. J.C. Nichols, considerado el padre de los centros comerciales por haber desarrollado en 1924 el primer centro comercial (el Country Club Plaza en Kansas City), codificó su experiencia en una publicación de 1945 titulada *Mistakes We Have Made in Developing Shopping Centers*. La clave para el éxito de los centros comerciales, afirmaba Nichols, era la disponibilidad de estacionamiento (Crawford, 1992: 20). Otras características lo apartaban de la tienda por departamentos. Por principio de cuentas, mientras la tienda por departamentos al estilo de González Padín se posicionaba como un nuevo hito dentro del casco urbano, el centro comercial se desentiende del mismo. No es su inclusión en los centros tradicionales lo que lo legitima, sino precisamente su fuga de ellos. Mientras muchas de las tiendas por departamentos de la primera ola —de tipo emporio— se alojaban en edificios rotundos, a menudo rascacielos, el centro comercial prefiere la horizontalidad. Si la tienda por departamentos clásica supone una propuesta de consumo total en un mismo espacio, el centro comercial descompone, fragmenta los ofrecimientos en pequeñas unidades. Si la tienda por departamentos clásica tiende al consumo *up-scale,* los centros comerciales tienden a propuestas más modestas. Hay, por ejemplo, tiendas por departamentos en los centros comerciales, pero hay más de la variedad de cinco y diez. En el centro comercial de la 65 de Infantería se instaló Kresge's; en los centros comerciales Metropolitan y San José, Woolworth's (Ilustración 15).

Los primeros centros comerciales en Puerto Rico reflejaron, con algunas concesiones idiosincráticas, una arquitectura de fórmulas probadas con éxito en Estados Unidos. Ya para el fin de la guerra, se había hegemonizado una especie de "ortodoxia modernista", cuyo defensor máximo era el arquitecto emigrado Ludwig Mies Van der Rohe. Desde su nicho en el Illinois Institute of Technology, Mies y sus seguidores articularon una metodología directa, simple y altamente racionalizada de construcción, que tenía como norte la limpieza, la eficiencia y la estandarización (Kostoff, 1998: 725). En Puerto Rico, la guerra había despachado como impertinentes los estilos "historicistas" (notablemente los llamados hispanófilos) que habían dominado el diseño isleño en la primera mitad del

siglo, para adoptar la "racionalidad" de los estilos internacionales.[11] En un *boom* comparable al sustentado en la década del 1920, San Juan se llenó de nuevas tipologías funcionalistas —la fábrica de Fomento, los centros comunales, las conchas acústicas, la casita Long, el edificio de caserío— que se adaptaban al credo de Mies y sus seguidores en todo el mundo.

Irónicamente, el abrazo incondicional al estilo modernista en el diseño de los centros comerciales puertorriqueños fue cuestionado por el propio gerente general de la cadena Grand Union en la isla, en un comentario semejante al de aquellos funcionarios coloniales de principios de siglo que preferían para Puerto Rico el estilo de las misiones californianas: "Creo que es importante conservar una atmósfera típica de Puerto Rico en el desarrollo futuro de tiendas y centros comerciales. Sería ideal si pudiera incorporarse la arquitectura española tradicional en construcciones futuras".[12]

Los centros comerciales que se construyeron en San Juan hacia finales de la década de 1950 compartieron los criterios que organizó a gran parte de la arquitectura pública del populismo. Pero, junto a la casa de urbanización, asumían otra representatividad. Eran monumentos a un proyecto de sociedad de consumo, empeñada en optimizar el standard de vida y acercarlo a los índices rutilantes de Estados Unidos. El centro comercial representó, como propuesta arquitectónica y como propuesta sociológica, la adaptación a un mundo *ersatz,* instantáneo y conveniente, que repudiaba formas y comportamientos que recordasen la escasez, la lentitud y la monotonía del pasado. Su espacio de consumo emblemático, el supermercado, había surgido como una respuesta innovadora y eficiente a las amarguras de la depresión y de la guerra (Maitland, 1985: 163).

MERCADOS MODERNOS

Entre las numerosas recomendaciones de orden económico contenidas en el Mensaje a la Legislatura de 1955 por el gobernador Luis Muñoz Marín, estuvo el llamado, un tanto ambiguo, para establecer en el país "mercados modernos". A un año de las elecciones, Muñoz Marín estaba preocupado por el alza en los precios, especialmente en lo tocante a los alimentos, y había convocado a un comité asesor interagencial para ventilar el problema. El mismo día en que se reseñaba el mensaje del gobernador, un funcionario de la Administración de Fomento anunciaba un plan para abaratar los precios de los alimentos en un 8%, mediante

11 Para una interpretación de este tránsito, véase Enrique Vivoni Farage (1995).

12 *El Mundo*, 1 de marzo de 1962.

un programa de supermercados de corte cooperativo. Hacía claro que "el Gobierno no está considerando ninguna proposición de ayuda para desarrollar el sistema de tiendas en cadena por corporaciones".[13] Sin embargo, pocos meses después, en agosto del mismo año, la International Basic Economic Corporation (IBEC) anunciaba con bombos y platillos que comenzaría operaciones de supermercados en el área metropolitana.[14] Más o menos para la misma época, otra empresa, Pueblo International, en cuya mesa de directores se sentaban algunos puertorriqueños, hacía su entrada en el negocio de los supermercados.

Si bien el primer supermercado en San Juan fue con toda probabilidad el Colmado Truman, que en 1949 introdujo el uso de carritos de compra, neveras amplias, variedad y abundancia en el inventario y las ventas en especiales (Rivera Rosa, 1962), como propuesta espacial no pasó de ser la de un colmado ampliado, y su propuesta de consumo era un ejemplo aislado. La representación cabal de una nueva concepción arquitectónica y sociológica ocurre tan pronto se integró el supermercado al centro comercial.

Para los días en que se inauguraría el primer supermercado de la IBEC, *Todos*,[15] en el Metropolitan Shopping Center (Ilustración 16), los titulares de prensa destacaban que se le habían concedido treinta días a Doña Fela, la legendaria alcaldesa de San Juan, para que limpiara la Plaza del Mercado de Río Piedras, so pena de clausurarla.[16] Diseñado por René O. Ramírez, construido por la firma Rodríguez y Del Valle y financiado por Fomento y el Banco Popular, el centro comercial, cuyo eje era el inmaculado supermercado, ocupaba un terreno en lo que ya comenzaba a vislumbrarse como un nuevo centro para San Juan. El centro comercial, y el supermercado en particular, parecían representar todo lo opuesto a la plaza de mercado que estaba a punto de ser cerrada, tanto en términos urbanísticos como arquitectónicos y sociológicos (Ilustración 17).

EL SPUTNIK Y OTROS FENÓMENOS CENTRÍFUGOS

El 4 de octubre de 1957, Evelio Otero, la voz confiable de las noticias en nuestra aún joven televisión, anunció, para sorpresa de todo el

---

13 "Revelan plan bajar precios de alimentos" (*El Mundo*, 8 de febrero de 1955).

14 "Abrirán aquí una cadena de colmados" (*El Mundo*, 4 de agosto de 1955). Meses más tarde, Ramón Colón Torres, director de Fomento Cooperativo, aseguraba todavía que para el próximo verano se inauguraría "una nueva era en el cooperativismo" (*El Mundo*, 10 de diciembre de 1951).

15 De 1957 a 1959, se establecieron cuatro supermercados Todos. La IBEC los vende a Grand Union en 1959.

16 *El Mundo*, 21 de marzo de 1957.

mundo, que los rusos habían enviado un satélite al espacio. El desafío a las fronteras "naturales" del planeta, circunscrito hasta entonces a cómics, libros de Julio Verne y películas de Flash Gordon, se tornaba realidad siniestra. Se trataba de los rusos, los villanos internacionales. No de los americanos, los buenos. La Guerra Fría que se peleaba siempre en otros lados, ahora adquiría dimensiones cósmicas y, en muchos sentidos, habría de organizar nuestras vidas durante tres décadas más. Edgardo Rodríguez Juliá nos ha entregado en relatos llenos de humor, melodrama y ridículo, las memorias de esa época de tránsitos hacia el desarrollo. En *Puertorriqueños,* el que fuera protagonista joven de mudanzas físicas y mentales en el predio familiar (su familia viene a residir en 1957 a la Avenida 65 de Infantería, proveniente de Aguas Buenas), recoge en crónicas adultas los abundantes contrastes y desajustes de la "*pax* muñocista". El paso de los 1950 a los 1960 estuvo lleno de muchos de estos desplazamientos, que cambiaron los paisajes acostumbrados. El área metropolitana, por ejemplo, se vio sometida a presiones centrífugas que desdibujaron sus ejes previsibles y abrieron el camino al desparramamiento urbano que hoy sufrimos. Junto a muy sólidos ejemplos de arquitectura modernista se cayó en desaciertos y llagas arquitectónicas que todavía hoy lamentamos. La posibilidad de una ciudad moderna pero con salvaguardas estéticas y de viabilidad, se esfumó.

Entre 1957 y 1961 el mapa sanjuanero se trastornó con la construcción de su primera serie de centros comerciales. La aparición del Centro Comercial San José, a la salida de Río Piedras hacia Caguas. Del Metropolitan, en el corazón de Hato Rey, y del 65 de Infantería, a la salida de Río Piedras hacia Carolina, modificaron nuestra manera de ubicar direcciones, nuestros ritos de los viernes y los sábados y nuestra mirada respecto de las tiendas tradicionales. De repente la tienda *La Colombina* de "Doña Camelia y sus atentas empleadas" en plena calle De Diego riopedrense parecía antediluviana frente al *Kresge's* y su reino de plástico en el Centro Comercial de la 65. Richard Godfrey, vice-presidente de la IBEC, minimizaba los efectos negativos de los centros comerciales sobre el comercio tradicional, y se atrevía a pronosticar una renovación urbana gracias a "la presión generada por la competencia".[17]

Había cosas, sin embargo, que no cambiaban. Doña Fela siempre cortaba la cinta inaugural, y eso aseguraba una cierta continuidad.[18] Todo lo demás era novedoso, como el hielo de Alejandro Tapia en el

17 "Richard Godfrey explica cómo operan los centros comerciales" (*El Mundo*, 9 de abril de 1959).

18 *El Mundo*, 31 de mayo de 1956.

muelle sanjuanero más de un siglo atrás. Rocky Marciano, el excampeón de los pesos pesados, fue invitado a la inauguración del centro comercial de la 65, que se llenó tepe a tepe a los ocho minutos de haber abierto sus puertas. Su reto a que alguno de los presentes peleara con él dos rounds a cambio de una compra en el supermercado *Todos* recibió más atención que la develación de una tarja en honor al regimiento puertorriqueño en una de las escaleras del edificio a cargo de su ex-comandante, el general Juan César Cordero Dávila. Como en la inauguración anterior del San José Shopping Center, lo que más se destacaba en las reseñas periodísticas, en los anuncios de apertura y en las felicitaciones, era el espacioso estacionamiento. Después de todo, la familia actual era, en boca de uno de los ejecutivos de la IBEC, "una familia sobre ruedas" y en el área metropolitana había 50.000 automóviles compitiendo por estacionarse.[19]

Cifras y estadísticas dominaron la carta de presentación del primer ciclo de los centros comerciales. En ocasión de la apertura de *Woolworth's* en el San José Shopping Center, se insistía en los 12.000 artículos, 20 departamentos y 21.125 pies cuadrados de la nueva tienda, así como en los 500 espacios de estacionamiento que proveía el centro comercial.[20] Bocetos muy preliminares para el centro comercial 65 de Infantería —hechos por el arquitecto Henry Klumb, aunque finalmente no se encargó de la obra— delatan lo central que resultaba el factor estacionamiento,- la serie de dibujos es un *tour de force* sobre cómo sería el estacionamiento (Ilustración 18).[21] No es de extrañar que raramente se mencionara a los arquitectos de los centros comerciales. Eran los ingenieros y los constructores (como Fullana) los que se veían como los demiurgos de los flamantes espacios.

BANANA SPLITS Y BATATAS

En tanto propuesta de consumo, el centro comercial y su publicidad en los medios acentuaron temas como la libertad del consumidor, las bondades de la selección entre una variedad de productos, las innovaciones tecnológicas (un "cerebro electrónico" permitía que el cliente tuviera un recibo instantáneo de lo comprado, señalaba un anuncio de los supermercados Todos) y la ausencia de intermediarios innecesarios. El *self service* se convirtió en el mantra de moda.[22]

---

19 *El Mundo*, 9 de abril de 1959.

20 "2.500 van a apertura de la tienda Woolworth" (*El Mundo*, 19 de septiembre de 1957).

21 Colección Henry Klumb, Archivo de Arquitectura y Construcción de la Universidad de Puerto Rico.

22 Las ventajas de la nueva propuesta de consumo se referían más a los supermercados y las tiendas por departamentos al estilo Woolworth's, y menos a los establecimientos

Por supuesto, el centro comercial contribuyó a ampliar el gusto por mercancías, alimentos y antojos que se identificaban con "lo americano". Carlos Lastra, secretario de Comercio, decía que los puertorriqueños éramos como los atenienses cuando se encontraron con San Pablo. No queríamos oír, sino cosas nuevas.[23] También comerlas, como le pasaba al adolescente de Floral Park que cruzaba a *Woolworth's* del Metropolitan Shopping Center a comprar un *banana split*. O a la familia del campesino que se quejó ante Luis Muñoz Marín en Comerío de que ya no querían comer sus viandas desde que habían visitado un supermercado.[24]

Rafael Rivera Rosa, que les dedica a los supermercados un seriado periodístico en 1962, recala en la modificación de los comportamientos a través del consumo.[25] Los supermercados, argumentaba, habían acabado con la "dictadura de la balanza", permitiendo una aceptación de las "innovaciones de la tecnología". Igualmente, se habrían generado cambios en las actitudes familiares e incluso en la relación entre las clases sociales. El supermercado era un nivelador democratizante. Las amas de casa de diversas situaciones sociales "se confunden en la diaria brega de seleccionar las carnes más frescas y apetitosas".[26] Y hablando de carnes, el articulista apuntaba como indudable logro el que los supermercados ayudaran a mejorar la dieta de los puertorriqueños. Si en 1950 el per cápita en carne de res era de 15 libras, en 1960, luego de tres años de supermercados, era de 20 libras.[27]

A la altura de 1960, los centros comerciales parecían confirmar el éxito de las estrategias desarrollistas.[28] Muchos de los primeros centros en Puerto Rico fueron iniciados por la IBEC, una compañía incorporada en 1947 por la familia Rockefeller con el objetivo de hacer negocios en América Latina. El concepto IBEC, probado ya con éxito en Venezuela, pretendía que el capital privado contribuyera al desarrollo económico latinoamericano mediante inversiones modernizantes en áreas claves como los bienes raíces, la construcción y el comercio. Vinculada por lazos personales y políticos con el PPD en Puerto Rico, la IBEC era un socio importante en los planes de

---

pequeños que se ubicaron en los centros comerciales.

23 "Pulso económico" (*El Mundo*, 19 de septiembre de 1959).

24 "No quieren sus batatas. Jíbaro explica a Muñoz su familia prefiere alimentos de supermercados" (*El Mundo*, 8 de abril de 1957).

25 *El Mundo*, 26 de febrero; 1 de marzo de 1962.

26 *El Mundo*, 26 de febrero de 1962.

27 *El Mundo*, 27 de febrero de 1962.

28 Para una puesta de escena del desarrollismo, véase Antonio Gaztambide Géigel (1996).

Fomento y del propio Luis Muñoz Marín cuando ya se cumplían dos décadas del despegue del proyecto populista en Puerto Rico. Pero si bien los centros comerciales de la IBEC, así como otras cadenas de ventas al detal, eran evidencia de una penetración —estimulada oficialmente— de capitales norteamericanos en los circuitos del consumo masivo, esto no significaba unanimidad respecto a los efectos sociales que se proyectaban.

EL PARALELO 38

Yo me siento puertorriqueño.
Harold Toppel,
Junta de Directores de Pueblo International, 1962.

Perdonen el calor que he puesto en la presentación de este problema del detallista. Tal vez influyó en mi simpatía el hecho de que fui, cuando estudiaba, dependiente en dos ventorrillos de pulpería, en la calle Virtud y en la calle Punta Brava, de Ponce.
Ernesto Ramos Antonini, presidente de la Cámara de Representantes de Puerto Rico, 1961.

Fresca todavía en la memoria de los puertorriqueños, la guerra de Corea proveyó la imagen significante del debate que estuvo a punto de escindir al gobernante Partido Popular Democrático en 1961 y cuyo desenlace fijó rumbos al consumo en Puerto Rico. Frontera entre bandos empeñados en resistir a ultranza, el Paralelo 38 era la línea fronteriza irreconciliable entre Corea del Norte y Corea del Sur.

Durante los meses de mayo y junio de 1961, Ernesto Ramos Antonini, presidente de la Cámara y prominente líder popular, pronunció cuatro discursos que detonaron candentes discusiones sobre las estrategias de desarrollo para Puerto Rico y el papel del consumo en el mismo. Centrados en torno a la fuerza que habían adquirido los supermercados en detrimento de los pequeños comerciantes, los discursos cuestionaron la orientación pro-capital que parecía asumir el Partido Popular. En el primero de los discursos, ante la matrícula del sindicato de los electricistas, Ramos Antonini afirmó que el país, que apenas veinte años atrás había confrontado el latifundio y el ausentismo, se encontraba ante un peligro similar de manos de las grandes concentraciones de capital extranjero a propósito de la expansión indiscriminada de los supermercados (Alcaide, 1984). El discurso provocó una estela de

comentarios y críticas, que no hicieron sino agudizarse cuando a la semana siguiente se dirigió a la clase graduanda del Instituto de Relaciones del Trabajo de la Universidad de Puerto Rico.[29] Esta vez, Ramos Antonini aludió a palabras del propio gobernador Muñoz Marín, cuando en 1949 rechazó un progreso económico que no fuese acompañado de justicia y una mejor civilización (Alcaide, 1984: 344). Comparó entonces la lucha actual contra los poderes económicos a aquélla que perdieron los puertorriqueños ante los inversionistas norteamericanos a raíz de la invasión.[30]

Su tercer discurso, pronunciado en la Convención de los Futuros Agricultores de América, va más allá de una crítica a la expansión irrestricta de los supermercados. Profundamente nostálgica, la pieza integra una censura de la absorción de tierras por "una plaga tenebrosa de buitres" de desarrolladores de urbanizaciones y centros comerciales (tras finalizar el discurso, Ramos Antonini, un pianista exquisito, se sentó al piano e interpretó "La Tierruca" de Braulio Dueño Colón) y un cuestionamiento del destino que el país se labraba al adoptar sin decoro ni balance un nuevo estilo de vida, dominado por el consumo:

> La industrialización, las mejores oportunidades de vida, mejores oportunidades de educación, mayores atracciones de recreación y sobre todo, la tentación de lujo, de los automóviles, ese apetito de consumo, todas esas tentaciones, las estrecheces económicas y una ausencia, cada día mayor porque se debilita cada día más, esa firmeza [...] de resistencia en defensa de la integridad de la familia campesina puertorriqueña que es defender la subsistencia moral de la personalidad del pueblo de Puerto Rico. (Alcaide, 1984: 367)

Es en el último de los discursos —pronunciado ante la matrícula del Club de Leones de Bayamón— donde Ramos Antonini acuña la metáfora por la que se conocería el debate. Ante la intención de la Junta de Planificación de llamar a vistas públicas para considerar el establecimiento de dos supermercados en el área de Arecibo, Ramos promete que: "Arecibo será el Paralelo 38 donde se detendrá el avance vertiginoso de los supermercados".[31] No fue suficiente que aclarara que no se consideraba enemigo de los supermercados sino que se oponía tenazmen-

---

29 Los supermercados Pueblo ripostan con un suplemento en los periódicos del país —publicado el 18 de mayo— en el que resaltan sus contribuciones a la economía de Puerto Rico, y al hecho de que entre sus accionistas se encontraban conocidos puertorriqueños.

30 Fue inútil entonces —señaló Ramos— el verbo patriótico de Rosendo Matienzo Cintrón y, a continuación: "He dicho patria, que parece ser palabra prohibida en los últimos años de nuestra vida" (*El Mundo*, 15 de mayo de 1961).

31 *El Mundo*, 30 de mayo de 1961.

te a su glorificación. Los ataques en la prensa y por miembros de su propio partido fueron implacables. En medio de la Guerra Fría (la invasión frustrada de Bahía de Cochinos había sido en abril), Ramos Antonini fue acusado de complicidades con el nacionalismo y el castrocomunismo.[32] Significativamente, uno de los ataques más incisivos a Ramos Antonini provino de las filas de su propio partido. El influyente senador por Caguas-Guayama, Ydelfonso Solá Morales, terciaría en el debate en lo que parecía ser la voz oficial del partido Popular:

> Hemos hecho un desarrollo económico [...] hemos desarrollado, como consecuencia, una clase media numerosa. Muchos de esos eran los clientes de nuestro antiguo y estancado sistema de abastos, que han cambiado a los nuevos sistemas. No podemos retroceder. Lo que hay es que habilitar medios de que se modernicen todos los sistemas y que existan muchos establecimientos modernos, cuanto más, mejor para el consumidor. Esto es parte de la jalda, y a la cima no se llega retrocediendo lo ganado en la pendiente.[33]

Algunas semanas después, Eliseo Combas Guerra anunciaba desde su columna "En torno a la Fortaleza", que el gobernador Luis Muñoz Marín se había reunido en la mansión ejecutiva con el presidente de *Grand Union* para asegurarle que no habría obstáculos al establecimiento de supermercados en Puerto Rico.[34]

USTED ESTÁ CORDIALMENTE INVITADO A LA INAUGURACIÓN DE PLAZA DE LAS AMÉRICAS...

El año 1968 nos refiere a las rebeliones estudiantiles en París, Berlín, México y Berkeley, a los asesinatos de Martin Luther King y Robert F. Kennedy, a las crudas imágenes de los *body bags,* saldos terribles de la ofensiva del Tet en Vietnam.[35] Desde el psicodelismo, pasando por las películas *2001* de Stanley Kubrick o *Rosemary's Baby* de Román Polanski, que literalmente "volaban la cabeza", a los secuestros de aviones rumbo a Cuba, todo hablaba de ruptura, de orden quebrado, de relevos que proclamaban que la imaginación debía instalarse en el poder y de que nadie de más

---

32 Desde su columna "En torno a la Fortaleza", Eliseo Combas Guerra se burla de las "sonoras frasecitas" de Ramos Antonini y de su defensa del pequeño comerciante, y advierte sobre el peligro de adherirse a un "patrón comunista y por ende antiamericano" (*El Mundo*, 1 de julio de 1961).

33 *El Mundo*, 30 de junio de 1961.

34 *El Mundo*, 14 de agosto de 1961.

35 Para una mirada sobre el 1968 treinta años después, véase Rubén Aréchiga Robles et al. (1998).

de treinta años era confiable. En Puerto Rico, los estudiantes protestaban contra el servicio militar obligatorio y la Guerra de Vietnam. Una ola de atentados dinamiteros contra los comercios norteamericanos era reseñada por *The Wall Street Journal* mientras el Partido Popular Democrático se escindía volviendo posible una victoria del Partido Nuevo Progresista. Precisamente el mismo día en que abría Plaza Las Américas, el gobernador Roberto Sánchez Vilella acusaba al Partido Popular, al que había pertenecido desde su incorporación y recientemente abandonado para crear el neopopulista Partido del Pueblo, de estar hipotecado a los grandes intereses económicos.[36] Eventos al parecer incompatibles con la inauguración del mayor espacio para el consumo que conocería el país, convergían en señalar el cansancio de referencias, imágenes y conductas que tenían la edad de meramente una generación así como las pretensiones abiertas de otras (Ilustración 19).

La instalación de Plaza Las Américas en el elenco urbano sanjuanero constituyó un *evento* que modificó el centro de gravedad metropolitana, un *evento* que perfiló caminos inéditos para el consumo, sus identidades y comportamientos, y un *evento* arquitectónico en tanto anunció con precocidad una cierta muerte del modernismo aun en medio de su hegemonía.

LA PLAZA Y LA CIUDAD

Plaza Las Américas es, hoy por hoy, la capital de Puerto Rico. ¿Quién puede dudar que sea el centro económico de la Isla? ¿O, por lo menos, su "catedral"? Allí acuden a diario miles de fieles a hacer sus sacrificios y sus ofrendas, y a buscar sus grandes y pequeñas esperanzas en las blusas, los zapatos, las joyas y el mobiliario que compran, a buscar esperanzas en lo que, pese a estar hecho de materia, tiene por sustancia la ilusión.
Charles Rosario, "Nemesio Canales y el centro del mundo".
El Mundo, 26 de octubre de 1972.

El agudo observador del Puerto Rico contemporáneo que fue el sociólogo universitario Charles Rosario condensó en un texto triste la compleja trama que había constituido a Plaza Las Américas en el nuevo centro "copernicano" de San Juan. Índice de profundas trans-

36 *El Mundo*, 12 de septiembre de 1968.

formaciones en las maneras de sociabilidad, en las ofertas políticas, en el modelo económico, "Plaza" había conseguido, cuatro años después de su inauguración, establecerse sin mayores obstáculos como *el centro de todo,* tal como reza hoy en día su publicidad corporativa. La irrupción de "Plaza" en 1968 no fue, sin embargo, un evento impromptu. La idea había estado rondando algunas cabezas desde hacía algunos años.

Ya en el Plan Regional para el Área Metropolitana de San Juan de 1956, de la autoría del arquitecto Eduardo Barañano, consultor en urbanismo para la Junta de Planificación, se disponía la incorporación del centro regional como uno de los marcadores geográficos de San Juan (Ilustración 20).[37] En este documento de capital importancia, se maneja una triangulación de centros comerciales metropolitanos, dos de cuyos ángulos corresponden con exactitud a los actuales Plaza Las Américas y Plaza Carolina.[38] Los proyectados espacios para el consumo quedaban alimentados por una red de autopistas o expresos que rebajaban la fuerza del antiguo centro citadino en el Viejo San Juan y del entonces actual centro en Santurce en función del sueño americano —¿y por qué no puertorriqueño?— de familias nucleares "clasemedieras", residentes de suburbia y movilizadas por automóviles.

También estaba en la mente de la familia Fonalledas, los desarrolladores de Plaza, al menos desde los años cincuenta, mientras se construía lo que fue el primer *mall* en Estados Unidos, Southdale, en Minnesota. Para 1959, Homer Hoyt, consultor contratado por la familia, recomendaba con entusiasmo el establecimiento de un "centro comercial de la comunidad" en San Juan, avalado por las proyecciones demográficas, de construcción de carreteras y de urbanización, y la expectativa de un per cápita que alcanzaría los $5.000 por familia en 1975.[39] En pleno auge de los centros comerciales tipo corredor, los Fonalledas hacían hincapié en que su proyecto no se trataba de un centro comercial de mayor tamaño. Era un concepto diferente, pensado más allá del consumo diario y de la conveniencia para abarcar servicios, venta de enseres y compras especializadas y una estadía más

---

37 Junta de Planificación de Puerto Rico (1956). Merece mencionarse que la publicación del plan, con sus mapas y planos correspondientes, comienza con una estrofa del poema de Luis Llorens Torres, "Canción de las Antillas", del poemario Alturas de America ("¡Somos islas! Islas verdes").

38 El plan Barañano se concluyó mientras era presidente de la Junta de Planificación Cándido Oliveras. Este funcionario, que también sirvió como Secretario de Instrucción Pública, se convirtió posteriormente en Vice-Presidente de Plaza Las Américas.

39 "Hermanos Fonalledas planean centro regional de comercio" (*El Mundo*, 13 de abril de 1959).

larga de los consumidores en el espacio de consumo. El golpe de los Fonalledas consistió en quemar etapas y adelantarse a imaginar no solo los rumbos espaciales del área metropolitana sino sus rumbos sociales y simbólicos. No era la primera vez que lo hacían, aunque en contextos menos notorios. Las tierras de los Fonalledas, que se extendían desde San Patricio hasta Martín Peña, habían pertenecido al Conde Santurce, el conservador cacique capitalino de las últimas décadas del siglo XIX. A comienzos del siglo XX, la mayor parte de las dos mil cuerdas de la propiedad fue adquirida por la familia. Como muchos terratenientes de la época, se dedicaron al cultivo cañero pero muy pronto se diversificaron, con gran éxito, hacia la ganadería y la elaboración de leche. Al promediar el siglo, la expansión desbordada de San Juan los encontró en posesión de una extensión estratégica.[40] De manera consistente, las proyecciones de la Junta de Planificación apuntaban en esa dirección como uno de los espacios de crecimiento de la ciudad. La inauguración de Southdale en Minnesota en 1956 se adelantó por solo tres años al anuncio de la familia sobre su nueva gran inversión: un *mall*.

CAPRICHO ESPAÑOL

Ya para 1963 el proyecto poseía una plantilla técnica: un arquitecto neoyorquino con la "cooperación" de la firma local de arquitectos e ingenieros Sacmag, los contratistas provendrían de Newark. Siguiendo el patrón establecido por los centros comerciales de privilegiar la labor de construcción, la masividad en lugar de la estética estilística, el interior a costa del exterior, se le dio amplia publicidad a sus ingenieros.[41] El titular, Peter Jacobson, era un ex-teniente de la Marina, oficial ejecutivo durante la expedición al Polo Sur del Almirante Byrd. En ese momento se hablaba de una primera fase que costaría $8 millones y abarcaría medio millón de pies cuadrados, con espacio para 4.200 automóviles (Ilustración 21). La fecha proyectada era la Navidad de 1964, momento en que se esperaba estuviesen concluidas las nuevas carreteras alimentadoras. Pero no es hasta enero de 1964 cuando Jerónimo Fonalledas efectúa el simbólico *ground-breaking;* para entonces, los costos que se manejan son mayores —una inversión inicial de

40 Las tierras de los Fonalledas van a albergar las siguientes estructuras: el complejo Parque Hiram Bithorn- Coliseo Roberto Clemente, la Armería de la Guardia Nacional, el Conservatorio de Música, Fomento Económico, la Oficina principal de Correos, la sede de la Policía de Puerto Rico y el residencial público Nemesio Canales.

41 Le Corbusier solía celebrar la "estética de la ingeniería". Según el arquitecto del modernismo, la preocupación exclusiva por la forma conduce inevitablemente a la creación de la belleza. Véase Towards a New Architecture (1927).

diez millones— y se tiene una idea más clara de su vastedad: serán diez edificios unidos por una red de pasillos. Se anuncia entonces que habrá un J. C. Penney, el primer contrato de ocupación de la empresa y la primera sucursal del gigante norteamericano en América Latina.[42] No será hasta tres años después, en abril de 1967, cuando se inicia la construcción de la estructura en una explanada de 54 cuerdas.[43] El proyecto cubriría ahora 800.000 pies cuadrados de piso, a un costo aproximado de $35 millones. El paseo, pieza que configura el circuito interno del *mall,* tendría 1,500 pies de largo por 40 de ancho.

Sorpresivamente, desde un comienzo se percibe una insistencia en adoptar para Plaza "la tradicional estructura española" y dotar al diseño de arcadas, techos abovedados y vigas de madera en los cielos rasos.[44] Cuando el reino de la arquitectura funcionalista y no-historicista del populismo compartida por los centros comerciales parecía inexpugnable, he aquí que el centro comercial regional en las tierras de los Fonalledas se proponía como una "Plaza" dentro de una temática hispanizante. ¿Por qué esa vuelta a "lo español", por qué esa iteración simbólica? Instancias anteriores —la adopción del estilo de las misiones a comienzos del siglo en la arquitectura de los administradores coloniales y el desborde hispanófilo de los años 1920 y 1930 en la arquitectura pública y privada en Puerto Rico— revelan la convergencia de discursos coloniales de domesticación y americanización "suave", de inclinaciones exóticas por parte de Hollywood, la publicidad y la moda literaria y de estrategias de afirmación identitaria en arquitectos puertorriqueños y sus clientelas. En el caso de Plaza, estas mediaciones perseveran, pero habría que añadir el regreso, bajo otros rubros, del historicismo en la arquitectura y la nueva popularidad de la arquitectura española colonial en Puerto Rico (Ilustración 22).

En el tiempo transcurrido entre la primera conceptualización de Plaza (fines de los cincuenta) hasta su diseño final (mediados de los sesenta), el canon modernista en la arquitectura fue objeto, al nivel mundial, de ciertos desafíos —tanto teóricos como en la práctica de construcción— que no llegaron a la rebelión pero, alborotaron su dominio. Arquitectos como Robert Venturi comenzaron a cuestionar una estética

---

42 Todavía hoy, la tienda J. C. Penney de Plaza Las Américas es la más rentable entre todos los establecimientos de la cadena en el mundo entero.

43 Los estimados de la Junta de Planificación eran de que el centro regional ocupara 15 cuerdas. Los Fonalledas lograron prevalecer y casi cuadruplicaron el número inicial.

44 En algunas de sus tiendas, como es el caso de Velasco, el peso de "lo español" en la construcción y la decoración va a ser más pronunciado.

basada de manera impertérrita en la univalencia y la funcionalidad.[45] Si la pretensión del edificio internacional moderno era ser pura materialidad y puro signo, no referirse a nada fuera de sí mismo, su crítica recuperaba niveles de contextualización y exponía a la arquitectura a lenguajes más plurales (Connor, 1992). El diseño de Plaza Las Américas, de factura norteamericana, admitió incorporaciones historicistas tanto en su referencialidad como en elementos estructurales. No obstante, la "españolidad" de Plaza no se debió únicamente a la inclinación por el historicismo en la arquitectura norteamericana, que no había desaparecido ni en medio del triunfalismo modernista. Fue también posible por la legitimidad que recuperó la arquitectura colonial española en Puerto Rico mediante la legislación y los programas de conservación del Viejo San Juan impulsados por el Instituto de Cultura a partir de 1955. Los "códigos sanjuaneros" facilitaron la re-adopción de estilos como el Neoclásico y el Colonial temprano, que no habían sido revalorizados en los episodios anteriores de hispanofilia.

Tanto el nombre como el logo del centro regional se adecuaron a este resurgimiento hispanófilo de múltiples afiliaciones. Creado por Juan Abril Lamarque de United Promoters and Advertisers, el logo de Plaza "tiene una profunda raíz hispana y puertorriqueña".[46] "En el nombre y en el símbolo, se ha ido a los orígenes de nuestra cultura, los que surgen de la epopeya colombina, y los que nos permiten acentuar la connotación de que Plaza Las Américas es una empresa puertorriqueña".[47] Por otro lado, las ambiciones de Plaza de convertirse en un centro de compras para toda la región del Caribe se fortalecían con un relato fundacional compartido como lo era el del Descubrimiento, en el fondo inofensivo, el relato no desentonaba con la oferta de consumo de Plaza, eminentemente norteamericana.

Si el advenimiento de la posmodernidad en la arquitectura constituye un proceso gradual y simultáneo de desgaste de la prepotencia del modernismo y la afirmación de las hibridaciones y contextualidades en el mundo de lo construido, propuestas como la de Plaza, mediadas por circunstancias idiosincráticas, anticiparon en Puerto Rico el relevo posmodernista. Es por ello que no suena en modo alguno incongruente que, en el suplemento dedicado a su inauguración, aparecido en *The San Juan Star,* se resaltara el hito de que el paseo central de Plaza era tan ancho como la avenida Ponce de León, pero

45 En algunas de sus tiendas, como es el caso de Velasco, el peso de "lo español" en la construcción y la decoración va a ser más pronunciado.

46 *El Mundo*, "Suplemento Especial", 12 de septiembre de 1968.

47 *El Mundo*, "Suplemento Especial", 12 de septiembre de 1968.

climatizado y cubierto para, a renglón seguido, destacar su atmósfera "española": "*The Plaza has been able to maintain an atmosphere of old Spain, since the decorations in the mall and the individual stores have been designed with the colonial architecture of Puerto Rico in mind*".[48]

LAS FLORES DEL MALL

A pesar de que el centro comercial como tipología proponía un corte respecto a la experiencia del consumo de las tiendas de los cascos urbanos y la tienda por departamentos, su aparición no redundó en una identidad espacialmente autónoma. En Estados Unidos, el centro comercial era, en la mayoría de los casos, una versión moderna al estilo del *Main Street* y ajustado a las realidades suburbanas. De igual manera en San Juan, los centros comerciales todavía estaban adheridos a una comunidad, aunque fuese acabada de construir. El Metropolitan Shopping Center quedaba significado por la promesa comercial y bancaria de Hato Rey y por urbanizaciones que no tenían más de treinta años. el Centro Comercial de la 65 de Infantería, por las urbanizaciones de reciente hechura que surgían de la conversión de la "carretera hacia Luquillo" en una vía metropolitana. El peso de los referentes y la propuesta de consumo eran mucho más significativos que el efecto espacial de la estructura.

Desde su aparición como tipología, el *mall* se concibió como una modalidad autónoma de espacio y ocupación. Si la ciudad era el lugar del trabajo y la casa en el suburbio (con sus reminiscencias domesticadas de campo), el lugar de las operaciones familiares cotidianas, el *mall* se proponía como un tercer componente en la crecientemente fracturada y descentrada vida contemporánea. El desarrollador de Southdale, el primer *mall,* Víctor Gruen, anunció, en su apertura, lo que los Fonalledas de Puerto Rico habrían de admitir sin muchos problemas, escasos años después: la pretensión del *mall* era convertirse en una comunidad (Nelson, 1998: 45). Este reclamo, que podría muy bien despacharse como un ardid publicitario, contiene, sin embargo, claves anticipadas en la representación del *mall,* en el lugar que habría de ocupar en los procesos de cambio urbano y manejo espacial, de crisis del capitalismo y de mutación de los valores de la modernidad. El *mall* madrugó al creciente déficit comunitario y el adelgazamiento de los espacios públicos en la modernidad tardía, y se planteó como alternativa en la búsqueda de sustitutos a lo que Ernesto Laclau ha llamado "la imposibilidad de lo social".

El agotamiento del modelo capitalista de corte fordista —que había tenido segundos y terceros aires con el estado bienestar y las

48 *The San Juan Star*, 12 de septiembre de 1968.

guerras mundiales— comenzó a vislumbrarse hacia mediados de la década del sesenta para intensificarse durante los años setenta, atravesados por la crisis energética, el debilitamiento de los movimientos obreros, la contracción industrial, los problemas inflacionarios y todo un repertorio de eslabones débiles. Tampoco esta vez se hicieron realidad los pronósticos de desaparición. Con su legendaria capacidad recuperativa, el capitalismo instrumentó una reconversión de la producción apuntalada por los desarrollos informáticos, la "flexibilización" del factor trabajo y una ofensiva brutal de diversificación e intensificación del consumo. Tanto en Estados Unidos como en Puerto Rico, la proliferación del *mall* se benefició de nuevos paradigmas económicos de desregularización bancaria, incentivización de los bienes raíces, alivios contributivos y rehabilitación de las bondades de los mercados y negocios irrestrictos (Kunstler, 1993: 110). La figura del desarrollador, dispuesto en muchos casos a financiar generosamente las campañas políticas, adquirió un súbito valor.

Visto en función de la reconversión del capitalismo, el *mall* representa el éxito de la reorientación de capitales y discursos hacia las fronteras al parecer inextinguibles del consumo. *Plaza* y los *malls* subsiguientes constituirían, junto al narcotráfico y las tarjetas de crédito, los protagonistas de una explosión en los niveles de consumo de los puertorriqueños, que alteraría no solo la estructura y los comportamientos económicos sino la identidad y los dolores de la ciudad.[49] La ciudad se habría convertido preferentemente en un centro de consumo, dejando atrás sus identidades tradicionales como centro religioso, político, cívico y de producción.[50]

Las modificaciones al interior de la cadena económica se contrapuntearon con transformaciones críticas en el orden político y simbólico. Fragilizado el caudal utópico que había sustentado a la modernidad, se han vivido, desde entonces, desplazamientos hacia una mayor privatización de las vidas y el avance de conductas codificadas por el mercado. Muchos de estos fenómenos se han instrumentalizado en procesos de consumo, en la búsqueda de micro-gratificaciones o de espectáculos sustitutos de lo social (Debord, 1990). El *mall* se ha convertido en una zona de aclimatación y experimentación de gran parte de estas dislocaciones.

---

49 La deuda de los consumidores en Puerto Rico para 1998 ascendió a $16 billones aproximadamente. La cifra aparece en Odalys Rivera (1999). En el artículo, Mary Axtmann llama la atención hacia la yuxtaposición del vertedero municipal y Plaza Las Américas como metáfora de la imbricación entre el hiperconsumo y la basura.

50 Sobre este punto y la conversión de Plaza Las Américas en centro de consumo caribeño, véase la tesis doctoral de Carlos Guilbe (1999).

Muchas fronteras han quedado violadas en el *mall,* por ejemplo, aquélla que separa el mundo de las mercancías del mundo del ocio, o aquélla que solía delimitar —para efectos de lo cotidiano— lo real de lo fantástico. El *mall* relocaliza las actividades de compraventa en el ámbito del entretenimiento y maneja los objetos más concretos y "reales" —las mercancías— en un ambiente controlado e inducido a través de la "canalización de los deseos". Por otro lado, el *mall* asume muchas de las funciones otrora privativas de la ciudad, como la seguridad y el esparcimiento. Fragmentada, dispersa y descontrolada de manera creciente, la ciudad contemporánea se ve relevada de muchas de sus funciones por entidades privadas que aducen eficiencia y *accountability.* El *mall* aparece entonces como una oferta de seguridad, ocio, comodidad y control suave en medio de los terrores de fin del milenio.

El reino del *mall* no se explica tampoco sin esa borradura de los límites entre lo privado y lo público que se plantea en muchas ciudades de nuestro tiempo:

> *The visible activity of the city has been transferred indoors to a place which, for all its physical proximity to the surrounding streets, is felt to be a separate and isolated precinct, ambiguous in its status as a public space with its own police force and opening hours. Though seeming to offer a generous, all-weather public forum, it is discovered that its activities are carefully screened and restricted to certain acceptable commercial or cultural forms.* (Maitland, 1985: 95-96)

En el *twilight zone* del *mall,* lo privado aparece disfrazado como un lugar público sin sus riesgos, pero también sin sus compromisos o posibilidades democráticas. El control es ejercido en aras de la seguridad, la relación costo-eficiencia y el rendimiento tecnológico, aunque sea abonando al "avance de la insignificancia" y de la trivialización del espacio público.

Mucho cansancio, burocratización incapacitante y corrupción en la esfera del Estado han contribuido a la traslación de competencias hacia espacios privados o híbridos como lo es el *mall.* Rob Shields habla de una cultura cívica (no, no es una herejía) del consumo que se despliega en el *mall* como una alternativa a un orden social presuntamente racional pero insuficiente (Shields, 1992).

EL EDIFICIO COMO PIEL

Shopping malls do exceedingly well in Puerto Rico probably because Puerto Ricans consider this kind of shopping as a form of entertainment.
Caribbean Business, 12 de mayo de 1977.

La mercancía no es la reina del *mall.* Si en la tienda por departamentos la mercancía era el indiscutible objeto del deseo, en el *mall* es el edificio mismo: "*the commodity recedes modestly into the skin of the building [...] The building is nothing but a sensitized skin, a kind of primitive consciousness flickering to life in the perpetual flux of shoppers as they circle its galleries*" (Ferguson, 1992: 33-34).

Cuando llegamos al *mall* no necesitamos vitrinas como antaño. Ya las llevamos en la privacidad de nuestras fantasías que la televisión y la publicidad se han encargado de llenar.

En el exterior, el mundo con sus complicadas negociaciones, rutinas y cacofonías. A diferencia de los centros comerciales tradicionales, en los que el estacionamiento es una antesala del ofrecimiento de consumo (los carritos y *shopping cars* de los supermercados son los conectores entre los dos espacios), desde el estacionamiento gigante del *mall* no se distingue nada. Tras una fachada inconspicua aparte de su masividad, se accede a un interior con resonancias geológicas, edénicas, ginecológicas o nucleares (se puede escoger el imaginario). Cualquiera de ellos descansa en el mismo principio: hay un encapsulamiento, un escape, *es otro nivel.*

En los comienzos de Plaza, y siguiendo la prescripción norteamericana, las tiendas por departamentos organizaron el tránsito. Durante muchos años, tres "carabelas" canalizarían la secuencia del *mall:* J. C. Penney, Sears y González Padín (Ilustración 23). Con el tiempo, y a pesar de que las grandes tiendas conservarían —y en algunos casos aumentarían— su dominio territorial (excepto González Padín, que cerraría el 31 de diciembre de 1995), se pasaría a un simulacro de aleatoriedad en el que la secuencia del *mall* parecería no estar predeterminada.[51] Un crítico reciente del *mall* lo ha descrito como una televisión a través de la cual se puede caminar (Nelson, 1998: 16).[52] Tropicalidad, fuentes y plantas confirman la vieja lección de la tienda por departamentos de comienzos de siglo: no hay nada más efectivo que el *soft-sell approach:* "Comprar [...] jamás debe ser una obligación, como la medicina que se ingiere de un trago entre morisquetas. Por el contrario, debe ser algo placentero, precedido por una taza de *café* y seguido poruña visita al cine" (Torres Maldonado, 1985).

---

51 La nueva generación de *malls* en Estados Unidos y Canadá —como los elefantiásicos Mall of America o Edmonton— están designados dentro del concepto de espacio-tiempo como si fueran un *pretzel*. Un cliente nunca está más de treinta segundos alejado de una tienda de ropa o dos minutos de una tienda de artículos deportivos (Nelson, 1998: 15).

52 Pasearse por el *mall* se asemeja cada vez, señala Nelson, al *zapping* que llevamos a cabo con el control remoto del televisor.

La relocalización se completa con la noción de *plaza*. Recuperación carnavalesca de un espacio urbano abandonado como lugar de sociabilidad o que nunca se ha conocido, Plaza Las Américas reditúa de su asociación onomástica con el espacio público de la plaza urbana. Es ahora en el paseo de Plaza —dice un artículo en el primer aniversario— que "la muchachada pasea cogida en cadena, para arriba y para abajo," "donde se propician los romances," "donde los hombres hablan de política, de los secuestros de aviones" (Reyes Padró, 1969). Según la periodista, Plaza ha raptado a la plaza pueblerina y ello le obliga a "mantener su atracción pública en la comunidad". La diversificación de ofrecimientos y espacios en Plaza terminaría por crear un *hábitat* ilusorio, una comunidad comprimida donde es posible un itinerario de vida:

> La extraordinaria diversificación de Plaza ha llegado al punto en que, teóricamente, usted podría pasar toda su vida, con sus sinsabores y deleites, dentro de su perímetro. Hay médicos para velar por su feliz nacimiento, tiendas para dotarlo de pañales y cuna, sistemas computarizados para escudriñar su futuro, farmacias para las medicinas, supercolmados para la comida, librerías para su ilustración, cines para el regreso y hasta trabajo [...] si es lo que desea. Lo único que queda exento de esta peculiar crónica es el capítulo final, la muerte. (Maldonado Torres, 1985)

Para una significativa población de personas jubiladas, con familias encaminadas, con soledades y/o nuevas solidaridades que tramitar, Plaza satisface nostalgias de pueblo de antes, de tertulias y saludos cotidianos. Gradualmente, mediante la inclusión en su directorio de servicios de correo, oficinas médicas, gestión de pasaportes, bancos, etc., Plaza ha provisto un contorno para "la tercera edad". A lo largo de su paseo climatizado, se efectúan las caminatas y ejercicios mañaneros, se leen periódicos y revistas, se almuerza en La Terraza y, de vez en cuando, se va al cine. No es, por supuesto, el único simulacro.

La gratificación no cuesta en el *mall*. En él celebramos rituales que celebran la internacionalización —ahora también la globalización— de modas y estilos, dándonos la oportunidad de suplantar hermandades perdidas con la fraternidad a través del consumo. También se dan procesos de apoderamiento. Los adolescentes, sobre todo, escapan del escrutinio y pueden dar rienda suelta a sus rituales y tribalizaciones.

> Malling thus exists as a dialectic between doing something and being someone, a fantastic someone whose selfhood brings recognition and gratification (Langman, 1994)

Los espacios de consumo son anfitriones a formas y comportamientos culturales únicos, al combinar formas económicas y de ocio que requieren la puesta en escena de personas (en el sentido que le otorga Carl Jung, el yo o los yo que presentamos al mundo). Como edificio del consumo, el *mall* provee un espacio sin precedentes para formas sin precedentes de subjetividad (Langman, 1994: 41). Y es que siempre son posibles nuevas formas de constitución del sujeto. Resulta ingenuo despachar al *mall* como un espacio de enajenación o reificación, culpable del rapto de los ciudadanos. Es necesario, más bien, plantarnos en la intersección de la economía política que ha organizado nuestra comprensión moderna de los intercambios de mercancías y el análisis cultural que hace lo mismo en la esfera de los intercambios simbólicos. Esa intersección es el consumo.

Michel de Certeau, en *The Practice of Everyday Life*, advierte sobre la necesidad de tratar el consumo como una producción activa del yo y la sociedad, no una mera asimilación de individuos a estilos o convocatorias de mercancías o modas. Los procesos de consumo son algo más complejo que la relación entre medios manipuladores y audiencias dóciles. Hay complicidades, colaboraciones y transacciones. Mary Douglas y Barón Insherwood, así como Néstor García Canclini, van mucho más allá: el consumo hace visibles las categorías de la cultura, sirve para pensar: "Consumir es hacer más inteligible un mundo donde lo sólido se evapora" (García Canclini, 1995: 48).

Admito que el *mall*-con sus desbordes espaciales, exceso de acontecimientos y de itinerarios privados de vida- parecería encajar a la perfección con lo que Marc Augé ha denominado *no-lugares,* lugares atropellados y repletos donde las vidas individuales convergen durante solo un momento, sin la capacidad de constituir identidades de alguna permanencia, ni relaciones ni historia, como en el caso de un aeropuerto, un peaje, una caja en el supermercado o una autopista (Augé, 1995: 3). Como no-lugares, estos espacios solo pueden producir soledad y similitud. Existen solo mediante las palabras que prescriben, prohíben o informan: leyendas como Hale, Empuje, Exit, Doble a la derecha, Se prohíbe pasar, Tercer Piso, No Fume, J. C. Penney, Bora Bora, Specs, Thekes, No se permiten colectas, etc. Pero la nostalgia puede jugar trucos y quizás idealizamos una sociedad orgánica que nunca ha existido en estado puro. Negarle las características de un *lugar antropológico* (capacidad para constituir identidades, relaciones e historia) al *mall* escamotea su carácter polivalente. Como la tienda por departamentos que introdujo las vitrinas en San Juan a comienzos del siglo y los centros comerciales de los 1960 que nos hicieron creer que habíamos vencido la pobreza, el *mall* entabla con la ciudad y sus habitantes múltiples transacciones,

nunca en exclusiva económicas. En tanto espacio de consumo es lugar de ritos, de realización de deseos, de simulacros de solidaridad, de constitución de identidades, por fugaces o desechables que puedan parecer, ni más ni menos que otros espacios auráticos como la iglesia, el hogar o la Universidad.

PLAZA Y POLIS (EPÍLOGO NO CRONOLÓGICO)

Ese día se rompió el récord de temperatura con un incandescente 94 grados cuando ya se esperaban las brisas frías que anunciaban Navidad. A solo un mes de concluir la contienda electoral de 1972, los dos principales partidos del país habían entrado en una recta final plagada de acusaciones y golpes bajos que había encendido también los temperamentos de las clientelas políticas. Acostumbrados por tantos cuatrienios a la revalidación automática del Partido Popular, se hacía difícil creer que el Partido Nuevo Progresista —con solo cuatro años en el poder— estuviera listo para un mutis. Por su parte, la campaña había acentuado dos atributos de corta historia en el ritual electoral: su carácter mediático (la influencia de las agencias de publicidad en la confección de las consignas e incluso de la plataforma era ya extraordinaria) y su vinculación con un discurso de consumo. De manera abierta o solapada, las elecciones discurrían en medio de una atmósfera de subasta, con todos los ingredientes de una ofensiva publicitaria.

Menos ducho en el manejo mediático contemporáneo, el Partido Popular se reservaba una carta, un *coup* carismático. El regreso de Luis Muñoz Marín, el legendario caudillo, tras algunos años de exilio voluntario en Europa, habría de galvanizar la más grande concurrencia en la historia política del país hasta entonces. Los cálculos policiacos hablan de 150.000 personas agolpadas en un sitio inesperado, Plaza Las Américas. Convertido en un *ágora,* en un simulacro de espacio político, el gigantesco estacionamiento fue el escenario para un discurso híbrido, a ratos nostálgico, a ratos mordaz, escrito y dicho con la maña del que quiere perpetrar un milagro electoral, pero también con la cadencia grave del testimonio y el legado. No es una pieza que seduzca por su entramado de argumentos o su filigrana retórica, aunque sería insensato escatimar sus efectos en el resultado de la contienda. Lo que resalto de él es su planteamiento de un pasado que ya no era el del "tiempo muerto" previo a 1940 y frente al cual se había fundado el Partido Popular, sino el propio tiempo de los populares constituido ya en pasado, en lo que ya no se era.

Refiriéndose a la generación de 1940, Muñoz hablaría de "aquel pueblo [...] Fue él el que dio el ejemplo de cómo se ejercita la vergüenza contra el dinero" (Muñoz Marín, 1972). Quiere encontrarlo en el pueblo "ahora sin hambre [...] que generosamente tengo extendido ante mi vista aquí"

y, por ello, con el telón de fondo del rutilante *mall,* fustiga a "un país que considera aceptable que haya multimillonarios y hasta comete el error de elegirlos," en clara alusión al candidato novoprogresista, Luis A. Ferré. Insiste repetidamente en que hay que proceder con una nueva transformación, en la cual el progreso económico no sería un bien en sí, sino un medio para obtener la justicia y la liberación de la incultura.

Como puntual testimonio, la foto que aparecería en los periódicos al día siguiente mostraba unas monumentalizadas pavas adheridas a la fachada de Plaza (Ilustración 24), detonantes de la memoria colectiva, que habían servido como escenografía del masivo acto. Junto a ellas, el ambiguo icono de Plaza, las velas colombinas moldeadas por una agencia de publicidad, con el mínimo toque de lo antiguo, el suficiente para permitirnos viajar a través de un intemporal mercado de las maravillas, al centro de todo.

BIBLIOGRAFÍA

Alcaide, J. (ed.) 1984 *Ernesto Ramos Antonini: Discursos* (San Juan: Publicación de la Cámara de Representantes).

Álvarez Curbelo, S.; Gallart, M.F.; Raffucci, C. 1998 *Los arcos de la memoria: el '98 de los pueblos puertorriqueños* (San Juan: APH; Postdata).

Aréchiga Robles, R. *et al.* 1998 *Asalto al cielo. Lo que no se ha dicho del 68* (México: Océano).

Augé, M. 1995 *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity* (Londres: Verso).

Baudelaire, C. 1999 "The Painter of Modern Life" en Gogrof-Voorhees, A. *Defining Modernism Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence and Wagner* (Nueva York: Peter Lang).

Beaud, M. 1986 *Historia del capitalismo: De 1500 a nuestros días* (Barcelona: Ariel).

Benjamin, W. 1970 "París, capital del siglo XIX" en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* (Caracas: Monte Ávila).

Connor, S. 1992 *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary* (Londres: Blackwell).

Crawford, M. 1992 "The World in a Shopping Mall" en Sorkin, M. (ed.) *Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space* (Nueva York: The Noonday Press).

Debord, G. 1967 *La sociedad del espectáculo* (Argentina: Último Recurso).

Debord, G. 1990 *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (Barcelona: Editorial Anagrama).

Dietz, J. 1986 *Economic History of Puerto Rico: Institutional Change and Capitalist Development* (Princeton: Princeton University Press).

Ewen, S.; Ewen, E. 1994 *Channels of Desire: Mass Images and the Shaping of American Consciousness* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Ferguson, H. 1992 "Watching the World Go Round: Atrium Culture and the Psychology of Shopping" en Shields, R. (ed.) *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption* (Londres: Routledge).

Fine, B.; Leopold, E. 1993 *The World of Consumption* (Londres: Routledge).

Freud, S. 1960 "Carta a Minna Bernays" en Freud, E. L. (ed.) *Letters of Sigmund Freud, 1873-1939* (Londres: Hogarth Press).

García Canclini, N. 1995 *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).

Gaztambide Géigel, A. 1996 "El camino al desarrollismo, 1946- 1960" en Gaztambide Géigel, A.; Álvarez Curbelo, S. (eds.) *Historias vivas. Historiografía puertorriqueña contemporánea* (San Juan: APH; Postdata).

Guilbe, C. 1999 *The Globalization of Retail Activities: The Evolution, Expansion and Spatial Distribution of North American Chain Stores in San Juan, Puerto Rico (1945-1998)* (University of Winsconsin).

Hall, P. 1998 *Cities in Civilization* (Nueva York: Pantheon Books).

Hobsbawm, E. 1987 *La era del capitalismo* (Barcelona: Labor).

Hobsbawm, E. 1987 *The Age of Empire, 1875-1914* (Nueva York: Pantheon Books).

Junta de Planificación de Puerto Rico 1956 *Plan Regional del Área Metropolitana de San Juan (Puerto Rico)*.

Kostoff, S. 1998 *A History of Architecture: Settings and Rituals* (Oxford: Oxford University Press).

Kunstler, J. H. 1993 *The Geography of Nowhere: The Rise and Decline of America's Man-Made Landscape* (Nueva York: Simon and Schuster).

Langman, L. 1994 "Neon Cages: Shopping for Subjectivity" en *Shields* (Routledge) Nº 54.

Lavandero, R. 1923 "Causerie arquitectónica" en *Puerto Rico Ilustrado* (Puerto Rico) 8 de diciembre.

Le Corbusier 1927 *Towards a New Architecture* (Londres: John Rodker).

Maitland, B. 1985 *Shopping Malls. Planning and Design* (Nueva York: Construction Press).

Muñoz Marín, L. 1972 "Discurso en Plaza Las Américas" (Archivo Fundación Luis Muñoz Marín) 8 de octubre.

Nelson, E. 1998 *Mall of America: Reflections of a Virtual Community* (Minnesota: Golden Press).

Nietzsche, F. 1973 *La gaya ciencia* (Madrid: Marcea).

Patterson, J. T. 1996 *Grand Expectations: The United States, 1945-1974* (Nueva York: Oxford University Press).

Reina Pérez, P. 1998 "La idea de lo nacional en cinco momentos discursivos de Luis Muñoz Marín, 1923-1959", Tesis inédita para el doctorado en Filosofía y Letras del Centro de Estudios Avanzados y del Caribe (San Juan) mayo.

Reyes Padró, C. 1969 "La Plaza del Recreo se fue al centro comercial" en *El Mundo* (Puerto Rico) 10 de septiembre.

Rivera Rosa, R. 1962 "Supermercados significan nueva era en la economía de la Isla" en *El Mundo* (Puerto Rico) 26 de febrero.

Rodríguez, G. M. 1996 *González Padín: Principio y fin de la centenaria empresa* (San Juan).

Sepúlveda, A.; Carbonell, J. 1987 *Cangrejos-Santurce: Historia ilustrada de su desarrollo urbano (1511-1950)* (San Juan: Carimar).

Shields, R. 1992 "Spaces for the Subject of Consumption" en *Shields* (Routledge) Nº 17.

Soriano, E. 1922 "Roldán, el moderno" en *Puerto Rico Ilustrado* (Puerto Rico) 1 de julio.

Sullivan, M. 1996 *Our Times. America at the Birth of the Twentieth Century* (Nueva York: Scribner).

Torres Maldonado, M. 1985 "Plaza... 17 años después" en *El Mundo* (Puerto Rico) 24 de septiembre.

Venturi, R. 1966 *Complexity and Contradiction in Architecture* (Nueva York: Museum of Modern Art).

Venturi, R. 1977 *Learning from Las Vegas* (Massachusetts: MIT Press).

Vivoni Farage, E. 1995 "Palimpsesto tropical: vetas en la arquitectura en el Puerto Rico del siglo XX" en Rivera Nieves, I.; Gil Ayala, C. (eds.) *Polifonía salvaje* (San Juan: Postdata).

Vivoni Farage, E. 1998 "La arquitectura de la identidad puertorriqueña" en Vivoni Farage, E.; Álvarez Curbelo, S. (eds.) *Hispanofilia: arquitectura y vida en Puerto Rico, 1900-1950* (San Juan: Universidad de Puerto Rico).

Wright Mills, C. 1989 *White Collar: The American Middle Classes* (Nueva York: Oxford University Press).

ILUSTRACIONES

Ilustración 1: El Viejo San Juan desde el aire.

Ilustración 2: San Juan tradicional c. 1922.

Ilustración 3: Rue de Rivoli, París.

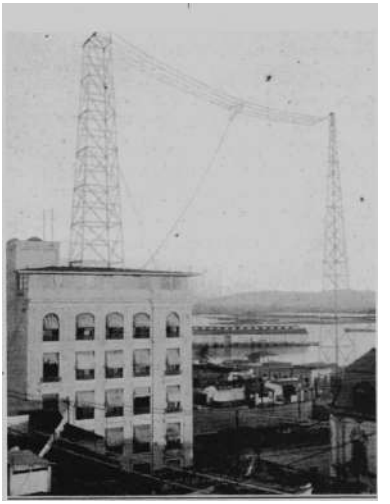

Ilustración 4: Estación de radio en el edificio de los Hermanos Behn, San Juan, P.R.

Ilustración 5: Las tiendas sanjuaneras constituían establecimientos discretos.

Ilustración 6: González Padín, tienda original en San Juan.

Ilustración 7: Plaza Provision, San Juan, P.R.

Ilustración 8: González Padín: índice de pretensiones corporativas.

Ilustración 9: Carson, Pirie, Scott & Co., Chicago, Ill.

Ilustración 10: Penitenciaría estatal, Río Piedras, P.R. Francisco Roldán, arquitecto

Ilustración 11: El primer rascacielos comercial en Puerto Rico.

Ilustración 12: González Padín, tienda en Santurce.

Ilustración 13: Demolición de la Mansión Giorgetti.

Ilustración 14: Fábrica de cemento: primeros intentos de industrialización.

Ilustración 15: Metropolitan Shopping Center: anuncio en periódico.

Ilustración 16: Metropolitan Shopping Center: perspectiva aérea.

Ilustración 17: Metropolitan Shopping Center, demolición para el Tren Urbano.

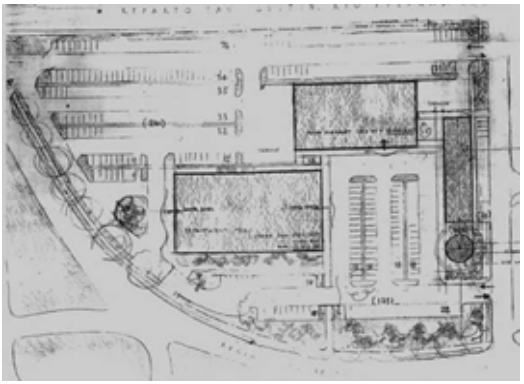

Ilustración 18: Diseño para el estacionamiento del Centro Comercial 65 de Infantería, Henry Klumb, arquitecto.

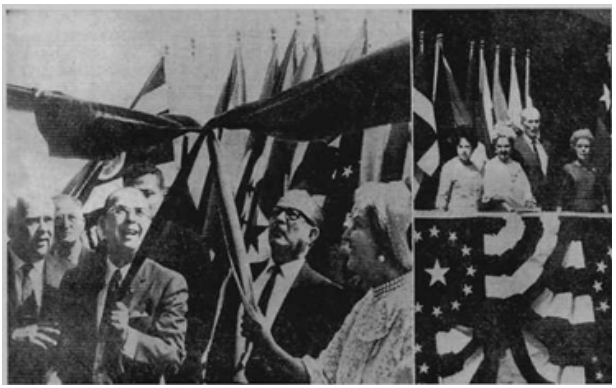

Ilustración 19: Plaza Las Américas: Inauguración del *mall*, Hato Rey, P.R, 1968.

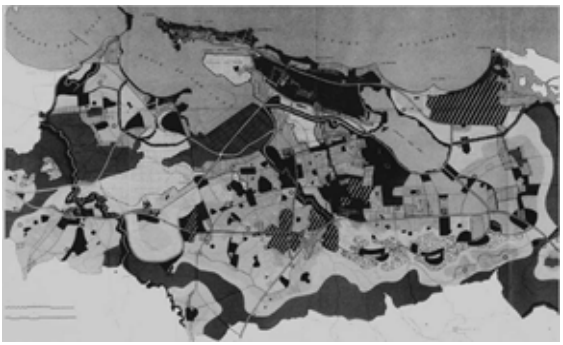

Ilustración 20: Plan Regional para el Área Metropolitana de San Juan, 1956.

Ilustración 21: Plaza Las Américas: perspectiva aérea, 1963.

Ilustración 22: Plaza Las Américas: un nuevo *Revival* español en su arquitectura.

Ilustración 23: Plaza Las Américas: J.C. Penney.

Ilustración 24: Plaza Las Américas, las monumentalizadas pavas.

LA REINVENCIÓN DEL SUBDESARROLLO: ERRORES FUNDAMENTALES DEL PROYECTO DE INDUSTRIALIZACIÓN*

James L. Dietz

Cuando Puerto Rico emprendió la trayectoria de la industrialización forzada en la década de 1940, lo hizo con grandes esperanzas de lograr mayor justicia e igualdad social, y crecimiento económico en el futuro. El esfuerzo que se llevó a cabo durante esa década para limitar el control ejercido por las corporaciones azucareras norteamericanas sobre un sector significativo de la economía, sugirió la necesidad de aumentar el control local de la producción para inducir una acumulación más rápida de excedentes de inversión que contribuyera a generar niveles cada vez más altos de ingreso y de producción. En la década de 1970, y ciertamente en la de 1980, muy pocos hubieran discrepado de que el modelo de desarrollo comenzado a finales de la década de 1940 atravesaba por una crisis severa, no solo porque no logró cumplir sus promesas económicas, sino porque contribuyó al deterioro continuo del orden social. A continuación, y con una base más sólida que en la mayoría de los estudios sobre el tema, se exponen las razones estructurales para ese fracaso. También se aclara, aunque implícitamente, la reorganización que se requiere si se han de rectificar los problemas económicos.

---

* Dietz, James L. 1993 "La reinvención del subdesarrollo: errores fundamentales del proyecto de industrialización" en Álvarez Silvia y Malena Rodríguez Castro (eds.) *Del nacionalismo al populismo: cultura y política en Puerto Rico* (Río Piedras: Ediciones Huracán). Traducción del inglés por Blanca I. Paniagua. Revisión de la traducción por José Augusto Punsoda Díaz.

ESTRATEGIAS ESTILIZADAS DE DESARROLLO ECONÓMICO

Los países latinoamericanos más desarrollados comenzaron su proceso de industrialización antes de la década de 1940. Ya para la del 1950 casi todas las naciones independientes de América Latina y el Caribe se encaminaban hacia una industrialización limitada como medio de estimular el desarrollo económico (Cardoso & Pérez Brignoli, 1979: 190-199). El hecho de que los líderes puertorriqueños favorecieran la industrialización en la década de 1940 como el medio estratégico para elevar el nivel de producción e ingreso del país no es, pues, totalmente inesperado. Después de todo, la correlación entre una mayor industrialización y un ingreso per cápita más alto es bastante estrecha. En relativamente pocos países se ha logrado una correlación análoga entre el desarrollo de la agricultura y el aumento en los niveles de per cápita. Lo que mide en realidad, aunque de forma imperfecta, la relación empírica observada entre la industrialización y el desarrollo es la expansión de los métodos de producción capitalistas a esferas cada vez más amplias de la economía; métodos de producción que generan ingresos y productos más eficientemente. Se acostumbra asociar, pues, los niveles más altos de desarrollo económico con la transición hacia una estructura capitalista más unificada y homogénea, en la que las necesidades tecnológicas y organizativas de la empresa capitalista desplazan progresivamente las formas tradicionales de producción.

En la década de 1940, en Puerto Rico, la agricultura, tal como estaba organizada, era incapaz de desempeñar un papel efectivo en mejorar el nivel de vida.[1] La desafortunada década de 1930 se le puede achacar, en parte, al dominio casi exclusivo del azúcar en la economía, sobre todo en el sector de la exportación. Además, la incapacidad predecible de una economía basada en el azúcar para proporcionar una base viable al crecimiento sostenido a largo plazo llevó a los líderes del Partido Popular Democrático (PPD) a optar inicialmente por la industrialización.[2] Para ello recibieron el apoyo del Gobernador Rexford Guy Tugwell, quien admitió, sin embargo, que ya existía el germen de una estrategia de industrialización antes de que él asumiera la gobernación (1947: 253-254). Lo que es preciso señalar es que el PPD no abrió aquí ningún camino nuevo. La industrialización formaba parte

---

1 En 1940, la producción azucarera proveyó el 28,1% del total de empleos y el 62,9% del ingreso de exportación de Puerto Rico. Ver James L. Dietz (1989).

2 Dada la competencia mundial, el ritmo de la tecnología y el creciente mercado favorable a los compradores. Esto último tuvo como resultado el sistema arancelario Jones-Castigan de 1934 en los Estados Unidos, que limitó severamente la capacidad de Puerto Rico para exportar hacia los Estados Unidos y, por ende, para depender del aumento en las ventas de azúcar como contribución importante al ingreso nacional.

del programa de casi todos los aspirantes al progreso económico entre los países menos desarrollados, y en especial, los de América Latina.

Sin embargo, lo particular del caso de Puerto Rico fue que el empuje inicial hacia la industrialización no solo lo promovió el Estado, como en casi todos los otros países, sino que se efectuó por medio de esas famosas empresas de cemento, zapatos, cristalería, materiales de construcción y cartón poseídas y operadas por el Estado. Al igual que en otros países, los primeros productos seleccionados para promoción en Puerto Rico fueron productos para sustituir importaciones (aunque más bien orientados a bienes intermedios, y no a bienes de consumo no duraderos). Su producción se vio tanto forzada como protegida por una crisis externa que hizo factible, y hasta necesaria, la industrialización a través de la sustitución de importaciones (ISI). En el caso de Puerto Rico se trató de bienes intermedios requeridos como insumo en los procesos de manufactura de las industrias de más alto nivel. Esas empresas de ISI prometían contribuir a la deseada acumulación de excedentes de inversión dentro de Puerto Rico luego de su período de arranque; excedentes que podrían invertirse en la producción futura, aumentando así el efecto multiplicador y el efecto acelerador asociados con la expansión de la reproducción. También, lo que es muy importante, el establecimiento de estas empresas representó el inicio de unos eslabonamientos interindustriales integrados verticalmente, característicos, en todas partes, de estructuras económicas más desarrolladas y articuladas (Moscoso señaló de forma precisa que estos efectos eran la meta de Fomento) (1980: 161-169). Es importante recordar, además, que la misión original de Fomento incluía entre sus objetivos ampliar la esfera de operaciones del capital local y evitar "los problemas que crea el capitalismo ausentista en gran escala" (Dietz, 1989: 207-208; Durand, 1977: 171-198). Tal vez lo que los líderes puertorriqueños no comprendieron bien fue que una estrategia de industrialización es más que una simple transformación estructural en la que un tipo de producción —la manufactura— reemplaza a otro —la agricultura—. Si Puerto Rico iba a lograr mayor desarrollo y mayor autonomía económica de Estados Unidos —objetivos explícitos del Partido Popular Democrático (PPD)— lo que se necesitaba era modernizar la producción y la sociedad a lo largo de líneas cada vez más capitalistas. Líneas en las que unos métodos de producción, una tecnología y una organización más eficientes pudieran desempeñar papeles cada vez más importantes (Santana Rabell, 1984: 238-239). Un desarrollo más autónomo requería el reemplazo de las viejas estructuras económicas y sociales fuera de la órbita capitalista de operación por nuevos modos de funcionamiento basados en los principios capitalistas. En otras palabras, para que la industrialización autónoma tuviera

éxito en Puerto Rico era necesaria una revolución en la producción y en la cultura.

El período de capitalismo de estado y de empresas de sustitución de importaciones poseídas y operadas por el Estado tuvo, como todos sabemos, una vida muy corta. La resistencia interna del sector privado puertorriqueño, que las consideró a todas empresas socialistas, combinada con la reapertura de la economía a la competencia norteamericana sin trabas, acabó con estas empresas paraestatales al finalizar la guerra. Más significativo aún, para nuestros propósitos, es que este episodio acabó, eficazmente, con la intervención del gobierno puertorriqueño en las industrias de sustitución de importaciones y la promoción de las mismas. No solo las empresas paraestatales desaparecieron del panorama, sino todo el programa de promoción. Así comienza mi relato sobre la "reinvención del subdesarrollo" en Puerto Rico, un caso clásico en el que se ha mezclado indistintamente lo bueno con lo malo.[3]

LA NATURALEZA DE LA ESTRATEGIA DE DESARROLLO

De seguro la sustitución de importaciones parecía ser un primer paso universal hacia la industrialización para los países en desarrollo. En el pasado, en países como Estados Unidos, con una demanda interna significativa y una competencia externa relativamente limitada, esta etapa de desarrollo podía ser bastante larga. Para los países más pequeños, y sin duda en la era moderna de estructuras, la capacidad para extender la duración de la etapa de industrialización sustitutiva es relativamente limitada. No obstante, y este es un punto clave, tal etapa ha constituido un período de aprendizaje indispensable, aunque no suficiente, para casi todos los países en vías de desarrollo, por lo menos en este siglo (Ranis, 1981). Durante la misma se le daba la oportunidad a un núcleo empresarial nativo de madurar tras unas barreras tarifarias que lo protegían de la competencia de calidad y de precios del exterior. La etapa sustitutiva permite que tanto los nuevos capitalistas como los trabajadores aprendan a ajustarse a las exigencias de un sistema de mercado y dispone un lapso para que se conviertan en productores más eficientes, con capacidad para enfrentar la competencia externa de forma

3 No es mi intención adentrarme en el debate ideológico concerniente a los motivos ocultos que llevaron al cambio de una estrategia de desarrollo más autónomo, a un regreso al desarrollo de enclave discutido más abajo, o si tal diferencia tiene algún sentido. Para una intervención reciente en el debate véase Emilio Pantojas García (1984). Aquí sólo deseo indicar las raíces del fracaso del desarrollo desde una perspectiva económica comparativa e histórica.

más equitativa una vez que se reduzcan o eliminen las barreras de precio artificiales. Cuando la industrialización sustitutiva transcurre con éxito, es posible para la incipiente clase capitalista local alcanzar un alto nivel de eficiencia y competencia, lo que hace redundante la protección continua de la producción.

Puerto Rico, sin embargo, nunca tuvo un período significativo de industrialización sustitutiva promovida por el Estado luego de ese intervalo pasajero con el capitalismo de estado a principios de la década del cuarenta, y del cual, según parece, aprendió las lecciones equivocadas. Después de 1947, al adoptar la "Operación Manos a la Obra" como vehículo principal para la promoción de la industrialización, Puerto Rico no solo entró de inmediato en la trayectoria del desarrollo orientado hacia afuera, con los Estados Unidos como mercado principal, sino que pasó a ser una plataforma de exportación en la que la producción para los mercados externos se convirtió en la actividad primordial de la economía.[4] El mercado interno se satisfaría, en grado significativo, con las importaciones. Desde luego, se estimuló a algunos productores locales a suplir parte de los insumos para la producción (sobre todo en construcción, alimentos, banca y otros servicios), a través del efecto multiplicador asociado con los polos de crecimiento. Pero no se esperaba que esas empresas que se establecieron como consecuencia de los esfuerzos promocionales de Fomento estuvieran ligadas de forma integral al mercado interno. Se traían para que produjeran para la exportación, y las ganancias para Puerto Rico consistirían primordialmente en los empleos e ingresos que generarían.[5] Ese modelo de desarrollo orientado hacia la exportación es el que las agencias de ayuda internacional, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, desean que las naciones subdesarrolladas sigan hoy día, sobre todo aquellas que tienen una deuda exterior

---

4 En 1950, las exportaciones sumaron un 33,7% de todos los productos y servicios, incluidos los gubernamentales; en 1960, 37,2%; en 1970, 34,8%; en 1980, 49,3%; y en 1988, el 49,1% de toda la producción se exportó, siendo la mayor parte de la producción bienes manufacturados por las empresas promovidas por Fomento. Ver Dietz (1989: 262, Tabla 5.1; y 308, Tabla 5.18); y Junta de Planificación (1989: Tablas 1, 16 y 23). Si los servicios del gobierno se hubieran excluido de estas cifras, las exportaciones de bienes producidos por empresas privadas tendrían una proporción aún mayor.

5 Ciertamente, las empresas promovidas venden en el mercado local, pero la mayor parte de los bienes de consumo son importados. Ver Dietz (1989: 309-312); y Richard Weisskoff (1986: 69, Tabla 9.3). Es importante percatarse, sin embargo, de que algunas empresas extranjeras orientadas hacia afuera si vendieron al mercado local; es decir, combinaron la ISI con su estrategia de exportación que, como se discutió más abajo, es una alternativa viable para una porción significativamente mayor del consumo local. Ver Pantojas García (1984: 2-9).

sustancial. De manera que se podría plantear que Puerto Rico se adelantó al desarrollar esta estrategia orientada hacia el exterior a finales de la década de 1940; estrategia, vale la pena recordar, muy aclamada en aquel momento por su exitosa transformación de Puerto Rico. Sin embargo, sugeriría que tanto la forma particular que asumió la estrategia de orientación hacia la exportación, como el momento en que se dio, contribuyeron a lo que llamo la "reinvención del subdesarrollo". Ni el momento ni la forma del programa de orientación hacia la exportación de Puerto Rico habrían de llevar la economía del subdesarrollo al desarrollo. Más bien, la clase particular de orientación hacia la exportación que se persiguió fue un retroceso con respecto a la estrategia tentativa de industrialización por sustitución de importaciones dominada por el Estado de principios de la década del cuarenta. Pronto se regresaría al estilo de desarrollo de enclave que había caracterizado a la economía azucarera durante las primeras décadas del siglo.

En otros trabajos he planteado, de forma un poco más detallada, que la industrialización que lleva al desarrollo exige el aprendizaje criollizado asociado a la etapa de industrialización por sustitución de producción (Dietz, 1989: Cap. 3; 1990: Cap. 10). Esta fase es la que contribuye a la formación de un núcleo empresarial nativo y al cultivo entre los trabajadores industriales de las destrezas necesarias para la creciente producción capitalista. Puerto Rico, al contrario de la mayoría de los países latinoamericanos, que la sobre-extendieron, obvió la fase crítica de la producción sustitutiva. Esta etapa también la atravesaron países como Corea del Sur y Taiwán —para muchos observadores los favoritos en cuanto a desarrollo en este momento— a partir de la década de 1950, casi al mismo tiempo que Puerto Rico saltaba directamente al desarrollo dominado por la exportación (Ranis, 1981: 204-226).

Es cierto que el mercado interno de Puerto Rico, que era más pequeño, estableció límites en el proceso de sustitución de importaciones.[6] Pero esto no significa que no hubiera oportunidades para

6 Sin embargo, no debe subestimarse el tamaño del mercado interno de Puerto Rico. En 1986, el PBN per cápita de Corea del Sur, que fue de $2.370, representó aproximadamente la mitad del de Puerto Rico, que fue de $4,824 por persona. La población de Corea del Sur era casi 13 veces la de Puerto Rico, de manera que, obviando los problemas distributivos (que favorecerían a Puerto Rico), el mercado interno era casi 6 veces más grande que el de Puerto Rico. Compárese esta diferencia con la del mercado interno de los EEUU en 1986, que era 42 veces el tamaño del de Corea del Sur. Ver Junta de Planificación (1989: A-1, Tabla 1; y Banco Mundial (1988: 222-223, Tabla 1). Si Corea del Sur tuvo las posibilidades de una ISI, Puerto Rico también las tiene.

ampliar la producción local de ciertos bienes de consumo no duraderos importados de los Estados Unidos y de una variedad mayor de bienes intermedios.[7] De hecho, en un complejo estudio de insumo-producto, Richard Weisskoff encontró que si se hubiera sustituido solo el 20% de los bienes intermedios y de consumo (lo que constituye una meta razonable), para 1970 hubiera habido 31% más empleos de lo que hubo en realidad (1986). Asimismo, a base de cálculos hechos por la Junta de Planificación y el Departamento de Comercio de los Estados Unidos, el producto bruto nacional hubiera sido 44%. (Junta de Planificación, 1977; U.S. Deparment of Commerce, 1979). A pesar del alto índice de crecimiento agregado real de Puerto Rico en los primeros años de Operación Manos a la Obra, este pudo haber sido significativamente mayor con un impulso hacia una industrialización sustitutiva limitada en aquel primer período de expansión industrial. La economía también pudo haber crecido de tal forma que se hubiera reducido el desempleo y la migración, y se hubiera elevado la tasa de participación en la fuerza laboral. El rendimiento en capital humano y en ingreso tan característico de una etapa sustitutiva con más uso intensivo de mano de obra se pasó por alto en el apuro por promover la exportación. Como demuestran los llamados casos exitosos del Asia oriental, la etapa de exportación de la industrialización sigue de manera natural a la fase de aprendizaje provista por la etapa sustitutiva. Nunca un país que haya completado con éxito su proceso de industrialización ha comenzado con una orientación hacia la exportación, como señala Ramis en un artículo

---

Por otra parte, Moscoso planteaba que las posibilidades de una ISI en realidad eran muy limitadas en Puerto Rico. Ver Teodoro Moscoso (1980: 167). Esa opinión incurre, sin embargo, en el error común de colocar la ISI y la orientación hacia la exportación en polos opuestos. Los países de Asia Oriental crearon sus industrias de sustitución de importaciones para que con el tiempo abastecieran tanto el mercado doméstico como el externo, a medida que la producción se tornara más eficiente como se plantea en el artículo citado de Ranis. Vistas desde esa perspectiva, las posibilidades para la ISI son muchísimas más de las que se supondrían, sobre todo para los países que pueden llenar los huecos que los productores de más alto nivel han dejado atrás. Las posibilidades de la ISI son, sin duda, más extensas que las que Fomento ha intentado crear, que son, en el mejor de los casos, un adjunto de la promoción de la exportación. Ver Economic Development Administration (1986: 12-13).

7 Aún falta mucho por aprender del inoportuno Informe Echenique. Ver Comité Interagencial de la Estrategia de Puerto Rico (1976), en cuanto a las posibilidades de la sustitución de importaciones. Véase, también, el informe más escéptico, aunque más riguroso, de la Administración para el Desarrollo Económico (Economic Development Administration: 1986), que incurre en el mismo error de considerar la ISI y la exportación como actividades mutuamente excluyentes, en vez de complementarlas. Dicho informe al menos sugiere una continuidad en cuanto al parecer de Fomento con respecto a la ISI, aunque sea una manera de pensar errónea (1986: 16).

citado.[8] Saltar la etapa de sustituciones fue, pues, el primer error de la estrategia de industrialización Manos a la Obra del PPD. Un traspié muy serio, probablemente provocado, al menos en parte, por las dificultades de arranque que enfrentaron las empresas estatales, que llevó a Fomento a creer, erróneamente, que no era posible estimular la producción local de bienes en competencia con las empresas estadounidenses. Este error se vio agravado, sin embargo, por un error de política más costoso, difícil de comprender si no es sociológicamente. Ese error fue que Fomento, la agencia gubernamental encargada de supervisar el proceso de industrialización, determinó que la estrategia de orientación hacia la exportación tenía que depender de fondos de inversión externos (hasta hace muy poco, de los Estados Unidos). Desde entonces, las actividades de promoción e industrialización de Fomento se han concentrado en atraer tecnología y capital de inversión externos a las costas de Puerto Rico. Luego, no ha de sorprendernos que una proporción creciente de todos los recursos de inversión provenga de fuentes externas desde la década de 1950. Fomento ha actuado como si las empresas extranjeras fueran prácticamente las únicas que pudieran crear una base de capital financiero y productivo para la economía. Como consecuencia, un 90% de todos los fondos para la inversión en el sector manufacturero durante la década de 1980 se obtuvo en el exterior. En algunos sectores claves, la propiedad

---

8 Al pensar en una orientación hacia la exportación y en sus posibilidades de contribuir a acelerar el desarrollo, es importante recordar que todos los países latinoamericanos independientes —y Puerto Rico siguió también ese patrón— se distinguieron por una trayectoria de exportación agrícola y minera desde mediados del siglo diecinueve hasta la década de 1930, por lo menos (más tarde en otros países). Los episodios de ISI forzada en América Latina fueron diseñados para profundizar y diversificar las estructuras económicas que se habían estancado como consecuencia de una estructura de exportación desarticulada que era exclusivista, estaba atrasada tecnológicamente, tenía un valor agregado bajo, estaba sujeta a las fluctuaciones de los términos de intercambio y era controlada, desproporcionadamente, por intereses extranjeros (Ranis, 1981: 204-206). Los períodos de crecimiento sustancial en los principales países latinoamericanos ocurrieron durante la ISI, como ha señalado correctamente la bibliografía sobre la dependencia (aunque no lo ha explicado correctamente), y como resultado del período de expansión de la ISI, las estructuras sociales y productivas de América Latina comenzaron a orientarse hacia direcciones más progresivas como se indica en "Import Substitution in Latin America in Retrospect" (Economic Development Administration, 1986). La exportación per se, entonces, no puede vincularse inextricablemente con el progreso; una de las lecciones más importantes de las economías de Asia Oriental es la importancia que tiene la etapa de ISI como precursora del éxito en la exportación, ya que provee la base industrial interna capaz de retener en el país las ganancias de una estrategia de exportación en modos que luego fortalecen e impulsan la estructura económica local y otras posibilidades de desarrollo que tienen efectos derivados (spin-off) y de filtración (trickle-down).

extranjera ha alcanzado casi el 100% (Dietz, 1989: 277-278). Es sugerente, aunque algo especulativo, el hecho de que los principios generales más importantes de la estrategia Operación Manos a la Obra se la hayan atribuido a Harvey S. Perloff, autor del famoso *Puerto Rico's Economic Future: A Study in Planned Development* publicado en 1950. Durante el período de 1946-1950, parecía que Perloff dominaba el debate sobre la planificación económica y que había establecido el programa para el desarrollo económico futuro, mediante el diseño de la estrategia específica de desarrollo (Santana Rabell, 1984: 174). La División de Economía, creada en julio de 1950 dentro de la Junta de Planificación, era dirigida por Perloff y otros economistas norteamericanos que trabajaban con economistas y planificadores puertorriqueños. Esa oficina fue la que tuvo la responsabilidad de formar y evaluar la estrategia de desarrollo que Fomento seguiría hasta el día de hoy. Según afirmaba Teodoro Moscoso en 1954: "El programa de industrialización, en su actual etapa de desarrollo, fue concebido y adoptado en 1950 siguiendo las recomendaciones formuladas al Gobernador por la División de Economía de la Junta de Planificación" (citado en Silvestrini & Luque, 1987: 575).

De esta manera, ni Fomento ni la Junta de Planificación fueron, al menos al principio, los que planearon, escogieron y determinaron el plan de industrialización por invitación, orientado hacia afuera y financiado externamente, para acelerar el crecimiento económico. La creación del plan de desarrollo de Puerto Rico estuvo en manos de un experto norteamericano, Harvey Perloff, cuya formación y, quizás, prejuicios, lo llevaron a considerar a Puerto Rico incapaz de "pulling itself up by its own bootstraps" mediante la utilización de fondos para la inversión generados localmente y los esfuerzos de empresarios locales.[9] Por influencia de Perloff, Muñoz Marín acabó por aceptar la necesidad de hacer del desarrollo económico acelerado un asunto urgente para el gobierno del PPD. Mientras que para el PPD la justicia social había sido una prioridad en la década del cuarenta, el Plan Perloff le asignaba a las ambiciones de justicia social las prioridades 3 y 4. Las prioridades 1 y 2 en el plan se dirigían al desarrollo económico y a la infraestructura (que era necesaria, claro, para el crecimiento económico), invirtiéndose así el orden que había establecido el PPD

9 La traducción al inglés de "Operación Manos a la Obra" es "Operation Bootstrap", la cual, dada la dependencia de la estrategia de industrialización por invitación en el capital, la tecnología y el conocimiento externos, es en el mejor de los casos irónica y, en el peor, una distorsión astuta de la verdad. Lo que aquí se llama Plan Perloff se encuentra en Junta de Planificación (1951).

en la década de 1940. En su mensaje a la Legislatura en 1951, Muñoz Marín apoyó este cambio de énfasis.

> Las lecciones económicas de mayor alcance son: que hay que perfeccionar y mantener un estricto sentido de prioridades; que la justicia hecha sobre insuficiente producción es respetable pero ineficaz para hacer verdadero bienestar; que a la larga la única manera de llevar a su máximo y mantener los más altos objetivos sociales es logrando los más altos objetivos en la producción que los hacen posibles. Nuestros primeros esfuerzos al comenzar la década se dedicaron a la legislación que habría de repartir con más justicia lo muy poco que había para los puertorriqueños cada vez más numerosos. Pronto hubo que darle más pensamiento a producir. No se puede distribuir lo que no existe. (Santana Rabell, 1984: 187)

Este cambio de énfasis hacia la producción se lo podemos atribuir a la influencia de Perloff y de otros economistas y planificadores norteamericanos y a la creencia, no solo en tener disponible el mercado de capital estadounidense, sino también en depender de estos mercados mediante las operaciones de las corporaciones norteamericanas como el principal inversionista en las actividades productivas (Junta de Planificación, 1951: 195-197). Pero el mismo no explica la continua dependencia de los factores de producción externos en el insumo doméstico. En su último mensaje oficial como gobernador en el Capitolio, Muñoz Marín expresaría su preocupación en cuanto al reemplazo del capital puertorriqueño por intereses inversionistas extranjeros, un resultado de la estrategia económica que tanto él como el PPD habían defendido durante tanto tiempo: "Se me hace difícil concebir que un pueblo consciente de sí mismo no tenga el propósito de que su empresa privada económica llegue a predominar las decisiones de sus residentes, de los que son parte del propósito del país" (Junta de Planificación , 1951: 229).

En la primera década y media de las actividades promocionales de Fomento, la dependencia continua y creciente del capital y el conocimiento de los Estados Unidos resulta difícil de caracterizar. La primera etapa de promociones externas favoreció las industrias relativamente ligeras, de uso intensivo de mano de obra, como la de ropa y textiles, la de elaboración de alimentos, y la de productos de cuero y tabaco. Las empresas promovidas eran, por lo general, pequeñas o medianas, y con necesidades de financiamiento relativamente bajas. Además, utilizaban tecnologías bastante generalizadas y disponibles en el comercio. La mayor parte de las inversiones directas de los Estados Unidos en el extranjero durante el mismo período se concentró en la producción de tecnología avanzada y de bienes intermedios —esfera en que era probable que las grandes

empresas multinacionales dominaran la tecnología—. Por eso, las empresas extranjeras promovidas en Puerto Rico estaban en el extremo inferior del espectro de producción de las empresas multinacionales. Precisamente en estas mismas industrias sustitutivas, productoras de bienes no duraderos y de bienes de consumo, se hubiera podido efectuar con mucho éxito un esfuerzo concentrado por expandir la producción si esta se hubiera controlado, dirigido y administrado localmente. Los requisitos tecnológicos, financieros y empresariales de dicha producción eran más o menos modestos, y los efectos de aprendizaje potenciales para los trabajadores y la clase capitalista incipientes eran muchos.

A pesar de eso, después de 1947 Fomento se aferró a la decisión de que no solo las empresas estatales no eran viables (de por si una conclusión cuestionable) y de que incluso la industrialización sustitutiva limitada no era práctica, sino de que las empresas privadas puertorriqueñas y los empresarios puertorriqueños eran incapaces de cargar el peso del proyecto de exportación-industrialización.[10] No sabemos si los líderes puertorriqueños creyeron que se trataba de una estrategia a corto plazo en la que se suponía que la inversión norteamericana produjera eslabonamientos internos hacia atrás con el capital y los empresarios de Puerto Rico y que, un efecto, se provocara una industrialización sustitutiva vertical controlada localmente. Esto se hubiera ajustado al espíritu de la legislación original que creó a Fomento.[11] Sin embargo, el énfasis persistente (uno se ve tentado a decir obsesivo) de Fomento en promover la inversión extranjera como la fuerza impulsora de la industrialización puertorriqueña, su negación a imponer incentivos positivos o negativos que obligaran a las empresas

---

10 No se pueden calcular las ganancias netas de una estrategia de ISI (combinada con la sustitución de exportaciones) en la que el control local de los medios de producción desempeñe un papel más prominente, con tan sólo examinar sus costos netos de oportunidad con otras alternativas como la orientación hacia la exportación, por ejemplo. Esto es así porque algunas alternativas podrían tener rendimientos altos antes, pero no después, de tomar en consideración la repatriación de ganancias y porque, además, se deben incluir en el cálculo los distintos efectos multiplicadores.

11 Teodoro Moscoso, el primer director ejecutivo de Fomento y uno de los participantes principales en las discusiones que llevaron a la creación de la estrategia de desarrollo, indicó que "con poco capital disponible y a falta del personal diestro administrativo y de empresarios necesarios para crear una base industrial con la rapidez que las circunstancias exigían, Puerto Rico tuvo que depender de primera intención de la inversión privada extranjera", lo que parecería sugerir que la dependencia del capital extranjero no era en si un objetivo, sino sólo una necesidad de la coyuntura y que, con el tiempo, la inversión y los empresarios puertorriqueños tendrían papeles más atractivos. Ver "Un discurso ante la Convención de Orientación de Puerto Rico" (en Silvestrini & Luque, 1987).

multinacionales a comprar localmente, casi ha imposibilitado la creación de un sector manufacturero local de importancia que pueda abastecer, mediante eslabonamientos hacia atrás, a las subsidiarias de los Estados Unidos y, posiblemente, comenzar a sustituir ese tipo de producción. En lugar de eso, la mayoría de los incentivos fiscales se han derrochado en empresas extranjeras.[12] Como consecuencia, aunque el sector manufacturero ha crecido en términos absolutos, el capital extranjero ha aumentado casi tres veces más rápidamente, adquiriendo así una posición de primacía relativa y absoluta. Se ha expresado una preocupación bastante grande por mejorar la posición de los propietarios puertorriqueños en el balance empresarial, pero es obvio que también esto cayó en oídos sordos (Comité lnteragencial de la Estrategia de Puerto Rico, 1976: Cap. 3).

Ninguno de los países recién industrializados (*Newly Industrialized Countries* o NICs) dependió tanto de la inversión y de las tecnologías extranjeras como Puerto Rico. De hecho, sobre todo en los casos asiáticos, los parámetros en los que no ha permitido funcionar a los inversionistas extranjeros han sido definidos de forma bastante estrecha. Los casos latinoamericanos, como Brasil y México, han sido algo más liberales que los asiáticos en relación a la inversión extranjera directa, pero han sido considerablemente más restrictivos, si se comparan con el gobierno de Puerto Rico, que ha redefinido el término *laissez faire* por su manera de tratar las inversiones externas.

Para usar una terminología algo más contemporánea, lo que hicieron Fomento y los líderes del PPD en 1947 fue hacer de Puerto Rico la primera zona de libre comercio (ZLC) en el mundo para las corporaciones de Estados Unidos, cuyas subsidiarias establecieron operaciones similares a las maquiladoras que repartieron la producción por todo el globo; estrategia que se ha convertido en la norma para las empresas multinacionales (Dietz, 1989). Las leyes contributivas de Estados Unidos ya excluían las ganancias corporativas no repatriadas de las corporaciones estadounidenses del pago de contribuciones federales.[13] El *status* territorial de Puerto Rico significaba que la economía

---

12 Esto no quiere decir, claro, que no existan capitalistas locales o productores manufactureros locales, muchos de los cuales también reciben los incentivos de Fomento. Sin embargo, a finales de la década de 1960, las empresas no locales generaron cerca del 70% de los empleos, los salarios, el valor agregado y las ventas en el sector manufacturero. No existe indicio alguno de que esta proporción general haya disminuido desde entonces; de hecho, la posición relativa del capital extranjero probablemente se había intensificado algo más para mediados de la década del ochenta (Dietz, 1989: 262-267).

13 Esto era bajo la Sección 931 del Código de Rentas Internas (CRI) de los Estados Unidos que permitía la repatriación libre de impuestos de las ganancias

estaba dentro de la unión aduanera de Estados Unidos, de manera que la regla era un flujo ininterrumpido de bienes entre Puerto Rico y los Estados Unidos (técnicamente, prevaleció un régimen de libre cambio). Además, Fomento ofrecía mano de obra barata; y la mano de obra barata es siempre, y en todas partes, un atractivo importante de cualquier zona de libre comercio. Puerto Rico simplemente lo hizo más atractivo con unas vacaciones contributivas locales casi completas. No es de extrañar que la inversión norteamericana fluyera con rapidez. Para 1978, Puerto Rico era el lugar más importante en América Latina para la inversión norteamericana (había sido sexto en importancia en 1960) con el 33,5% del total de las inversiones directas estadounidenses en Latinoamérica (Pantojas García, 1984).

Si el PPD tenía la mínima intención —y creo que la tuvo— de introducir una estrategia para inducir una economía nacional más integrada, esta dependencia extrema en la inversión, el capital, el conocimiento y la tecnología extranjera fue, sin duda, un error de cálculo garrafal. La reforma agraria de la década de 1940 tuvo el propósito, al menos en parte, de reducir el papel de las inversiones de las compañías azucareras estadounidenses y de poner más producción en manos de los puertorriqueños; pero también hubo un componente económico significativo en esta reforma. La idea era dar poder a los productores puertorriqueños y así ampliar el control local sobre la estructura económica. La expansión de la producción y el control local contribuyen a una estructura económica vinculada internamente y más articulada, capaz de lograr mayores niveles de ingreso (mediante el factor multiplicador) y empleos más significativos.

Sin embargo, Operación Manos a la Obra anuló de inmediato cualquier adelanto obtenido en tal sentido durante la década de 1940. La estrategia de industrialización de orientación, financiamiento y control extranjero significó que, una vez más, Puerto Rico sería poco más que un enclave para los productores estadounidenses, sin otro interés o conexión con los factores de producción de Puerto Rico, que no fuera la mano de obra barata y algunos niveles de gerencia intermedia. Las subsidiarias estadounidenses promovidas por Fomento no produjeron eslabonamientos importantes con la producción local que dieran vitalidad local y, lo que es más significativo aún, Fomento tampoco intentó imponer esos eslabonamientos.

---

sólo al momento de la liquidación de la empresa elegible. Desde 1976, las empresas norteamericanas elegibles promovidas en Puerto Rico operan bajo la Sección 936 del Código, que exime las ganancias corporativas repatriadas de los impuestos federales, sin importar en qué momento se devuelven.

La explicación para esta dependencia constante en la inversión externa es más probable que se encuentre en la dinámica del proceso político. La estrategia de Operación Manos a la Obra ligó aún más la economía puertorriqueña a los Estados Unidos, pero no la integró. La oferta del status de Estado Libre Asociado hecha al PPD en 1950, y su aceptación desde 1952, unió aún más el gobierno local a Estados Unidos. Con el tiempo, los vínculos políticos y económicos se reforzaron recíprocamente al punto de que intentar acabar con la dependencia económica amenazaba con causar que la unión política perdiese, de forma progresiva, al menos parte de su razón de ser.

Como consecuencia de esta interacción adversa con la esfera política, la inversión estadounidense no solo se convirtió en un sustituto para la inversión puertorriqueña, sino que Fomento actuó en sus promociones como si los empresarios locales y el capital financiero local estuvieran permanentemente moribundos, sin ninguna esperanza de poder hacer, algún día, algo más que una contribución marginal al proyecto de desarrollo. Y, claro está, en gran medida esta conclusión estaba implícita el enfoque de las actividades promocionales de Fomento. Al dedicar una gran parte de sus actividades promocionales y de sus fondos a estimular la localización en Puerto Rico de los inversionistas extranjeros y a mantener la ventaja contributiva federal artificial de esa localización, Fomento y el PPD anclaron la estrategia en el éxito continuo de dicha promoción. Al no generar una estratagema central para introducir por fases una producción poseída y controlada localmente, que pudiera sustituir con el tiempo a las empresas extranjeras, la estrategia de desarrollo recreó una economía de enclave muy parecida a la economía azucarera que predominó hasta la década de 1940. Solo que ahora sería una economía de enclave manufacturera, lo que los economistas hoy día llamarían una economía de plataforma para la exportación, de la cual la mayor parte del valor agregado en la producción —más de un tercio en la década de 1980— fluye de la economía hacia los inversionistas externos.[14]

Eso es lo que quiero decir con la "reinvención del subdesarrollo". Carentes de una visión global del tipo de economía que se deseaba a largo plazo, y sometidos a una estrategia de desarrollo moldeada por economistas norteamericanos formados en el análisis ortodoxo y no en el desarrollo, Fomento y el PPD fracasaron doblemente en

---

14 Como ya he señalado, la porción del ingreso total producido en Puerto Rico que ha sido repatriado a inversionistas extranjeros aumentó de (un mínimo de) menos de 1% del PBN en 1960 a más de un 30% a principios de la década de 1980, y a más de un 40% al final de la década (Dietz, 1989: 264; 275-277; 334-335; Junta de Planificación, 1989: Cap. 4, Tablas 9; A-1, Tabla 1).

la creación de un prototipo que estimulara un desarrollo nacional y más autonomía. Se saltó la etapa de sustitución de importaciones y se reemplazó con una estrategia orientada hacia la exportación y basada en la inversión y en las tecnologías extranjeras.[15] En vez de estimular una transformación capitalista de los métodos de producción y de la cultura, en la que pudieran prosperar los empresarios nacionales y el capital interno, Fomento intentó implantar métodos de producción capitalistas del exterior, ofreciendo una fuerza laboral dócil, aunque bastante bien adiestrada, a las empresas extranjeras como la materia prima para "explotar". Por desgracia, sin embargo, no es posible tomar prestadas efectivamente las manifestaciones de la tecnología —capital físico, herramientas e instrumentos— en un proceso de supuesta transferencia tecnológica y esperar "convertirse" en un país desarrollado. Se deben criollizar las herramientas y los métodos o la estructura económica y social se transformará solo de forma incompleta.

Como se mencionó antes, puede que Fomento haya creído que la dependencia en los insumos extranjeros fuera un recurso temporero, pero el esfuerzo invertido en las promociones externas significó

---

15 No concuerdo con Pantojas García en que el proyecto del PPD consistía en no desarrollar la economía interna y el control local de la producción y en que realmente fue diseñado para reforzar la dominación norteamericana de la economía (Pantojas García, 1984). Diría que sus intenciones estaban encaminadas hacia una estructura económica articulada localmente. Por desgracia, en lo que Fomento fracasó, y continúa siendo una decepción, fue en el logro de esa meta. Véase Gerardo Navas Dávila (1978: 60-108), para una discusión más amplia a favor de la idea de que el PPD sí tuvo un programa de autonomía que fue sustituido por acontecimientos materiales y por un cambio en perspectiva, idea que se opone a la óptica de Pantojas García. Navas Dávila sugiere que el cambio de una estrategia autónoma a una estrategia dependiente sobrevino con el cambio en la ideología económica que colocó el crecimiento económico (es decir, la expansión del PBI más que del PBN; la "batalla de la producción" de Muñoz Marín) por encima del desarrollo económico (que tiene la justicia social y los problemas distributivos como metas explícitas). Ver Navas Dávila (1978: 97). Quintero Rivera ve el fracaso del PPD en alcanzar un desarrollo autónomo como una falta de comprensión de la dinámica del desarrollo capitalista (1985: 139-145.) Para aceptar el planteamiento de Pantojas García habría que demostrar la tesis de que Muñoz Marín y el PPD presentaron falsamente la autonomía económica como una meta, mientras actuaban a sabiendas para favorecer el capital estadounidense, opinión a la que no me suscribo. Ya para 1933, en una carta a Eleonor Roosevelt, a quien no tenía por qué exagerar su posición, Muñoz Marín escribió que él y otros querían "una economía que fuese, en la medida de lo posible, planeada y autónoma" (Pantojas García, 1989: 521-557; Mathews, 1979: 5-17). Como se plantea en el texto, es probable que depender del conocimiento externo durante la creación de la estrategia de desarrollo cambiara el énfasis del desarrollo, en el sentido amplio de la palabra, al crecimiento económico, visión que sustenta la posición de Navas Dávila, y este cambio se consolidó mediante los nuevos vínculos políticos creados por el ELA.

que el excedente en la fuerza laboral fue el insumo local esencial para el esfuerzo de industrialización, y no el capital local, los capitalistas locales u otros factores de producción.[16] Al parecer, el conocimiento extranjero en las áreas de mercadeo y administración, y la tecnología extranjera en la producción, eran lo que serviría como base para el milagro del desarrollo de Puerto Rico.

Albert Hirschman advirtió hace tiempo sobre los peligros inherentes a la dependencia en las inversiones externas y en el préstamo tecnológico, incluido el conocimiento en mercadeo y administración, sobre todo cuando media en esto la inversión directa de las corporaciones multinacionales, como ocurrió en Puerto Rico. En 1971, Hirschman advirtió que intentar obtener estos insumos mediante la inversión extranjera directa a la postre podría "dañar la calidad de los factores de producción locales", en vez de actuar como un estímulo para la deseada expansión de los insumos locales "inexistentes", incluidos los empresarios innovadores. En vez de servir como complemento del desarrollo tecnológico local, como un estímulo para la expansión de las destrezas laborales y administrativas, y como una ayuda para la producción controlada y dirigida localmente, los insumos extranjeros, cuando se les permite un acceso fácil y duradero a una economía, pueden sustituir la creación de los factores locales deseados. Esta visión de Hirschman plantea una explicación viable para el fracaso de Puerto Rico en crear una clase capitalista local dinámica, capaz de controlar un mayor número de medios principales de producción.

De este modo, la estrategia de Fomento se ha vuelto una profecía auto-realizada, que ha debilitado la estructura productiva y social en todos los niveles, incluido el ideológico. Por falta de una visión coherente de la economía futura deseada no ha podido desempeñar el papel rector que posee en los países recién industrializados de Asia Oriental y en Japón. Puesto que la estrategia dominante fue tanto saltar la etapa de aprendizaje de la industrialización sustitutiva como cerrar las puertas a los empresarios locales para que no pudieran desempeñar ningún papel esencial dentro de la esfera productiva (particularmente

---

16 La creación en 1961 del Departamento de Industrias Puertorriqueñas dentro de Fomento realmente nunca se vio como una sustitución viable a la promoción extranjera, y tampoco formó parte del proyecto total de desarrollo. Era, en su lugar, un complemento de poca importancia a la promoción externa (Durand, 1977: 171-198; 182) (aunque este punto de vista no se le debe atribuir a él). La Nueva Ley Ocho, del 10 de octubre de 1986, ofrece incentivos especiales a las empresas puertorriqueñas de ISI que producen ropa y muebles. Continuar en esa dirección es deseable, necesario y posible, y la creación del Banco de Desarrollo Económico es un paso en la dirección correcta.

en la manufactura), pronto se "descubrió" que el grupo de capitalistas locales no estaba creciendo y, por ende, se necesitaba aún más inversión extranjera. Los esfuerzos reanudados de promover las empresas extranjeras y de mantener los factores de producción extranjeros en la economía local perjudicaron y debilitaron todavía más a los empresarios locales, reales y potenciales, lo que hizo esencial todavía más el capital extranjero. Además, el status político de "asociación permanente" del PPD hizo que esta dependencia económica, y el discurso que generó, fuera funcional para el programa político y viceversa.

Así, pues, el Estado, mediante las operaciones de Fomento, ha mantenido una estrategia de desarrollo que obstaculiza la expansión y el enriquecimiento del "capital humano" de Puerto Rico y que podría contribuir a la estructura productiva local; y seguirá siendo de esa manera, mientras Fomento favorezca los insumos extranjeros sobre los nacionales. No se trata de que los productores locales no puedan llenar muchos de los huecos que están ocupados ahora por empresas extranjeras, como a veces se presupone; como tampoco es culpa directa del predominio de las empresas multinacionales estadounidenses ("imperialismo"), que ha tenido como resultado la crisis de desarrollo, sino que más bien la propia forma particular de la estrategia de desarrollo es la que ha evitado que el capital local, incluido el capital humano, desempeñe un papel rector mayor. Esta estrategia en particular es la que han escogido, y siguen escogiendo, los líderes puertorriqueños que, a mi entender, no son simples monigotes imperialistas, sino más bien líderes con una visión demasiado limitada de lo que es posible y necesario.

BIBLIOGRAFÍA

Banco Mundial 1988 *World Development Report 1988* (Nueva York: Oxford University Press).

Cardoso, C.; Pérez Brignoli, H. 1979 *Historia económica de América latina: Economías de exportación y desarrollo capitalista* (Barcelona: Crítica).

Comité Interagencial de la Estrategia de Puerto Rico 1976 *El desarrollo económico de Puerto Rico (Informe Echenique)* (Río Piedras: Universitaria).

Dietz, J. L. 1989 *Historia económica de Puerto Rico* (Río Piedras: Huracán).

Dietz, J. L. 1989 "Maquiladoras in the Caribbean: Puerto Rico, the Dominican Republic and the Twin Plant Program" en *Latin American Studies Association* (LASA) (Miami).

Dietz, J. L. 1990 "Technological Autonomy, Linkages and Development" en Dietz, J. L.; James, D. D. (eds.) *Progress Towards Development in Latin America: From Prebísch to Technological Autonomy* (Boulder; Londres: Lynne Rienner).

Durand, R. "Progreso, problemas y perspectivas del desarrollo industrial de Puerto Rico" en Navas Dávila, G. (ed.) *Cambio y desarrollo en Puerto Rico: la transformación ideológica del Partido Popular Democrático* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico).

Economic Development Administration 1986 *Import Substitution: Prospects and Policies for Puerto Rico in the 1980's and Beyond* (San Juan: EDA).

Junta de Planificación 1951 *Desarrollo económico de Puerto Rico: 1940-1950; 1951-1960* (San Juan: Administración de Servicios de Gobierno).

Junta de Planificación 1977 *Informe económico al Gobernador 1976* (San Juan: Junta de Planificación).

Junta de Planificación 1989 *Informe económico al Gobernador 1988* (San Juan: Junta de Planificación).

Mathews, T. H. 1979 "The Political Background to Industrialization" en Duncan, R. J. (ed.) *El desarrollo socioeconómico de Puerto Rico* (San Germán: CISCLA).

Moscoso, T. 1980 "Origen y desarrollo de la Operación Manos a la Obra" en Navas Dávila, G. (ed.) *Cambio y desarrollo en Puerto Rico: la transformación ideológica del Partido Popular Democrático* (Río Piedras: Universidad de Puerto Rico).

Navas Dávila, G. 1978 *La dialéctica del desarrollo nacional: El caso de Puerto Rico* (Río Piedras: Universitaria).

Pantojas García, E. 1984 "La crisis del modelo desarrollista y la reestructuración capitalista en Puerto Rico" en *Cuaderno de investigación y análisis 9* (San Juan: CEREP).

Pantojas García, E. 1989 "Puerto Rican Populism Revisited: The PPD During the 1945" en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge: Cambridge University Press) Vol. 21.

Quintero Rivera, Á. G. 1985 "Base clasista del proyecto desarrollista del 40" en Rivera Medina, E.; Ramírez, R. L. *Del cañaveral a la fábrica: Cambio social en Puerto Rico* (Río Piedras: Huracán).

Ranis, G. 1981 "Challenges and Opportunities Posed by Asia's Super-exporters: Implications for Manufactured Exports from Latin America" en *Quarterly Review of Economics and Business* (Boulder; Londres: Lynne Rienner) Vol. 21, verano.

Santana Rabell, L. 1984 *Planificación y política durante la administración de Luis Muñoz Marín* (Santurce: Análisis. Revista de Planificación).

Silvestrini, B. G.; Luque, M. D. 1987 *Historia de Puerto Rico: Trayectoria de un pueblo* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña).

Tugwell, R. G. 1947 *The Stricken Land: The Story of Puerto Rico* (Garden City: Doubleday & Co.).

U.S. Department of Commerce 1979 *Economic Study of Puerto Rico* (Washington, D.C.: Government printing Office) Vol. 1.

Weisskoff, R. 1986 *Factories and Food Stamps: The Puerto Rico Model of Development* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).

LA "BREGA LEGAL": HUMILLACIÓN Y OPOSICIÓN EN EL TRABAJO*

Philippe Bourgois

Yo quisiera trabajar legal.
Primo

Todos los miembros de la red de Ray, incluso Ray mismo, poseen amplia experiencia en trabajos honrados. Casi todos ingresaron al mercado laboral legal a edades excepcionalmente tempranas. A los doce años ya empacaban bolsas en supermercados, almacenaban cajas de cerveza en bodegas locales o trabajaban como mensajeros. Sin embargo, al alcanzar los veintiún años de edad, ninguno de ellos había cumplido el sueño de encontrar un empleo estable bien remunerado.

El problema es uno de estructura. Desde los años cincuenta hasta finales de los ochenta, los puertorriqueños asentados en zonas urbanas estaban atrapados en el rincón más vulnerable de la economía estadounidense, que empezaba a abandonar la industria y a reorientarse en torno a los servicios. Entre 1950 y 1990, el porcentaje de trabajos industriales en Nueva York decreció en dos terceras partes mientras que el del sector terciario se dobló. El Departamento de Planeamiento Urbano calcula que entre los años sesenta y principios de los noventa, más de 800.000 plazas industriales

---

* Bourgois, Philippe 2010 "La 'brega' legal: humillación y oposición en el trabajo" en *En busca de respeto. La venta del crack en Harlem* (Río Piedras: Ediciones Huracán). Traducción del inglés por Fernando Montero Castrillo.

desaparecieron al tiempo que el total de empleos en todas las categorías permanecía estable alrededor de 3,5 millones (Departamento de Planeamiento Urbano de Nueva York, 1993: 37, cuadro 6).[1]

Sociólogos y economistas han mostrado que esta reestructuración de la economía estadounidense ha resultado en mayor desempleo, menores ingresos, el debilitamiento de los sindicatos y un dramático empobrecimiento de las condiciones laborales en los empleos básicos. Sin embargo, pocos estudiosos han tomado nota de los trastornos culturales que ha provocado esta transformación. Con la insólita expansión del sector de finanzas, seguros y bienes raíces (FIRE, por sus siglas en inglés) en Nueva York, los trabajos de oficina del distrito financiero se han convertido en la opción predilecta para los jóvenes ambiciosos de la *inner city* que aspiran a mejorar su situación socioeconómica. Una vez allí, empleados como fotocopiadores, mensajeros o carteros, es común que sostengan un angustioso enfrentamiento con el mundo de la clase media alta. Las normas culturales dominantes en los rascacielos neoyorquinos chocan frontalmente con las definiciones de dignidad personal defendidas por la cultura callejera, especialmente para los varones, cuyo proceso de socialización suele acondicionarlos para rechazar toda manifestación pública de subordinación.

DESACATO, DESIDIA Y AUTODESTRUCCIÓN

Contrario a mis expectativas, los vendedores de drogas con los que interactué no se habían retirado por completo de la economía legal. Más bien, como mostré en el capítulo 3 al examinar la experiencia laboral de Willie y Benzie, quienes abandonaron sus empleos para convertirse en vendedores y consumidores de *crack,* casi todos ellos cuelgan precariamente de las orillas de la economía legal. La pobreza es la única certeza conforme alternan entre la venta de *crack* al detalle y una larga sucesión de empleos legales de salario mínimo. Los puestos que logran conseguir son invariablemente los menos apetecidos. En los años en que los conocí, los empleados del Salón de Juegos trabajaron como extractores de asbestos, repartidores de volantes, auxiliares de hogar, cocineros freidores y vigilantes nocturnos en la sección de alta seguridad del hospital municipal para delincuentes psicóticos.

---

1 En 1950, los trabajos industriales representaban el 30% de los empleos en Nueva York; a comienzos de la década de los noventa, solo conformaban el 10%. En cambio, las plazas del sector servicios crecieron de un 15 a más de un 30 % del total de puestos en el mercado laboral entre 1950 y 1992. Solo en los años ochenta, la producción industrial decayó en un 31% mientras que los "servicios productivos" aumentaron en un 61% y la "totalidad de los servicios" creció un 16% (Romo & Schwarz 1993: 358-59).

La mayor parte de estos intentos de ingresar al mercado laboral legal acabó en el despido, pero ellos concebían el retorno al narcotráfico como un acto de resistencia voluntaria y un triunfo del libre albedrío. Un llano rechazo de la explotación los impulsa a regresar a la economía del *crack* y al consumo empedernido de drogas. Al mismo tiempo, recurrir a la venta de *crack* no es una decisión inconmovible, triunfal y deliberada. Primo es un buen ejemplo de un traficante que solía expresar frustración por su inhabilidad de conservar un empleo legal estable. La primera vez que me manifestó tal parecer fue poco tiempo después de recibir la primera condena de su vida por vender *crack,* cuando el supervisor del régimen de libertad condicional lo obligó a acudir a una agencia de colocación laboral. Detrás de la ira que sentía por las pésimas condiciones de trabajo que le ofrecieron, Primo albergaba un profundo tumor de que la ineptitud y la desidia fueran sus mayores problemas.

> *Primo:* [Tritura cocaína con un billete de un dólar en el cuarto trasero del Salón de Juegos]. La mujer que me asignaron como supervisora es una imbécil. Quiere que yo trabaje como guardia de seguridad. Y yo no quiero ser ningún gualdián. Yo no quiero lidiar con locos que se quieran meter a robar. Yo dejo que se metan y se roben lo que quieran. ¡Te lo juro! Lo único que te dan es un bastón y solo te pagan una vez por semana. Por mí que se roben cualquier cosa.
> Esa jodía asesora me dice: [imita un quejido burocrático] "Mientras mejores sean tus calificaciones, mejor va a ser tu trabajo". Pues que se joda porque yo voy a seguir buscando por mi propia cuenta.
> Ayer tuve una cita en una compañía que ella quería que yo visitara, una empresa que limpia las sábanas de los hoteles y ese tipo de cosas, servicios de habitación. Así que yo fui, nada más pa echar un vistazo, pero me di cuenta que los que bregan allí son un chorro de mexicanos. Y yo no soy un jodío mexicano.
> El primo mío tiene un trabajo; él ha estado allí como tres años ya. La semana pasada él me dijo: "Primo, vente conmigo y le hablamos al *boss".* Pero no pude ir a hablar na porque me dormí. Puse el reloj y todo pero no escuché la alarma [inhala cocaína].
> *Philippe:* ¿Por qué no consigues un trabajo cualquiera solo por ahora? Como el que tiene tu hermana en McDonald's.
> *Primo*: ¿Tú sabes por qué yo no me ajoro por encontrar trabajo? Mira, yo tengo veintiséis años. Si yo me apresuro y en vez de encontrar trabajo con un sindicato me embalo a bregar en McDonald's, eso solo muestra que yo me abalancé sobre un McDonald's pa guardar las apariencias.
> ¡Un pana de veintiséis años en McDonald's! Tú no ves tipos de mi edad cuando vas a McDonald's.
> Cuando uno ve a alguien mayor es porque esa persona no tiene educación, no tiene escuela superior, nada de nada. No sabe hablar inglés. O sea, mi inglés es malo, pero yo hablo mejor que los que trabajan en Burger King.

Philippe: Pana, lo único que tú haces es inventar excusas.
César: [interrumpe, casi enojado conmigo] ¿Tú sabes cómo llamo yo a los trabajos de Burger King o McDonald's? Yo los llamo esclavitud.
Y yo sé lo que te estoy diciendo porque yo he trabajado allí. En McDonald's te explotan y te pagan pésimo. Puedes trabajar tiempo completo, una semana, cinco días por semana, y te vas pa tu casa con ciento treinta o ciento cuarenta pesos y más nada.
¿Y tú sabes cuál es la jodienda? Que no solo te explotan y te pagan pésimo, sino que tú tienes que... Quiero decir, ¡cuando te digo que te explotan y te pagan pésimo! Tienes que freír las jodías hamburguesas, tienes que mapeal; tienes que hacer tanto trabajo pa ganarte una paga de porquería.
[extiende la mano para tomar el billete con la cocaína y cambia el tono con una sonrisa burlona] A mí me da *pereza* buscar trabajo decente. Eso es todo. No me da la gana de pasar por todos los procesos.
Yo no me voy a meter en un empleo de polquería pa después volverme loco enfogonado por la paga, por lo que me ponen a hacer hasta que aparezca algo mejor.
Piénsalo bien: si tú tienes un trabajo de polquería, ¿con qué tiempo vas a ir a buscar uno mejor? Bregas todo el día. ¿Vas a faltar al trabajo pa ir a una entrevista, pa que te digan que te llamarán más tarde?
[le hace una señal a Primo para que hunda la llave en el montón de cocaína] ¡Ey, Primo! ¡Aliméntame!
Y por eso tú pierdes el salario de un día y eso te acerca todavía más al infierno porque no tienes chavos pa compral perico [sonríe malévolo e inhala de la punta de la llave con cocaína que Primo le sostiene bajo la fosa nasal izquierda] Y si yo no me puedo ennotar como a mí me gusta los fines de semana... [Aspira de nuevo; fuertes risas mutuas].
Philippe: ¡Okey, okey! Te entiendo, C-Zone. Pero en serio, Primo, tú tienes un juicio en estos días.
Primo: [inhala] Tienes razón, yo estoy inventando excusas, pero el lunes voy a ir otra vez a la agencia pa darle seguimiento. Debe ser que ya me acostumbré a bregar en la calle porque ha pasado mucho tiempo desde la última vez que tuve un trabajo legal.
La semana pasada me mandaron a una sastrería pero no me gustó. Yo no quería ponerme a medir hombres. ¿Tú estás loco? No es pa mí eso de tocar hombres por todas partes.
Aún así pude haber durado más de dos semanas. Ésa no es la única excusa. El problema es que yo me seguía amaneciendo en el Salón de Juegos y me tenía que levantar por la mañana pa ir a trabajar.
César: [lo consuela] Naaa. Yo visité la tienda. Ese no es un lugar pa empezar una carrera.
Primo: [cabizbajo] Yo hice un chorro de estupideces. Escogí venirme de allá pa acá y sigo metido acá.
César: Sí, en estos días yo me siento perezoso; sencillamente quiero despertarme a la jodía hora que me venga en gana. Lavarme las bolas y salir a la calle empanzado por toda la comida que hay en mi casa, y janguear con el corillo, y escribir rimas [de *rap*] y relajar en el piso de arriba y ganarme mis chavos de polquería.

Ves, yo me mantengo fuera de problemas mientras vendo piedra porque me la paso relajando con Primo [le hace una indicación a Primo para que prepare más cocaína]. Lo que me jodió cuando yo tenía trabajo limpio es que yo fumaba pipa. Eso fue lo único que me jodió.
Porque en serio, yo estoy feliz con mi vida [aspira]. Nadie me fastidia. Recuperé el respeto.
Abuela me quiere mucho. Tengo una mujer. Tengo un hijo. Yo me siento completo. A la verdá no necesito más na. Tengo chavos pa arrebatarme [aspira de nuevo]. Todos los días yo bajo al primer piso y trabajo para Pops, y no me llevo nada de lo que me gano pa mi casa porque al día siguiente los chavos no me hacen falta. Así que voy y me pongo *high* pero mañana no me hacen falta chavos, porque vuelvo al Salón de Juegos, trabajo, me gano los chavos y eso me permite fumar pipa otra vez. [Le hace una señal a Primo, que hunde la llave otra vez en el montón de cocaína].
Philippe: [se ríe] ¿Por eso es que tienes los zapatos tan sucios?
César: La única razón por la que yo no tengo tenis nuevas es porque tengo que tomar una decisión: o ahorro chavos pa comprarme unos chambones o me ennoto y me enfiesto. Y por ahora, sea como sea, yo me voy a arrebatar [vuelve a inhalar coca].
Los chavos que yo me gano en el Salón de Juegos son pa mi locura personal, pa alimentar mi propia drogadicción y autodestrucción. Yo y más nadie soy el que decido qué hacer con ellos.
Nadie me puede decir qué hacer.
Son pa que yo me pueda lastimar por dentro, pa despeltarme todas las mañanas con el estómago torcido, hecho un nudo, enfermarme y vomitar y no poder comer ni respirar y tener churras, y andar cagando por toas partes, y estar jodido, y tener un ojo rojo y el otro blanco, y el pelo apestoso, y odiar a mi mujer y odiar a todo el mundo por la mañana. Eso es lo que me pasa a mí la mañana siguiente [vuelve a inhalar].
Pero después me tranquilizo y vomito y cuando vuelvo al Salón de Juegos ya me siento bien. Aquí la pasamos bien y rompemos cosas [señala el sitio donde estaba el televisor; le abre la puerta a un cliente del Salón que toca a la puerta]. Fastidiamos a los clientes, insultamos a los clientes. Insultamos a los clientes en español frente a sus narices, les jodemos el cerebro, les vendemos drogas de polquería pa ganarnos nuestros chavos [acepta diez dólares y entrega dos ampollas de *crack*] y entonces podemos ir a comprar drogas de polquería [señala el billete doblado con cocaína sobre la rodilla de Primo] y despedazarnos a nosotros mismos y hablar una inmensa cantidad de pendejadas [señala mi grabadora].
Philippe: ¿Y los chavos que te podrías ganar regularmente si tuvieras un trabajo limpio?
César: La mujer mía está pendiente de mí y me da comida, porque a ella le dan *welfare* y cupones pa alimentos. En unos meses a mí otra vez me empiezan a dar trescientos pesos mensuales del seguro social y eso va a ser suficiente pa todo lo que yo necesito.
Yo me metí en un lío porque el gobierno se dio cuenta que yo tuve un trabajo legal y me cobraron mil quinientos pesos de impuestos. Me van a sacar el jugo unos meses hasta que mi SSI lo pague todo.

DESPEDIDOS DE PRIMERO, CONTRATADOS DE ÚLTIMO

Ninguno de los miembros del círculo de Ray se consideraba una víctima. El nicho que ocupaban en la economía clandestina les impedía reconocer que la sociedad dominante los juzgaba social y económicamente superfluos. Fui testigo de una de las mayores batallas de Primo contra el trágico reconocimiento de su profunda vulnerabilidad económica al seguir de cerca uno de sus intentos de reingresar al mercado laboral legal, esfuerzo que desafortunadamente coincidió con la recesión que afectó a la economía estadounidense entre 1989 y 1991. Al principio, Primo tenía plena confianza en que encontraría trabajo: "He tenido como diez trabajos en mi vida. Me salí de la escuela a los dieciséis y he trabajado siempre. Cualquiel morón puede encontrar trabajo por ahí". Incluso sentía una suerte de placer al tomar el metro por la mañana, maravillado ante lo "sanos y bien peinados" que lucían los pasajeros con empleos legales.

Primo sufrió una larga serie de rechazos categóricos. Pese a que los periódicos en esos días publicaban una avalancha de artículos eufemísticos acerca del "apaciguamiento del mercado laboral" y la "pausa temporal del crecimiento de la economía estadounidense", Primo culpó a su asesor de colocación de empleo (*New York Times*, 13 de febrero de 1991: D1; 6 de septiembre de 1990: D17). Desafiante, "despidió" a su asesor:

> *Primo:* Pa mí que este canto de cabrón en el centro de trabajo, el asesor de empleo, estaba drogao. Siempre que yo me reunía con él tenía los ojos rojos. Perdió todos mis papeles. Lo asignaron a que me ayudara y no tenía ni la menor idea de quién yo era. Me mandó a un fracatán de lugares, y nada. El pana ése se pasaba arrebatado. El día que perdió mis papeles se puso a buscar mi archivo por toda la oficina. Es un idiota, pana, porque ese archivo era bien grueso. Todos los exámenes que yo había tomado estaban allí.
> Yo le dije: "Tal vez usted no es mi supervisor. ¿Por qué no le pregunta a otra persona?"
> Y él me dijo: "No, yo tengo su carpeta. No sé qué se hizo".
> Tenía una montaña de carpetas y yo con la esperanza de que buscara por allí y encontrara la mía, pero nunca apareció. Fue como si yo nunca hubiera existido.

Un mes después, tras otra serie de rechazos, la confianza de Primo cayó en picada y su consumo de drogas se intensificó. Vivía en carne y hueso la sensación de impotencia que las fuerzas impersonales de oferta y demanda les imponen a los obreros vulnerables en períodos de recesión:

> *Primo:* Supongo que se ha vuelto complicado conseguir trabajo. Antes era fácil, aunque pa mí que este centro TAP [Centro de Evaluación, Valoración y Colocación] me manda a los sitios equivocados.

> Yo le dije a mi asesor: "¿Por qué usted no me manda a un sitio donde no haya mandado a nadie el día anterior, pa que me contraten? Porque cuando usted manda a un chorro de personas, ya se sabe que no me van a contratar".
> Pero yo creo que mi asesor tiene un trato con los jefes pa que les mande un puñado de personas a la vez. Así ellos pueden escoger al mejor. Y eso me está malo, pana.
> Yo me le quejé: "¿Por qué usted no les dice: "Solamente podemos mandar a una persona, porque no tenemos más. No tenemos muchos clientes".
> Pero en cambio el tipo me mandaba a mí y a todos los demás. Eso te jode las posibilidades. ¿Cómo es eso que uno tiene que reñir pa conseguir trabajo? Antes los TAP eran mejores. Siempre que me mandaban a una compañía, fuácata, me contrataban, porque no enviaban a un puñado de gente. ¡Te lo juro!

En 1990, la caída estrepitosa del número de empleos básicos en el mercado laboral legal tomó a Primo por sorpresa. La recesión no solo le dificultó la búsqueda de empleo, sino que lo llevó a percatarse de las restricciones particulares de la nueva etapa de vida en que se encontraba: pronto sería demasiado viejo para competir por los trabajos que desempeñó cuando era adolescente, época en la cual abandonó la escuela e ingresó entusiasmadamente a la fuerza laboral legal. Ahora, a sus 26 años, su historial de trabajo legal tenía una larga interrupción difícil de justificar al solicitar empleo. Acabó interiorizando la marginación estructural. Entró en pánico y cayó en espiral hacia la depresión mental.

> *Primo:* Me equivoqué, Felipe. Yo pensaba que era fácil conseguir trabajo. Escuché en las noticias que hay una depresión... una recesión económica, una vaina así. Y yo pensé para adentro: "¡Coño! Eso va a joder no solo a los que bregan pal estado, la municipalidad o el gobierno federal, eso también nos jode a gente como yo, gente que no tiene especialización, como yo. Esto va a estar bien cabrón".
> No poder encontrar trabajo me hace sentir como un mamao.
> Porque a veces la gente piensa que yo soy un manganzón porque me viene en gana.
> Pero uno se cansa de estar sin nada que hacer. A mí me gusta ser útil, sentir como que valgo algo. Estar sin trabajo me hace sentir mal, pana.

Quizá consiente de que las conexiones personales suelen ser útiles para obtener empleo, Primo empezó a invitar a Benzie, su único excolega del Salón de Juegos que tenía un trabajo estable, a pasar más tiempo juntos. Dicho y hecho, Benzie comenzó a contarle a Primo sobre la posible desocupación de un puesto en la cocina del gimnasio del barrio rico al sur de East Harlem donde trabajaba. Un 23 de diciembre, Benzie invitó a Primo a la fiesta navideña del gimnasio con

la esperanza de presentarle a la supervisora, pero Primo llegó tarde, horas después de que se marcharan los gerentes y administradores. Únicamente pudo conocer a algunos de los conserjes que se habían quedado terminando de beber el ponche. Más tarde esa misma noche, rodeado de cerveza, cocaína y heroína en la escalera del residencial público donde vivía con su madre, Benzie le reprochó a Primo el haber arruinado su mejor oportunidad de conseguir empleo. En el transcurso del diálogo, Primo descubrió los inconvenientes del puesto y la identidad de su competencia:

> *Benzie*: ¿Tú te acuerdas de El Gordo, el goldito que estaba en la fiesta? Bueno, ése es el que? estoy tratando de que boten pa que tú cojas el puesto que él tiene.
> *Philippe:* Pero ése lo único que hace es fregar los platos.
> *Benzie:* [un tanto inquieto] Yo sé... yo estoy con él atrás. Yo estoy a cargo de él y todo lo hace mal. Yo lo trato de corregir, pero él no se toma el trabajo en serio.
> Yo le digo a mi supervisora que yo conozco a una pelsona que de veras quiere trabajar. Pero es que ella es blandita con él, porque le tiene pena. Y yo le tengo pena también porque sé lo que él tiene.
> *Primo:* [suspicaz] ¿Cómo, "lo que tiene"?
> *Benzie:* [ignora la pregunta] Pues mira, Pops, lo que tú tienes que hacer es fregar platos, pero te pagan seis pesos la hora, y no hay ningún otro lugar que de entrada te pague seis pesos por fregar platos. Lo más que te dan son cuatro o cinco pesos.
> Y después de un año te dan una semana de vacaciones...
> *Primo:* [interrumpe] Contestame. ¿Qué tiene El Gordo? ¿Por qué le tienen pena?
> *Benzie:* [avergonzado] Bueno, es lento, tú sabes, entonces trabaja un poco raro...
> *Primo:* [preocupado] ¿Qué quieres decir con que es lento?
> *Benzie:* Es decir, es lento de mente. Tiene una discapacidad. [A la defensiva]. Mira, pana, yo solo estoy tratando de ayudarte.
> Quedaba claro que el colega de Benzie que sufría de retraso mental era más competitivo que Primo para el puesto de lavaplatos. Mientras tanto, la vida personal de Primo se comenzaba a desmoronar. Llevaba meses alojándose en el cuarto de su novia, María, que vivía en el apartamento de su hermana en el caserío ubicado frente al Salón de Juegos. La hermana de María huyó a Connecticut con su marido y sus tres hijos después de que el socio narcotraficante de su marido apareciera muerto de un disparo en el automóvil familiar. Primo y María asumieron la responsabilidad del alquiler, pero en esta época fue que Ray disminuyó los turnos de Primo a dos noches por semana, y para colmo las ventas no marchaban bien. María consiguió empleo en un restaurante de comida rápida, pero el salario no era suficiente para solventar las necesidades de ambos. Primo, carente de opciones, les tuvo que pedir limosna a su mamá y sus hermanas.

> *Primo*: María empezó a bregal en Wendy's esta semana, pero gana ochenta y pico, noventa y pico pesos semanales netos. El *welfare* que le dan es una porquería, no llega ni a cuarenta pesos por quincena. Son treinta y siete pesos y un par de pesetas porque los cajeros le quitan un poco. Acho, es una polquería lo que le dan.
> Pero yo y María nunca pasamos hambre, porque si no tenemos nada que comer en casa de María, yo me voy pa la casa de mi mai, o donde mi otra hermana que vive aquí en la cuadra.
> A veces la mai mía me ayuda. Me da veinte pesos, tú sabes. De vez en cuando me da cupones, más o menos una vez al mes.

Pocas semanas después de esta conversación, el Instituto Neoyorquino de Vivienda desalojó a Primo y María por no pagar el alquiler. Debieron separarse, y ambos regresaron a vivir con sus respectivas madres en dos residenciales públicos del Instituto de Vivienda en El Barrio.

LA INTERIORIZACIÓN DEL DESEMPLEO

Durante los meses siguientes, la estrategia principal de Primo consistió en negarse a reconocer que el mercado laboral legal le había cerrado las puertas definitivamente. Acrecentó su consumo de alcohol y drogas y arremetió contra su novia, la única persona sobre la cual todavía ejercía poder. Cuando María perdió el empleo en Wendy's, Primo reaccionó con sermones cuya lógica subvertía los roles sexuales tradicionales respecto al trabajo asalariado, aun mientras insistía en mantener el monopolio del patriarca sobre la disciplina familiar.

> *Primo*: Yo tengo que abusar verbalmente de esa jeba porque no hace nada por sí misma: terminar la escuela o algo por el estilo. Siempre quiere quedarse en casa dándome besos y acurrucándose conmigo en vez de hacer algo productivo.
> Pero yo lo manejo bien. Yo me la paso diciéndole que busque trabajo. Ya la voy a hartar de tantos sermones que le doy.
> Yo creo que María debería trabajar en un McDonald's, pa que acumule la experiencia que va a necesitar en el futuro, tú sabes.
> Pero ella que no y que no. Yo la amenacé que si no consigue trabajo, yo me voy a dejar de ella.
> Yo le digo: "Vete pal *counseling,* llama por teléfono". Pero ella nunca llama y se olvida del asunto.

A largo plazo, el mecanismo de defensa de Primo consistió en refugiarse en las filas de quienes los economistas llaman —con un eufemismo— los "obreros desmotivados", individuos a quienes los datos oficiales ni siquiera clasifican como desempleados. A mediados de los años ochenta, un número cada vez mayor de sociólogos comen-

taba "la caída en picada" de la tasa de participación laboral entre los puertorriqueños radicados en Nueva York. Primo fue parte de este proceso. A pesar de que la tasa masculina de participación laboral se estabilizó para el censo de 1990, en ese año, entre todos los grupos étnicos estadounidenses, los puertorriqueños únicamente superaban a ciertos sectores de los nativos americanos.[2]

> *Primo:* Me ha ido mal buscando trabajo. No me han cogido en ningún sitio. Ni siquiera como portero en Woolworth's, que paga cuatro pesos con cuarenta la hora. Cuatro pesos es una porquería y ése es un trabajo con un sindicato.
> Así que creo que yo no voy a conseguir trabajo por mucho tiempo, porque yo no pienso trabajar de gratis. Y para ser honesto contigo tampoco pienso trabajar por cinco pesos la hora.
> De por sí no me cogen en los trabajos que pagan eso, como quiera.
> Ya no tengo ganas de hablar de eso, Felipe.
> No tiene sentido que yo despeldicie tantos chavos en pasajes pa ir a todas esas entrevistas y que luego no me cojan. Fui a muchos lugares y ya me cansé, Felipe. Así fue como acabé de nuevo en el Salón de Juegos.

De hecho, Primo sí tenía ganas de hablar de ello, pero únicamente después de tomar suficiente alcohol e inhalar suficiente cocaína y heroína como para admitir sus más íntimas preocupaciones. Willie, su anterior vigilante, ahora recluta militar, tenía vacaciones durante este período y al atardecer los tres acostumbrábamos ir al patio de una escuela cercana para discutir nuestros problemas personales. Nos agachábamos entre las trepadoras y los pasamanos, aislados de las ráfagas de viento y de las luces policiales para que Primo y Willie pudieran colocar sus paquetes de diez dólares de cocaína y heroína sobre dos gruesos troncos de madera diseñados para juegos de niños. Como amigo de Primo, me preocupaba el agresivo aumento en su consumo de alcohol y drogas y deseaba verlo dar la cara a sus problemas. Irónicamente, mis grabaciones de los depresivos diálogos entre Primo y Willie, enunciados como flujos de conciencia, registran en el trasfondo los gritos de los "joseadores" con los nombres de las marcas de heroína que estaban a la venta en el patio escolar: "Terminator", "Black Power", "DOA" *(Dead on Arrival,* Muerto al ingreso), "Rambo", "Tóxico". Este patio de recreo era uno de los puntos de heroína más dinámicos de Manhattan y al mismo tiempo la sede central del Distrito Escolar de East Harlem (*New York Daily News*, 30 de octubre de 1990: 1).

---

2 En contraste con la tasa masculina, la tasa de participación laboral entre las mujeres puertorriqueñas aumentó de un 34% en 1980 a un 12% en 1990 (Departamento de Planeamiento Urbano de Nueva York, 1993: cuadro 6-1).

Primo: Okey, okey, Felipe, entiendo lo que tú dices. Yo me la paso dándome palos y esnifeando perico.
Tú dices que estoy deprimido. Pero cuando yo estoy bajo la influencia, lo que siento es que no hay nada que me importe un carajo. Tal vez hoy me vomite y se me salgan las tripas, pero mañana será otro día. Mañana es el día siguiente. Voy a estar sobrio y voy a tener tiempo pa pensar [inhala heroína y me pasa una cuartilla de Bacardí].
Willie: ¿Tú sabes cuál es tu problema, Primo? [Inhala] Que tú no tienes esperanzas. Tú no tienes trabajo. Uno tiene que estar entusiasmado por algo pa tener esperanzas.
Primo: [continúa] Mañana, pana.... mañana será otro día...
[Señala la cocaína y la heroína].
Philippe: Mañana vas a estar pegao.
Primo: ¿Tú sabes? Yo creo que estoy a punto de volverme alcohólico. Sí, yo tengo que dejar de beber, pana. Tengo que dejar el alcohol. Yo me estoy matando a mí mismo. No voy pa ningún sitio. Tienes razón. No voy pa ningún sitio.
Philippe: ¿Y qué piensa tu mamá de lo que está pasando? ¿Le molesta? [Le paso la cuartilla de Bacardí].
Primo: ¡Claro! [Toma un sorbo] Pero Felipe, esto me molesta a mí también. Sobre todo porque yo no voy pa más joven. Cada vez estoy más viejo y sería como: "¿Qué pasaría si no estuviera mi mamá?" Si mi mai no estuviera, mis hermanas no me tratarían como me tratan ahora. Y si ellas no me quisieran cuidar, pues entonces, tú sabes, yo sería un bon... un bon todo abochornao.
Si quisiera vivir aquí en Manhattan yo no tendría casa y tendría que vivir como un pordiosero. Y si no puedo encontrar trabajo, ¿cómo voy a conseguir los chavos pa pagar un apartamento donde vivir? Con lo caro que está ahora el alquiler. Tendría que vendel drogas... o... o hacer algo pa poder sobrevivir.
Si no hago nada de eso, tendría que coger mantengo. Y a mí no me gusta pedir dinero, tú sabes. Yo no quiero pedirle nada a nadie. Yo me quiero ganar mis propios chavos.
Willie: [interrumpe] ¡Sí! Antes todo el mundo trabajaba y el mantengo era lo más bajo, lo peor de lo peor. Pero ahora es como el nuevo estilo. Ahora todo el mundo coge mantengo. Pero mi familia sí trabaja. Nosotros nunca hemos pedido mantengo.
Primo: Además, los del *welfare* me obligarían a hacer algo. Tendría que meterme en una escuela o llevar algún tipo de entrenamiento pa que me sigan dando el cheque.
¿Cómo voy a vivir solo, mantenerme y además ir a la escuela con la porquería de dinero que le dan a uno del *welfare*? Tendría que ponerme a joseal pa ganarme los chavos que uno necesita pa vivir.
Willie: No, Pops. [Inhala cocaína, luego bebe]. ¿Tú sabes cuál es el problema contigo? El problema contigo es el dinero rápido. Tú te acostumbraste... te acostumbraste a ser un mandulete y aun así tener donde vivir, donde comer, donde caer dormido por la noche.

Primo: Sí, yo me acostumbré a que me dieran de comer en casa... sin hacer nada por mejorar mi vida [inhala y bebe].
Philippe: ¿Y cómo te sientes por eso? ¿Qué tal si le ayudas a tu mamá con un poco de los chavos que te ganas en el Salón de Juegos? [Toma un trago].
Primo: Ese es el problema. La mai mía me da comida y hospedaje. Lo único que yo hago es aprovecharme de esas cosas [aspira cocaína].
Pero yo lo reconozco. Me hace pensar y me hace sentir mal y yo digo pa entre mí: "tal vez si yo no relajara tanto, como ahorita mismo, yo podría bregar con mis problemas".
Philippe: ¿Entonces por qué hoy te gastaste tu dinero en esto? [Señalo la cocaína y la heroína y después la cuartilla de Bacardí de la que bebo].
Primo: Y la mai mía se la pasa regañándome. No porque me coma la comida de ella, porque ella no quiere que yo pase hambre, pero es que a nadie le gusta que haya un agregao en la casa. "Tú no vas a la escuela. Tú no haces na. ¿Por qué no vas y buscas un trabajo? Tú ya no eres un nene". "¡Él es un hombre ya!" [lanza los brazos para imitar la angustia de su madre en un diálogo imaginario con una amistad].
Philippe: ¿Y eso, cómo te hace sentir?
Primo: Me hace sentir como que tiene razón y que tengo que enderezarme, y ganar dinero, y después no usar drogas, y trabajar.
A la verdad, pana, si yo trabajara, la mai mía hasta me plancharía la ropa. Yo andaría por ahí con la ropa toa aplanchada. Mi mai no se quejaría cuando María me visita, ni siquiera cuando se queda a dormir.
En cambio, ahora mi mamá me mortifica: "para que yo aprenda".
Ella trabaja, mis hermanas trabajan, ¡todas trabajan! Llevan una vida tranquila, tú sabes. Ella quiere verme trabajando y haciendo algo bueno con mi vida.
Así es como me trata la mai mía. Ella se encabrona cuando se despierta en la mañana y yo sigo durmiendo. Y después cuando vuelve a la casa cansada del trabajo y me ve sentadote como un rey frente a la tele en un sillón, como un jodio turista... [Despliega el cuerpo como si estuviera tendido en una hamaca] ¡Se enfogona, pana! [Toma un trago].
Y tiene razón. Tengo que hacer algo bueno con mi vida. Tengo que empezar ahora, aunque no tenga trabajo. Tengo que volver al mundo del trabajo... y buscar lo que yo quiero.
Hasta ahora, pa decirte la verdad, yo solo he sido un manganzón jendido y desnudo.
Willie: Yo soy como tú, Primo [bebe]. Crecí contigo al mismo tiempo. La mai mía también ha trabajado siempre. Trabajaba duro, como una esclava. Era la asistente de una norsa. No ganaba mucho, tú sabes, pero nunca tuvimos que pedir mantengo. Y yo me siento igual que tú.
¡Pero carajo, pana! Es difícil. Sí que es difícil. O sea, toda la mielda por la que yo he pasado [inhala heroína].
Primo: [inhala cocaína] Okey, es difícil, pero no imposible.
Willie: [extiende la mano para tomar la cocaína] Pero cuesta, Pops. Yo tuve que pasar por tantos dilemas.
Primo: Olvídate del pasado. Piensa en el hoy, y luego aborda tu futuro.

> Es decir, si yo vivo mal, yo quiero que me ayuden a corregirme. Tú y yo estamos enfiestándonos ahora, ¿no? Pero mañana tú te vas a despertar. Aunque estés pegao, te vas a comer tu desayuno, o lo que sea, y te vas a recuperar. Porque tienes que hacer algo pa mejorar tu vida por ese día, y luego continúas con el mañana, si se tiene que continuar.
> *Willie:* Pero Primo, Primo, estoy tan perdido en mi vida.

Esta noche acabó desastrosamente para Willie. De alguna manera logró que le prestáramos diez dólares y se lanzó en una juerga con *crack* hasta la mañana siguiente.

A lo largo de estos meses, en la etapa más grave de la recesión económica, yo empezaba a cimentar mi amistad con la madre de Primo. Sosteníamos conversaciones telefónicas con regularidad, y ella lucía desconsolada ante el hundimiento de su hijo en la depresión y el alcoholismo. La situación familiar se deterioró aún más cuando la entrada principal de agua del apartamento se reventó, cosa que obligó a la madre y las hermanas de Primo a utilizar cubos para traer agua de los apartamentos vecinos. La molestia se extendió por dos semanas, pues los plomeros se presentaban a arreglar la tubería por el día cuando las mujeres estaban trabajando, y Primo, dormido, no escuchaba el timbre.

> *La madre de Primo:* Llega a la casa a las siete de la mañana y se echa en el sofá como un perro borracho.
> Le debería dar vergüenza que a los veintiséis años todavía esté viviendo con la mai. Debería buscar una mujer y mudarse con ella. Hace veintitrés años que yo eché a mi esposo de la casa y Primo es igualito a él. Todas las mañanas viene jendido de la calle.
> Él siempre tuvo malas juntas. Ya me lo decían los maestros de la escuela, y él dejó de estudiar a los quince años por culpa de esas malas juntas que tenía.
> A la verdad, él nunca se ha mantenido en un trabajo por mucho tiempo. El mes pasado duró quince días en un sitio [la sastrería]. Yo le daba dinero pal pasaje y comida pal almuerzo, pero él ni siquiera regresó a la tienda a recoger el cheque que le tenían que dar.
> Yo no puedo dejar cervezas en la refrigeradora porque él las coge pa llevárselas a los amigos.
> ¿Y si de pronto yo cayera enfelma y no pudiera trabajar más? ¡Perderíamos el apartamento!

Por si fuera poco, Primo y su madre fueron víctimas de un timo por $2.400 ideado por una escuela de formación técnica que se aprovechaba de las falsas esperanzas de los desempleados. Una carta de la escuela le hizo creer a su madre que se había ganado un cupón válido por un 50% de descuento para un curso de capacitación en ingeniería de mantenimiento que costaba $4.800. Pagó la prima de inmedia-

to y obligó a Primo a asistir a las clases. Rápidamente descubrirían que la oferta de mitad de precio dependía de que el cliente calificara para un préstamo federal que cubriera el monto reducido, y Primo, que no tenía ni la menor idea respecto a las responsabilidades que involucraba el préstamo, solicitó los $2.400 y se inscribió en el curso con entusiasmo. Pronto empezaría a hacer alarde de los "ochentas y noventas" que obtenía en las pruebas semanales y a ilusionarse con la expectativa de encontrar trabajo estable como conserje. Añadía el clásico refrán rural puertorriqueño "si Dios quiere" cada vez que mencionaba la fecha de graduación del curso.

El sueño de Primo se estrelló estrepitosamente pocas semanas antes de su graduación cuando la escuela se declaró en bancarrota. Su madre perdió la prima de $2.400 y Primo quedó comprometido a saldar el préstamo que la escuela le había tramitado. Para rematar, en estos meses Primo peleaba su segundo juicio de año y medio de duración por la venta de dos ampollas de *crack* a un policía encubierto. Recuerdo el asombro que sentí el día que visité el juicio y observé al abogado público regañar a un Primo manso y cabizbajo en la escalera frente al tribunal: "¿Qué clase de imbécil eres? ¡Lo único que tienes que hacer es conseguir trabajo! ¡Cualquier trabajo estúpido! Para mostrarle al juez que eres una buena persona. ¿No entiendes lo que yo te digo, carajo?"

Desde luego, el problema era que en plena recesión, Primo era incapaz de encontrar "cualquier trabajo estúpido". César, ahora su única fuente de empatía y comprensión, se solidarizó con él y lo intentó alentar con evocaciones del éxtasis de las drogas y de la explotación y manipulación que ambos habían experimentado en el mercado laboral legal.

La dimensión más convincente de esta celebración de la vida marginal era que redefinía el *crack* y el desempleo como fuentes de orgullo, aunque a largo plazo ambas vocaciones eran autodestructivas. Un martes en la noche, luego de un ajetreado turno en el Salón de Juegos, acompañé a Primo y a César a comprar una bolsa de veinte dólares de Sapo Verde, una nueva y reconocida marca de cocaína a la venta varias calles hacia el sur. Era su primera compra en este punto, por lo que César y yo decidimos esperar a la vuelta de la esquina mientras Primo hacía la transacción para no "petrolizar" a los vendedores.

En lo que Primo hacía la compra, entré en conversación con tres mexicanos indocumentados originarios de Piaxtla (una municipalidad rural en el estado de Puebla) que bebían cerveza en la entrada del *tenement* donde vivían, mirando con desdén a los compradores de Sapo Verde que pasaban por delante. Uno de ellos había inmigrado dos años atrás y ganaba $500 semanales arreglando máquinas freidoras. Puse mi brazo alrededor de César y le pregunté al mexicano exitoso cómo

explicaba que le fuera "tan bien" en tanto que mi amigo César, un estadounidense anglófono e inteligente, no lograba hallar un puesto que pagara $200 semanales. La respuesta fue llanamente racista:

> Bueno, te lo voy a explicar con una sola palabra: porque los puertorriqueños son estúpidos. ¡Estúpidos! ¿Me entiendes? Son estúpidos, porque mira a este güey [señala a César]: él sabe hablar inglés. Y mírale el cuerpo. Con ese cuerpo debería tener un trabajo al menos tan bueno como el mío. Y la razón por la que no lo tiene es porque es bruto. Eso es todo.
> Les gusta hacer dinero fácil. Les gusta andar como sanguijuelas, chupando todo lo que puedan a las demás personas. ¡Pero los mexicanos no somos así! ¡Para nada! Nos gusta trabajar para ganarnos el dinero que nos pagan. No somos ladrones. Vinimos aquí a trabajar y eso es todo.

Convencido de haber provocado un altercado, entré en pánico y me volteé para mirar a César. Este, sin embargo, sencillamente esperó a que Primo regresara y luego contestó en inglés con una réplica que transformó la humillación del mexicano en una reivindicación de la cultura callejera.

> *César:* [en inglés] ¡Así es, panita! Los boricuas somos cucarachas, estamos viraos y vendemos drogas. No queremos formar parte de esta sociedad. "¡Combate al poder!", como dice la canción.[3]
> ¿Pa qué nos vamos a poner a trabajar? Nosotros vinimos a este país y nos aprovechamos de las libertades porque a los puertorriqueños no nos gusta trabajar. Somos cacheteros del sistema, nos engordamos y nos chichamos a toas las jebas.
> Okey, tal vez no todos los puertorriqueños sean así, porque todavía hay mucha gente de la vieja guardia que trabaja. Pero la nueva generación, ¡ni lo pienses!
> Nosotros no respetamos na. La nueva generación no le tiene respeto a la porquería de las instituciones públicas. Queremos ganar dinero fácil y, eso es todo. Fácil, eh, fíjate. No nos gustan los trabajos duros. Esa es la nueva generación.
> La vieja gualdia era pa cuando éramos nenes y bregábamos como esclavos. Yo tuve toda clase de trabajos estúpidos... ordené chatarra, lavé ropa, repartí el correo en agencias de publicidad.
> Pero ya no más, panín [pone el brazo alrededor de Primo].
> Ahora es tiempo de la rebeldía. Preferimos no pagar impuestos, ganar chavos rápidos y fáciles y sobrevivir. Pero eso tampoco nos satisface, ¡ja!

3 "Combate al poder" (Fight the Power), una canción de rap del grupo afroamericano Enemigo Público (Public Enemy), llegó al primer lugar en popularidad en numerosas listas radiofónicas en 1990.

SUEÑOS DE CAMBIO

Pese a la firmeza que mostraba en público, César guardaba dudas respecto a su exclusión de la sociedad dominante. De vez en cuando compartía las fantasías de Primo de transformarse en un "pana normal, trabajador". Su tolerancia de la explotación, sin embargo, era mucho menor que la de Primo; era mucho más sensible al desprecio personal en el trabajo y era aún más incapaz que Primo de interactuar eficazmente con la cultura de oficina. De todos modos, él también se dejaba ilusionar con "bregar legal" cuando quiera que se le presentaban oportunidades en contextos no plenamente antagónicos a las normas de la cultura callejera. Por ejemplo, cuando Ray arrendó una bodega en su primer intento concertado de lavar las ganancias que percibía del *crack,* César se abalanzó sobre la posibilidad de asistirle. Ray había contratado a Primo para que limpiara y renovara el local y este último subcontrató a César como ayudante. Era una oportunidad perfecta para atenuar la transición de estos "joseadores" al empleo legal estable: no solo mantendrían el mismo jefe, sino que además permanecerían en el mismo sector de El Barrio. La bodega se ubicaba a media cuadra de la casa de *crack* que Ray camuflaba como club social al costado del correo de Hell Gate. En otras palabras, lo único que Primo y César tendrían que hacer sería intercambiar el *crack* que les solían suministrar a los vecinos por manteca, cigarrillos, papas tostadas, cerveza, helados y emparedados.

Por razones similares, a Ray también lo ilusionaba el intento de abrir un negocio "limpio". En la etapa inicial demostró ser un empresario astuto y logró negociar un precio reducido por el arrendamiento de la tienda delantera con el dueño anterior, quien debió huir del vecindario cuando los boliteros que usaban el local como banco le prendieron fuego tras una disputa por la repartición de las ganancias. Las primeras tareas de Primo consistieron en matar las ratas, botar a la basura la mercadería incendiada y anegada y por último repintar el local. César era singularmente eficaz a la hora de fulminar los gigantescos roedores que se habían propagado exponencialmente en el almacén, como solo las ratas saben reproducirse en una tienda neoyorquina abandonada por un mes y medio después de un incendio. Se deleitaba aniquilándolos con patadas, escobazos y ladrillazos certeros.

"Una bodega local". Fotografía de Philippe Bourgois.

Independientemente de la mugre y de la cantidad y el tamaño de las ratas dignas de un filme de Alfred Hitchcock que infestaban su nuevo espacio de trabajo, Primo y César seguían entusiasmados por la posibilidad de "bregar limpio" bajo el auspicio de Ray. A lo largo de estos meses, solían visitarme a la salida del trabajo con la ropa hedionda y los zapatos empapados y apestosos, forrados con una capa de veneno para ratas y una costra de verduras y frutas podridas. Alrededor de varios *speedball* y botellas de cerveza, se dejaban fantasear sobre la seguridad que gozarían cuando trabajaran legalmente en la bodega de Ray.

> *César:* Yo todavía no le he dicho nada a Abuela. No le voy a decir a nadie hasta que llegue a casa con un sueldo semanal.
> [Choca el puño contra la palma de la mano y se agacha para inhalar de la llave con heroína que Primo acaba de preparar].
> No me quiero salar, pero yo creo que esto es lo único que me va a funcionar. Voy a dejar las drogas fuertes. [Inhala heroína una vez más y sonríe]. Bueno, excepto el perico y la manteca, tal vez.
> Y mi carrera aquí va a mejorar, porque mientras más chavos gane la tienda, más chavos voy a ganar yo, porque yo soy el encargado de los sángüiches. Eso quiere decir que seguramente vaya a tener que trabajal dos turnos.
> Esto es bueno pa nosotros; esto es bueno pa Primo; ya estamos cerca. Hasta aquí llegó el relajo [señala la sala de mi casa con un movimiento circular del dedo].

Esa noche, Primo y César habían ingerido cápsulas moradas de mezcalina sintética. Si es cierto, como afirman los psicoterapeutas, que las drogas alucinógenas desatan las ansiedades, fantasías y obsesiones inconscientes de quienes las consumen, la perorata de César muestra lo profundamente ilusionado que estaba con la posibilidad de desempeñarse en un empleo legal:

> Yo soy el jefe del departamento de los sángüiches, de la limpieza y de los fuetazos a los clientes. Y jefe del departamento [agranda los ojos con malicia] de estafas y malversación.
> ¡Ajá, ajá! También soy el bichote, el que pone orden. Si yo atrapo a un ladrón, cuando venga la jara no lo van a tener que esposal. Van a tener que sacarlo en camilla, porque Primo y yo lo vamos a encamillar. [Toma mi grabadora y habla directo al micrófono como si se le hubiera ocurrido una idea bririllante]. Vamos a convertirlo en un club de informantes, pa Felipe ¡Un club!

César hizo a un lado la grabadora y empezó a actuar como si fuera un cajero, gritando órdenes, imitando los sonidos de una caja registradora y repartiendo con fluidez emparedados imaginarios.

> *César:* ¡Ey, el de los sángüiches! ¡Ten! ¡Toma el tuyo! ¡Ring! ¡Chinchín! ¡Siguiente!
> [Se recuesta en el sofá de mi sala con los ojos dilatados]. Uf, mira qué raro... Ven, Primo, mira esto [eleva las manos admirando los trances visuales de la mezcalina]. Olas azul, marino.
> [Gira y señala hacia el techo en dirección contraria]. ¡Estas son moradas!
> [Abruptamente se voltea de nuevo y me mira a los ojos como si yo fuera un cliente]. ¿Tienes chavos? [Alza los brazos como He-Man]. ¡Yo trabajo! [Alza las manos otra vez para apreciar los colores; luego vuelve a actuar como cajero y cliente]. Quiero celeste. ¡Sángüiche! Ey, el de los sángüiches, ¿cómo te va?
> [Se recuesta otra vez, sonriendo]. ¡Mira pana! ¡Vamos a abrir un deli! [Se estira y abraza a Primo].

El sueño eufórico y legal de César nunca se materializó. Ray fue incapaz de negociar el complicado papeleo de inspección sanitaria y de derogación de tributos morosos y no logró abrir el negocio conforme a la ley por un solo día. Inauguró el local y lo mantuvo abierto sin autorización oficial cerca de diez días, lo suficiente como para percatarse de que no había una cantidad adecuada de demanda para sus productos. La gota que derramó el vaso fue que el hombre encargado del inventario lo estafó y huyó a Puerto Rico. Ray, dándose por vencido, devolvió a Primo y a César a sus turnos de lunes y martes en el Salón de Juegos.

El contraste entre los reiterados fracasos de Ray en el establecimiento de una empresa legítima (el deli, el club y la lavandería automática) y su notable éxito como cabecilla de una compleja franquicia de casas de *crack* corrobora que existe una enorme divergencia entre el capital cultural necesario para operar como empresario privado en la economía formal y el que requiere la economía clandestina. Como señalé en el capítulo anterior, la desenvoltura de Ray en la cultura callejera le permitía ser un jefe eficaz en la economía del *crack*. Era hábil disciplinando a los empleados y calibrando las necesidades de los clientes. Efectuaba un balance delicado entre el uso de violencia, coacción y amistad que le permitía ganar ingresos consistentes y le aseguraba el respeto de la calle. En cambio, en la economía convencional, estas mismas habilidades lo hacían parecer un jíbaro analfabeta y tosco en los ojos de los inspectores y demás agentes subalternos que adjudican los permisos, realizan inventarios y supervisan el otorgamiento de licencias en Nueva York.

De modo similar, cuando Primo intentó establecer su propia empresa y pegó volantes en las paradas de autobuses para anunciar sus "Servicios Mr. Fix it" (arregla todo), de reparación de electrodomésticos, él también fracasó miserablemente, a pesar de las destrezas empresariales que demostraba poseer como gerente del Salón de Juegos. Los pocos clientes que lograban ponerse en contacto con él por medio del teléfono de su novia, María, se mostraban reacios a contratarlo al tomar nota de su dirección. Luego solían rechazar la oferta de Primo de prestar servicio a domicilio. Aquéllos que no colgaban el teléfono sospechaban de su método precapitalista de fijar los precios. Primo, que ya se sentía inseguro de su intento de "bregar legal", vio cómo la empresa se convertía en un foro de humillación racista.

> *Primo*: Oyen mi voz y se detienen, tú sabes... Hay un silencio del otro lado de la línea.
> Todos me preguntan que de qué raza soy. Me dicen: ¿De dónde tú eres, con ese nombre? Porque escuchan el acento puertorriqueño. Y yo les digo que yo soy nuyorican. Me enfogona que me pregunten eso.
> Yo les digo que me paguen lo que les parezca bien después de reparar el aparato. Pero ni siquiera quieren que yo vaya a la casa de ellos.
> Eso me da coraje, Felipe.

Las pocas veces que lograba encontrarse cara a cara con sus clientes, Primo enfrentaba más obstáculos estereotipados. Cuando hice gestiones en una fundación a la que estaba afiliado para que Primo reparara tres dictáfonos y una caja de televisión por cable, recibí un correo electrónico que me aconsejaba no volver a invitar a Primo a las

instalaciones para que los usuarios "no vayan a pensar que estamos convirtiendo el edificio en un taller de reparación electrónica".

No todos los fracasos empresariales de Primo fueron impuestos por clientes desconfiados o racistas. Parte de su incapacidad para administrar un negocio legal y lucrativo surgía de sus propias definiciones jíbaras del decoro y de la obligación recíproca hacia amigos y parientes. Por ejemplo, cuando mi madre le pidió que revisara un equipo de sonido descompuesto, Primo misteriosamente faltó a varias citas en su apartamento. Yo le insistí que fuera y por fin una noche me acompañó a su casa. Semanas después me admitió que le había parecido inapropiado visitar sin compañía el hogar de una mujer desconocida. A lo último, reparó el equipo y lo dejó en perfectas condiciones, pero no sabía cuánto cobrar porque la cliente era mi madre, quien además nos preparó la cena mientras él arreglaba el aparato.

EN BUSCA DEL SUEÑO INMIGRANTE

La sociedad convencional dispone de un sinfín de estereotipos racistas para desestimar a Primo, César e incluso Ray como perdedores patéticos o drogadictos holgazanes, enfermos y autodestructivos. Los ejemplos que he ofrecido hasta ahora, informados por la teoría de la producción cultural, hacen hincapié sobre el abismo que separa a los diversos estilos de comunicación y la manera en que el poder se distribuye en torno a indicadores simbólicos específicos. Un análisis más atento a la economía política, por otra parte, nos invitaría a considerar de qué manera el fracaso de estos jóvenes es producto de las circunstancias en que se encuentran, que los conducen al sector más precario de la economía estadounidense prácticamente desde su nacimiento. Quise poner a prueba este argumento solicitándoles a los personajes de este libro que me hablaran a fondo acerca de su primer trabajo "verdadero". Sus relatos me demostraron que, en la temprana adolescencia, todos compartieron la ilusión clásica de las poblaciones inmigrantes de clase trabajadora de encontrar puestos industriales arduos y masculinos para trabajar tenazmente por un sueldo fijo. Un escenario común surgió de las decenas de relatos que grabé: con el permiso de su madre, cada uno de estos jóvenes abandonó la escuela secundaria o incluso la escuela media para solicitar trabajo en fábricas locales. En un plazo de uno a dos años a partir de su contratación, las plantas en las que trabajaban fueron clausuradas, a medida que los empresarios comenzaban a marcharse en busca de mano de obra más barata. Entonces empezaron a migrar de un trabajo mal pagado a otro, carentes de la educación y las aptitudes que les habrían permitido escapar del enclave industrial que atrapó por completo a su círculo de amigos y parientes.

Nuevamente, los casos de Primo y César ilustran claramente estas dinámicas. La motivación y la energía de Primo en busca del sueño de su madre eran tales que abandonó la escuela media en la temprana adolescencia para buscar trabajo a través de las conexiones familiares.

> Faltaba a la escuela y me iba pa la factoría a prensar vestidos o cualquier cosa que estuvieran haciendo con la plancha de vapor. Era ropa de baratija. Yo era un nene nada más y entre las planchas hacía un calor del demonio, pero qué mucho me gustaba ese trabajo. Fue el mejor trabajo que yo tuve. Ojalá me hubiera durado, pero la compañía se fue de El Barrio.
> La primera pelsona que empezó a trabajar allí fue la hermana de mi mai, y después el hijo de ella, el hermano de Luis —el que está en la cárcel—. A él lo contrataron primero porque la mai de él le dio permiso: "Si tú no quieres ir a la escuela, tienes que ponerte a trabajal".
> Él era un chamaquito... tenía como dieciséis o quince años, y yo era más nene todavía. Así que yo empecé a janguear con él. Solo a jangueal, tú sabes, pero luego en la factoría, a veces él necesitaba ayuda con algún trabajo que lo tenía ajorado y pues, yo le ayudaba. Y el *boss* de él me daba algo al final de la semana. Yo no tenía planeado bregar en la factoría; se suponía que yo terminara la escuela; pero sencillamente sucedió.
> Yo quería ganar chavos y además detestaba la escuela. Yo prefería trabajar.

Como era de esperar, Primo trabajaba para un subcontratista textil, uno de los nichos más vulnerables del sector manufacturero.

> *Primo:* La jefa era latina; no sé si ella era la dueña. Ella era la encargada de toda la factoría.
> El esposo de ella era tecato, pero él estaba encargado de recoger los chavos de toda la planilla. Ibamos al centro a que nos pagaran; eran unos panas blancos los que tenían todo el dinero.

Primo y su primo hermano asumieron la paradójica tarea de mudar sus empleos lejos de la *inner city*. Con ello, se convirtieron en dos de los 445,900 trabajadores industriales neoyorquinos que perdieron sus puestos entre 1963 y 1983, años en que las plazas manufactureras se disminuyeron a la mitad (Romo & Schwartz, 1993). Naturalmente, en vez de considerarse víctima de la transformación estructural, Primo recuerda con placer y orgullo el ingreso adicional que recibió por limpiar la fábrica y trasladar las máquinas:

> *Primo:* Esos tipos nadaban en dinero, pana. Les ayudamos con la mudanza cuando se fueron de El Barrio.
> Nos tomó dos días, a mí y a mi primo. ¡Anda pal carajo! Qué mucho trabajo que tuvimos que hacer. Nos dieron setenta pesos a cada uno, y en ese tiempo eso era un montón de chavos. Además, en ese tiempo éramos unos nenes y no sabíamos na.

No fue casualidad que César interrumpiera este relato con un recuerdo propio casi idéntico. Al igual que Primo, César había conseguido su primer trabajo por medio de las conexiones familiares, pero en vez de la industria textil, César acabó en la metalurgia, otro de los nichos menos apetecidos y más inestables del sector industrial de Nueva York.

> *César:* Yo también trabajé en una factoría. Fue mi primer trabajo. El tío mío me consiguió el trabajo cuando dejé de ir a la escuela. Mi mai me dijo que si no me ponía a trabajar me iba a meter a la escuela otra vez.
> En ese tiempo el trabajo me gustaba, pero perdí mucho peso porque hacía un calor cabrón allí dentro. El jefe nos tenía que dar unas pastillas de sal y todo.
> Lo que hacíamos era chapar metales y pintar joyas de fantasía. Pero esa compañía también se fue de Él Barrio.

El tío de César profesaba la misma ideología de clase trabajadora que la tía de Primo y contraponía la dignidad del trabajo duro a la aparente inutilidad de la educación. Estas son memorias juveniles que remiten a una adolescencia de clase trabajadora. Carecen aún del nihilismo lumpen desesperanzado del veterano vendedor de *crack*. Las condiciones objetivas de las vidas de ambos jóvenes, sin embargo, les impidieron mantenerse estables en la fuerza laboral industrial. En el caso de César, los límites del trabajo de fábrica se hicieron evidentes en la experiencia postrera de su tío, el modelo a seguir entre los hombres jóvenes de la familia.

> *César:* Ese era el oficio de mi tío, recuperar y chapar metales.
> El bregó en la misma factoría casi cuarenticinco años. En un solo trabajo por cuarenticinco años. ¿Tú te imaginas? Cuarenticinco años y apenas llegó a ser capataz.
> Un día se tropezó, cayó en el ácido y eso lo jodió. El ácido donde hunden el metal. Sí, yo estaba allí. Estuvo bien cabrón. Yo vi cuando él se resbaló.
> No pudo trabajar por más de ocho meses, pana. Se quemó el tejido de la piel. Yo lo vi todo colorao con los músculos expuestos. Bien jevi.
> Ni siquiera pudo demandar a los dueños de la factoría. Fue culpa de su propia negligencia, porque él fue el que se resbaló. Figúrate, trabajaba en una cadena de ensamblaje y le tocaba limpiar los tanques, unos tanques grandísimos donde echaban los cantos de metal. Pero que un día iba caminando encima de los tanques y se resbaló. Cuando cayó en el estanque, él se salió bien rápido, en cuestión de segundos, pero la ropa se le deshizo todita, SSSS, SSSS. Se achicharró, pana. Gritaba como desquiciado.
> Después de eso él peldió mucho peso. Se puso bien flaco. Antes de eso él era puro músculo.

Es significativo que la vida laboral del tío de César haya tenido como desenlace la esterilidad y la impotencia sexual, temas que los perso-

najes de este libro solían evocar al discutir su débil posición en el mercado laboral legal.

> *César:* Ese es mi tío, Joe. Todavía está to jodió. Tiene las piernas como... como si hubiera sobrevivido un incendio, con la piel toda quemada.
> Él ya no puede tener nenes, pana. Solo perros. Porque se quemó el miembro y eso, tú sabes.
> Ahora vive en Cincinnati, porque la compañía ésa se fue de Nueva York y el jefe le consiguió otro puesto como capataz en una factoría que hace accesorios para baños.
> [Reacciona alerta al ver a una patrulla desacelerar frente al Salón de Juegos y le hace un gesto a Primo para que esconda el bolso con las ampollas de *crack*]. ¡Oe oe oe oe! ¡Quieto quieto quieto!

En retrospectiva, la decisión de César de abandonar la escuela con el permiso de su madre para encontrar empleo en un nicho sin salida del sector manufacturero parece un acto trágico y autodestructivo. Sin embargo, en el momento en que tomaba estas decisiones, César se sentía como un rey en su universo de clase trabajadora conformado por hijos de inmigrantes. Para un adolescente de bajos recursos, renunciar a la escuela y transformarse en obrero marginal era un cambio atractivo. Willie, el único miembro de la red de Ray en graduarse de la escuela secundaria, me describió la imagen de poder y masculinidad que César irradiaba a sus quince años en su condición de obrero industrial:

> *Willie:* Cuando yo tenía catorce y César como quince, el canto de cabrón se salió de la escuela y trabajó todo el año con el tío de él, que era cromador de metales.
> César ya estaba haciendo chavos y mientras tanto yo de morón en la escuela. Yo le tenía tantos celos. Tantos celos.
> César siempre trabajó. Cuando yo estaba en octavo y noveno... no, más bien en décimo, onceavo, doceavo, él bregaba en esa factoría. Siempre andaba acicalao polque tenía mucho dinero, tenía jebas y eso.
> Después de la escuela, yo llegaba a la casa y me ponía a pensar: "Sí, César tiene jebas porque dejó la escuela y tiene chavos".
> Él era bien chévere. No le tenía miedo a nada, tú sabes. Eso fue antes de que te conociéramos, Felipe.
> César fue el primero que empezó a andar con ropa *cool*. Primo: ¿tú te acuerdas de Ce en ese tiempo?
> Siempre andaba con una radio grande. Y en privado él me ayudaba con las conexionas, porque después de clase yo siempre me iba a jangueal con él. Él y yo éramos tan panitas... tan panitas que yo estrenaba abrigo todos los años. César se ponía una chaqueta de cuero color vino y un Kangol color vino. Y teníamos unas coronas, esas coronas de oro que uno le pega a la chaqueta, ves; como esos pinesitos que uno le pega a la camisa.
> Y éramos los cheches del corillo. Fue el mejor tiempo de mi vida.

DESILUSIÓN EN EL SECTOR SERVICIOS

Durante la adolescencia, César, Primo y Willie estuvieron atrapados en un túnel del tiempo. Desde entonces, el sueño proletario masculino de trabajar ocho horas diarias en un taller sindicalizado para toda la vida, ideal que todos persiguieron en la juventud, se ha visto suplantado por la pesadilla del trabajo de oficina mal remunerado y altamente feminizado. El ingreso estable del empleo industrial, que quizá les hubiera permitido mantener una familia, esencialmente ha desaparecido de la *inner city*. Acaso si su círculo de amigos y parientes no hubiera permanecido enclaustrado en el rincón más inseguro del sector fabril, su sueño adolescente de clase trabajadora los hubiera mantenido a flote por suficiente tiempo como para lograrse adaptar a la metamorfosis económica. En cambio, las circunstancias históricas los han impulsado a un explosivo enfrentamiento entre su sentido de dignidad cultural y la humillante subordinación que experimentan en los trabajos del sector servicios.

En décadas anteriores, cuando el empleo básico consistía principalmente de trabajo en fábricas, el choque entre la cultura callejera de oposición y la cultura tradicional trabajadora no era tan marcado, sobre todo cuando las industrias contaban con sindicatos. No deseo idealizar el trabajo industrial, que suele ser tedioso y agobiante y acostumbra estar plagado de peligros y jerarquías antagónicas. Sin embargo, en el plantel de producción, rodeados de operarios veteranos, los desertores escolares instruidos en los duros estilos de la calle suelen funcionar con eficacia, ya que ser rudo y macho tiene un alto valor cultural y cierto grado de antagonismo contra el capataz y el "mandamás" se considera masculino y necesario.

Por el contrario, una identidad callejera antagónica es desastrosa en el sector servicios, sobre todo para los auxiliares del sector FIRE, nueva fuente de la mayor parte de los empleos básicos potencialmente estables. La cultura callejera entra en total contradicción con las formas dóciles y humildes de interacción servil esenciales para prosperar en los trabajos de oficina. Los encargados de las fotocopias y de la correspondencia simple y sencillamente son incapaces de conservar su autonomía cultural en el trabajo. Por un lado, no cuentan con sindicatos, y por el otro, tienen pocos colegas del mismo rango que puedan servir de apoyo y resguardo y que cuenten con una noción cultural de solidaridad de clase. En cambio, los obreros subalternos se ven asediados por jefes y supervisores de una cultura ajena y hostil, empleados de mayor rango que, cuando no se sienten intimidados por ellos, los ridiculizan, juzgándolos lentos e ignorantes cuando intentan imitar el habla del poder, pero tropiezan patéticamente al pronunciar palabras técnicas desconocidas. Los empleados como Primo y César no consiguen descifrar

los garabatos llenos de abreviaciones misteriosas con que sus jefes les escriben instrucciones en diminutas notas adhesivas. El "sentido común" del trabajo administrativo les parece extraño; no comprenden, por ejemplo, la lógica de posfechar facturas o archivar tres copias de un comunicado. Sus intentos de improvisar o de mostrar iniciativa fracasan miserablemente, y más bien los hacen parecer incompetentes o aun hostiles por no "seguir las claras instrucciones" del supervisor.

La capacidad de comunicación y sociabilidad de estos trabajadores suele ser aún más inadecuada que sus aptitudes profesionales. Ignoran cómo mirar a los compañeros, por no mencionar a los supervisores, sin transmitir un aire de amenaza. No pueden caminar por el pasillo hacia la fuente de agua sin mecer los brazos agresivamente como si estuvieran patrullando el territorio. Las barreras sexuales son otro terreno todavía más tenso y cargado de complejas acepciones culturales. Reiteradamente les llaman la atención por ofender a las compañeras con comportamientos que ellas interpretan como agresión sexual.

El choque cultural que ocurre en el sector servicios entre el poder "yuppie" y la "babilla" de quienes se crían en la *inner city* es mucho más que un encuentro superficial de estilos disímiles. Un obrero incapaz de obedecer los protocolos de comportamiento de la cultura de oficina jamás conseguirá triunfar en esta esfera económica. Los desertores escolares rápidamente se percatan de ello y se dan cuenta de que en los ojos de sus superiores parecen bufones ineptos. Este libro, como sugiere el título, propone que jóvenes como Primo y César no aceptan pasivamente estas circunstancias, sino que recurren a la economía ilegal y la cultura callejera como respuesta a la marginación. Ello, a la postre, los destruye a sí mismos y a la comunidad que los ampara.

LA HUMILLACIÓN EN LA OFICINA

Primo y César experimentaron agudas humillaciones en el intento de penetrar el mundo hostil y extraño de los corredores financieros. Primo tiene amargos recuerdos de su breve lapso como mensajero en la sede de una revista especializada, desaparecida pocos meses después de su renuncia. En los años en que lo conocí, esta fue la única vez que Primo manifestó haberse sentido objeto de racismo. La pobreza de la comunicación intercultural en su oficina se manifiesta en el hecho de que Primo ignoraba el nombre y la etnia de su supervisora, así como probablemente ella tampoco supiera pronunciar o deletrear el nombre de Primo ni del país latinoamericano del que inmigró su madre.

> *Primo:* Mi jefa era una prejuiciosa. Se llamaba Gloria y era una imbécil. Era blanca. El apellido de ella era Christian; o no, no Christian, Kirschman. No estoy seguro de que ella fuera judía o no.

> Ella le hablaba mal de mí a cualquier persona que visitara la oficina, tú sabes, como los socios que venían pa coger un *break*.
> Les decía: "Él es analfabeta", como si yo fuera tan morón que no iba a entender lo que les estaba diciendo.
> Entonces lo que yo hice un día —porque ellos tenían un diccionario grandísimo allí en el escritorio, ves, un librote bien pesado— entonces lo que yo hice fue que abrí el diccionario y busqué la palabra "analfabeta". Y entonces me di cuenta de lo que ella estaba diciendo de mí.
> Ella les estaba diciendo que yo era estúpido, o algo por el estilo. ¡Que yo soy estúpido! [Se señala con ambos pulgares y hace un gesto de asco]. "El no entiende nada".

Lo más humillante para Primo no fue que lo llamaran analfabeta, sino tener que buscar la palabra en el diccionario. La economía clandestina nunca desafiaría de este modo su sentido de mérito personal.

> *Primo*: "Ray nunca me humillaría de esa manera. Él no me diría eso porque él también es analfabeta, y además yo tengo más educación que él. Yo una vez casi saco el GED".[4]

Peor aún, Primo se esforzaba por demostrar iniciativa en la compañía de Gloria Kirschman, pero mientras mayor era su esfuerzo, mayor su sentido de impotencia al topar con el fracaso. Como él mismo comentaba: "Cuando te empiezan a conocer, las cosas van de mal en peor".

> *Primo:* Tú sabes, uno trata de hacer el bien pero igual lo tratan a uno como si fuera un mamao.
> Uno está chévere al principio, pero cuando te conocen, en seguida te empiezan a denigrar.
> Cuando yo llegaba a un trabajo nuevo, al principio yo me mataba y todo, pero en cuestión de varias semanas yo ya odiaba a mi supervisor.
> Varias veces me insultaron porque no cumplí las órdenes. Mi supervisora me decía que hiciera las cosas de una manera y yo pensaba que era mejor hacerlas de otra. Me regañó bien cabrón un par de veces. Canto de cabrona que era.
> Simple y sencillamente, Primo estaba obligado a reconocer que carecía del capital simbólico y cultural adecuados para el trabajo de oficina, recursos que le habrían permitido dejar las fotocopias y el cuarto del correo por un puesto de mayor importancia. Estaba acorralado por supervisores de una cultura extraña y poderosa:
> *Primo:* Yo me tenía que comportar. Hasta en la hora del almuerzo, cuando se suponía que descansáramos, hasta en ese rato teníamos a los supervisores encima.

---

4 El GED es un certificado disponible en los Estados Unidos para personas que no han completado la escuela secundaria y desean obtener un diploma equivalente. Por medio de un examen la persona debe demostrar que posee el nivel educativo correspondiente (nota del traductor).

Primo no podía, ni quería, traicionar su identidad callejera imitando las formas de interacción profesional para ganarse el respeto de su jefe. Precisamente, circunstancias como esta son las que permiten advertir la institucionalización del racismo en el sector servicios, corroborando que el capital cultural de la clase media es requisito implícito del trabajo de oficina. La jefa de Primo le prohibió atender el teléfono porque, en términos objetivos, un acento coloquial puertorriqueño desalienta a los clientes y ocasiona pérdidas económicas. Irónicamente, la disputa por el tema del teléfono ocurrió cuando Primo quiso demostrar su buena fe e iniciativa, atendiendo a las llamadas telefónicas cuando los supervisores estaban ocupados o ausentes.

> *Primo:* No me hubiera importado que me dijera analfabeta.
> Lo que me enfogonaba más era que me fastidiara cuando yo contestaba el teléfono, aunque no estuviera mi supervisora, que era la recepcionista, y el teléfono había sonado mucho rato.
> Las veces que mi jefa llamaba y yo atendía, parecía que le iba a dar un infarto: "¿Dónde está René?", me decía; René Silverman, la recepcionista, mi supervisora.
> Y yo le decía: "Anda almorzando", o lo que sea.
> Y ella: "¿Y Fran?"
> Y yo: "Sí, ella sí está".
> Pero lo que pasa es que a Fran no le tocaba atender el teléfono. Ella era la encargada de pagar las cuentas y siempre estaba ocupada trabajando. Entonces yo decía: "Seguro anda almorzando también".
> Esa jefa mía era una imbécil, porque yo contestaba el teléfono bien. Hay tantas clases de personas en Nueva Yol con acentos raros. Trabajan en bienes raíces; trabajan en cualquier cosa. Sencillamente tienen su acento. Pero esa jefa tenía un problema con el acento puertorriqueño.
> No sé qué tenía metido en el culo. Canto de imbécil ésa.
> Okey, tal vez yo no tenga educación pa escribir a máquina, así que no voy a tocar la computadora. Pero que no me humille por coger el teléfono en vez de dejarlo sonar pa siempre. ¡Tal vez sea una emergencia! ¡Imbécil!
> Yo lo atendía muy bien, pana. Pero después de eso, después de que me humilló, cada vez que yo cogía el teléfono yo ponía un acento bieeeen pueltorriqueño. Que se joda.

LA HUMILLACIÓN ENTRE LOS SEXOS

El impacto de estas experiencias denigrantes en la memoria de los personajes de este libro muestra la intensa sensibilidad a la humillación que caracteriza a la cultura callejera contemporánea. El machismo generalizado acentúa la sensación de agravio padecida por los hombres, ya que la mayoría de los supervisores en las oficinas son mujeres. De ahí las constantes referencias a las jefes y supervisora como "canto de putas" y las frecuentes valoraciones despectivas de sus cuerpos.

En el Salón de Juegos, en la sala de mi casa y en la calle, César solía interrumpir las historias de Primo con relatos propios de experiencias indignantes. Por ejemplo, mientras Primo contaba la historia del teléfono, César se interpuso con una larga y confusa denuncia contra el modo en que el mercado laboral legal lo obligó a subordinarse en público ante una mujer, todo un tabú en la cultura callejera.

> *César:* Yo tuve dos trabajos donde les tenía que soportar todo a las jefas, con lo feas y goldas que eran. Tenía que lamber ojo como un desgraciado.
> Lo peor pa mí fue en Sudler & Hennesey, la agencia de publicidad de las compañías farmacéuticas. No me gustaba, pero yo seguía trabajando allí porque, pues, ni modo, uno tiene que mantener la relación. Entonces te tienes que quedar callao.
> ¡Anda pal carajo! Yo detestaba a esa supervisora, Peggy Macnamara, canto de puta que era. Era una irlandesa. Tremenda mami, pana, pero mala. Una imbécil.
> ¡Las cosas que me ponía a hacer! Ese trabajo era bien cabrón. Una vez me hizo ir hasta la última sínsora en Staten Island pa recoger dos pinturas. Y cosas parecidas. Esa jeba me tenía un odio, un odio, que yo no me lo explico.
> A ella le encantaba despedir a los empleados, pana. Se le veía en la cara. Hizo llorar a un tipo, un italiano; lo puso a rogar por el puesto y todo. Después le devolvió el trabajo y le puso un chorro de condiciones. Todo lo hizo así, [chasquea los dedos y mueve la cabeza hacia los lados con una mueca de asco] como si nada.
> Y después la oí burlándose, tú sabes, riéndose del tipo con los otros supervisores.

En última instancia, los agravios que sufren los hombres tienen su fundamento en las desigualdades económicas y las jerarquías de poder. Es común que los vendedores de *crack* expresen su malestar y exterioricen su sentido de impotencia en un lenguaje racista y machista. Por ejemplo, aunque César, como Primo, era incapaz de efectuar una lectura acertada de los marcadores étnicos de sus supervisores blancos, las características económicas y étnicas de su nicho en la jerarquía laboral le eran transparentes:

> *César*: Duré como ocho meses como encargado de la correspondencia. Confiaban en mí. Me mandaban pal banco a recoger los cheques de la planilla, y luego era yo el que repartía el salario de los ejecutivos.
> Había una tipa que se llamaba Inga... Hoffman... o no, Hawthorne, porque era judía. Pues a esa jeba le pagaban bien, pana. Yo ponía el cheque de ella a contraluz pa fijalme y averiguaba cuánto ganaba.
> ¡Esa jeba ganaba como cinco mil pesos semanales! Yo espiaba el cheque y veía que decía [entrecierra los ojos espiando un cheque imaginario] cinco mil trescientos cuarentitrés dólares con nosecuántos centavos.
> Yo decía: "¡Anda pal carajo!" Sí, Hoffman, a esa jeba le iba bien.

> Yo era el peor pagado de todos. Por eso me fui. Yo era la escoria puertorriqueña de la tierra.

En los bajos fondos del sector financiero neoyorquino, decenas de miles de fotocopiadores, mensajeros y guardas de seguridad, empleados por empresas del Fortune 500, obedecen las bruscas órdenes de jóvenes ejecutivos blancos, frecuentemente mujeres, cuyos sueldos quincenales llegan a superar los ingresos anuales de los primeros. La riqueza descomunal del distrito financiero de Manhattan agrava la sensación de ultraje racista y sexista que suscitan los trabajos de salario mínimo.

LAS GUERRAS INTERNAS

La extraordinaria rentabilidad de las empresas financieras les permite a los gerentes otorgar bonos arbitrarios a todos los miembros de la fuerza laboral, incluso a los del fondo de la jerarquía. Dicha práctica aplaca cualquier espíritu de resistencia o solidaridad que se desarrolle tras las fotocopiadoras o en el cuarto del correo, ya que incita a los trabajadores de menor rango a emprender su energía contra sí mismos y a competir celosamente por una porción de la piñata de propinas y regalías.

> *César:* Mi supervisor era bien maceta, pana. Siempre quería que yo le dijera cuánto me habían pagado, porque en los feriados a uno le dan bonos, ves, como el aguinaldo, y los bonos suben cada año. Mi bono era de trescientos pesos.
> *Primo:* [con la boca abierta] Qué muchos chavos te daban a ti. A mí nunca me dieron más de veinticinco, cincuenta pesos.
> *César:* Entonces cuando mi supervisor se dio cuenta de cuánto yo ganaba, él cogió el teléfono y llamó a quejalse:
> "Eh, aló, sí, eh, cómo es posible" [hace una imitación pobre de la voz telefónica de un oficinista], así es como hablaban allí:
> "¿Cómo es posible que el encargado de la correspondencia que lleva ocho meses aquí tenga un bono de trescientos dólares, y yo que tengo nueve años solo gano cuatrocientos? Debe ser un error".
> Lo que quería decir era que él merecía ganar más y yo debía ganar menos, ves. No sé por qué le dije cuánto me pagaban.
> Se encabronó. Canto de imbécil. No sé si le habrán pagado más, pero después de un tiempo me empezó a dar lata por todo. Me hizo la vida imposible.

En las industrias menos establecidas del sector FIRE, las disputas entre un supervisor y un empleado de menor nivel acaban en el despido. Tal fue la experiencia de Primo en la industria de publicaciones, un sector sumamente vulnerable por su alto grado de especialización. A pesar de que aprendió a usar la computadora, Primo

carecía del capital cultural necesario para competir eficazmente en el contexto de oficina. Ciertamente, en el momento en que ocurrió una fluctuación en la demanda de informes anuales, o quizá un acuerdo de fusión y adquisición, fue el primer empleado despedido. Una vez más, su reacción ante el despido se fijó en una obsesión misógina: la humillación infligida por una mujer más poderosa que él. Al contarme la historia, puntuaba las oraciones con la frase "canto de puta" y hacía referencias al cuerpo de su némesis, descripciones que remató con la clásica fantasía de perseguir a la supervisora al salir del trabajo para dominarla físicamente en el hogar, el entorno patriarcal por antonomasia. Las inhalaciones de un paquete de cocaína parecían dar rienda suelta a la ira y frustración que le provocaban los amargos recuerdos.

> *Primo:* Mi problema era la supervisora. Era una canto de puta obsesionada con asegurarse de que yo siempre estuviera trabajando, hasta cuando no había nada qué hacer y ella no tenía necesidad de fastidialme.
> Yo era responsable. Lo peor que hice fue que me quedé dormido, porque me cambiaron al turno de la noche. Por eso fue que me despidieron [inhala cocaína].
> A esa jeba yo le tengo odio. Era una vaca gorda esa mujer, y la habían contratao después de mí. Apenas tenía unos meses allí también la imbécil cuando hizo que me despidieran.
> Yo era el encargado de las telecomunicaciones [entusiasta].
> Yo mandaba archivos a Boston con una de esas computadoras Kaypro [señala a la distancia con gesto hacendoso]. Yo estaba encargado de todas esas cosas, la computadora, limpiar las máquinas, hasta reencender el sistema cuando se congelaba. ¡Todo eso! Ah, y también tenía mi propia carpeta.
> Pero me quedaba dormido, pana; a veces me quedaba dormido en la silla con una terminal prendida delante mío.
> Y cuando me despertaba, alguien estaba haciendo el trabajo por mí, y yo me espabilaba bien rápido y los mandaba de vuelta: "No, no, tranquilo, está bien; está bien, ¡puñeta! Podría quedarme sin trabajo. Tengo que hacer mi trabajo" [inhala cocaína de nuevo].
> Pero la supervisora de la noche, la gorda cueruda ésa, ya había empezado a hablar mal de mí.
> Yo encontraba las cartas que escribía sobre mí en la terminal. Porque yo sé que cuando uno tiene una carpeta en la terminal, en el sistema, uno tiene una contraseña. Así que yo adivinaba la contraseña.
> Yo decía pa entre mí: [cierra los ojos, concentrado]. "Seguro puso el apellido, el nombre, el apodo". Yo probaba con todos esos nombres hasta que me metía en la carpeta. Entonces yo abrí la carpeta del supervisor general de la sección y encontré las cartas de la supervisora que tenían que ver conmigo [inhala otra vez].
> Cada vez que la veía me daban ganas de matarla, pana; me entraban ganas de quemarla viva. Ella vivía en una casa móvil pequeñita. Me

> entraban ganas de agarrarla y... me ponía a pensar en toas las cosas que yo le podía hacer.
> Yo me daba cuenta que yo le caía mal.
> Le dije a la compañía que ella también se duerme en el piso. A veces se va pa atrás y se duerme en el piso.
> Pero ellos me dijeron: "Sí, pero ella descuenta el tiempo de la boleta. Ella anota cuánto tiempo se salió y después apunta otra vez cuando regresa".
> Me debieron haber dicho que anotara mi tiempo cuando me veían dormido. Pero ella era una supervisora y yo era un cero a la izquierda.

Desde luego, la enemiga de Primo era invulnerable a los intentos de venganza de su súbdito. A la larga, Primo llegó a reconocer que su impotencia, más que el resultado de la tensa relación que sostenía con su jefe inmediata, era de orden estructural.

> *Primo:* Yo trabajé allí mucho tiempo. El problema es que empezaron a cortar cabezas. Yo fui uno de los pocos que topó con suerte. Buscaban cualquier cosita que uno hiciera mal y te botaban. Andaban buscando razones pa botar a la gente [chasquea los dedos], así como si nada.
> No contrataban a nadie. Los únicos que no botaron fueron los que habían trabajado allí desde el principio, que eran John, Art Schwartz y otro pana blanco alto.
> *Philippe*: ¿Y cómo te sentiste?
> *Primo:* [inhala cocaína por ambas fosas, pensativo] Pana, cuando yo me enteré yo sentí ganas de lloral. Se me secó la garganta, yo estaba como... [boquiabierto, agita los brazos como si se sofocara; luego aspira cocaína nuevamente].
> Yo había ido a recoger mi cheque, ves, pero antes de que me lo dieran hubo como un tumulto y me llamaron a la oficina.
> Yo pensé: "¡Puñeta!" [inhala otra vez].
> Pero no los pude convencer. Yo les dije: "Pónganme otra vez de mensajero, bájenme el sueldo, pero no me despidan. Yo necesito el dinero; tengo que trabajar porque tengo familia".
> Y ellos me dijeron [simula un rechazo prepotente]: "No, no, no".
> Tonces yo les dije: "Okey". Y me fui.
> Mis amigos me estaban esperando afuera. Yo estaba mal, pana, como si me fuera a atragantar.

La relación con los jefes y supervisores no tiene que ser conflictiva para ser humillante o de otra manera intolerable según las pautas de la cultura callejera. Por ejemplo, es posible que Gloria Kirschman, la jefa de Primo en su anterior trabajo como mensajero en una casa editorial, fuera una bienintencionada mujer de izquierdas. Si se lee entre las líneas del relato envilecido de Primo, uno sospecha que ella se preocupaba por el futuro del adolescente afanoso y perspicaz que trabajaba para ella. En determinado momento lo llamó a su oficina

para aconsejarle que "volviera a la escuela". A Primo, sin embargo, el consejo le sonó de esta manera:

> *Primo:* Tienes que ser un mamao pa trabajar cuando eres joven.
> La jefa mía, ella quería que yo estudiara. ¡Pues que se joda, pana! Yo brego porque quiero bregar. Yo me quiero ganar mis propios chavos.
> Y te hablan de que la escuela esto y que la escuela lo otro porque ellos la han tenido fácil; a ellos los han mimao toa la vida. No todo el mundo puede ir a la escuela por muchos años.
> Algunas personas tienen que sobrevivir, pana; tienen que comer,
> ¿tú me entiendes? Esas personas tienen que encontrar una manera para no morirse de hambre. Especialmente si uno tiene un hijo, uno tiene que... uno tiene muchas cosas qué hacer.
> Yo tenía dieciocho años y ya había nacido mi hijo Papito. Es decir, hay cosas en el mundo que uno quiere lograr. Uno no se puede dar el lujo de esperar hasta sacar un jodido título.
> ¿A ella qué le importaba que yo no fuera a la escuela?
> *César:* En este mundo yo no entiendo de qué puñeta le sirve a uno saber cómo hizo George Washinton para cruzar el Delawere.
> *Primo:* Deberían enseñarnos a escribir cartas a otras compañías. Inglés, [se da vuelta y se dirige a César] esa asignatura se llama Inglés, pa leer y escribir bien.

Primo carecía de un marco de referencia para entender las tareas que Gloria Kirschman le insistía que realizara.

> De todos modos a mí no me gustaba bregar allí. Yo detestaba eso de organizar fotocopias y materiales pa mandar por correo.
> Además, ella siempre me hacía metelme en un armario a ordenar todo lo que ellos tenían... Se me olvidó cómo es que ella les decía... Ah, sí, ella me decía: "Prepara un inventario".
> Yo no sabía qué carajos quería decir un inventario. Pero bueno, la cosa es que en ese armario lo que había era un revolú.
> Entonces yo pensaba: "Lo que tengo que hacer es botar parte de esta porquería al zafacón pa que se vea más ordenado".
> Entonces boté el chorro de papeles al zafacón, porque yo sabía que ella nunca los iba a necesitar.

Desconcertado por los misterios aparentemente irracionales del trabajo de oficina, Primo temía que lo volvieran a llamar analfabeta. Se mantenía en alerta para impedir que Gloria Kirschman lo humillara sin percatarse de lo sucedido. Cuando le ordenaba desempeñar tareas misteriosamente específicas, como doblar, engrapar y acoplar materiales publicitarios de un modo determinado para enviarlos por correspondencia a un público selecto, Primo activaba sus mecanismos de defensa. El domicilio de su madre rara vez era objeto de los envíos

postales publicitarios, por lo que carecía de un marco de referencia que le permitiera comprender la escrupulosidad con la que Gloria supervisaba su trabajo. Por el contrario, Gloria le parecía opresiva, autoritaria y denigrante; el rigor y el ahínco con los que revisaba los paquetes publicitarios, síntomas de una caprichosa superstición.

LAS TRETAS DEL DÉBIL

A Primo le exasperaba la "flexibilidad laboral" que requerían las campañas publicitarias. Repudiaba la profusión de operaciones rutinarias que debía realizar hasta las altas horas de la noche —la compaginación y el reacomodo de materiales en los días en que debía esforzarse para lograr que la hora límite de los envíos postales coincidiera con los plazos de impresión y ventas de la revista. Le parecía ofensivo e inapropiado tener que llevar de noche los paquetes ensamblados a la casa de Gloria para someter el trabajo a una revisión de última hora—.

> *Primo:* Yo me quedaba hasta bien tarde terminando los paquetes, porque tenían que estar listos pa la noche: tenía que compaginarlos, engramparlos, doblarlos como ella quisiera. Siempre era distinto.
> Y tenía que ser justo como ella quería. Yo llenaba los sobres exactamente de esa manera [hace gestos frenéticos con las manos, como si barajara] y después los sellaba.
> Yo odiaba tener que hacer todo eso. Echaba todo en cajas y lo llevaba al correo de la treintiocho a las diez y media de la noche.
> Pero a veces ella me llamaba de la casa y me hacía traerle los papeles al apartamento, que quedaba en la setentinueve y tercera [el barrio más privilegiado de Manhattan] pa revisar lo que yo había hecho. Inspeccionaba hasta el último sobre. Y siempre encontraba algún papelito que yo había doblado mal.
> Me trataba de ofrecer algo pa comel, pero yo la paraba en seco: "No, gracias". Porque ella me trataba de pagar de esa manera, porque era bien maceta.
> Me decía: "¿Quieres pizza, té, galletas?" Tenía de esas galletitas Pepperidge Farm.
> Pero yo no le aceptaba nada. Yo no iba a regalar mi tiempo, pana.
> Ella pensaba que yo era analfabeta. Pensaba que yo era un ilnorante. ¡Pero no! Yo le cobraba hasta el último centavo, [sonríe maliciosamente]. Desde el momento en que yo salía de la oficina eran horas extra, hasta que llegaba a la casa de ella. Valía tiempo y medio.
> Yo exageraba las horas. Si trabajaba dieciséis, yo ponía dieciocho o veinte pa ver si me pagaban más. Y funcionaba. Yo no iba a trabajar de gratis, no señor.
> Y esa jeba estaba loca, pana. Comía comida pa bebés. Yo sé porque yo la vi comiéndosela derechito del frasco con una cuchara.

Quizá Primo pareciera un empleado malagradecido, malcarado y deshonesto desde la perspectiva de Gloria, pero Gloria parecía casi una pervertida desde el punto de vista de Primo. ¿Qué mujer normal de mediana edad recibiría en las altas horas de la noche a un empleado de diecinueve años en su cocina comiendo alimentos para bebé? Irónicamente, fueron precisamente el entusiasmo y la flexibilidad que Primo demostraba elaborando las campañas publicitarias y cumpliendo con los plazos nocturnos las cualidades que le aseguraron un ascenso, o al menos la estabilidad laboral, en la empresa de Gloria. Es probable que al invitar a Primo a su cocina y ofrecerle algo de comer, ella se esforzara por ser amigable, entregándole su confianza a un empleado tímido que se mostraba moderadamente hostil.

En todo caso, los triunfos de Primo sobre su jefe demostraron ser pírricos. Su definición de los derechos laborales permanecía aferrada a las ideas que imperan en los talleres industriales, donde, luego de décadas de enfrentamiento entre obreros y patronos, los empleados siempre exigen que se les pague tiempo y medio por cualquier operación que exceda las ocho horas de ley. Por el contrario, en los corredores financieros, un empleado que reclame el pago de horas extra da al traste con toda posibilidad de éxito. El archivo y el "rastro documental" —no las convenciones colectivas determinan la supervivencia—.

Un obstáculo adicional que enfrentan los trabajadores de nivel básico procedentes de la *inner city* es que el vocabulario utilizado para evaluar el rendimiento en los trabajos de oficina no tiene contraparte en la cultura callejera. Cuando la gerencia "cesa" a un empleado como Primo o César, el informe administrativo suele contener algunas de las siguientes valoraciones: "falta de iniciativa", "incapacidad de expresión", "incomprensión de las metas corporativas". Primo sabe que en el idioma callejero estas observaciones se traducen como: "Ella les dice a los socios que yo soy estúpido"; pero, como tantos otros jóvenes de su edad y procedencia, es incapaz de mejorar su desempeño sin comprometer el sentido de dignidad que se ha forjado en las calles de la *inner city.* Como resultado, en uno de los declives económicos característicos de la industria de publicaciones, actividad que fluctúa según las modas y caprichos de las clases acomodadas, Primo fue la primera víctima.

> *Primo:* Tuve que renunciar a ese trabajo porque me redujeron las horas. Creo que al final yo bregaba solo cuatro horas y media diarias, y algunos días me los quitaban completos. Ellos decían que es que había menos trabajo por hacer.

> Yo ya tenía a mi hijo, Papito, y otros gastos. A Sandra, la mai de mi hijo, a ella le daban *welfare,* pero no eran suficientes chavos. A ella le pagaban por debajo de la mesa, pero apenas le alcanzaba pa sobrevivir. La prima de ella... o alguien... la vecina de al lado le cuidaba al nene pa que pudiera trabajar. Era un trabajo de salario mínimo.
> Ella se mataba trabajando pa ganarse una porquería.
> Por eso fue que yo tuve que buscar otro trabajo. Mi jefa me tenía con horas restringidas y ni siquiera me dejaba hacer horas extra.

Pese a ocupar el fondo de la jerarquía en el sector FIRE, Primo y César no eran completamente impotentes. Junto a los demás trabajadores no sindicalizados de los edificios financieros, disponían del mismo repertorio de artificios que tantos grupos dominados a lo largo de la historia, desde los siervos feudales y los aprendices artesanales hasta las amas de casa contemporáneas, han utilizado para plantar cara a sus superiores: el robo, la desobediencia, el espíritu de desafío (Colburn 1989; Scott 1985). Sin embargo, en el nuevo contexto del sector servicios, donde la "actitud" definida como empeño, iniciativa y flexibilidad suele determinar quién progresa y quién es destituido, estas manifestaciones intencionales de malestar se sancionan con singular vehemencia. Las identidades culturales antagónicas, legítimas en los talleres industriales —donde incluso sirven para ni utilizar y estabilizar los enfrentamientos entre obreros y patronos— son completamente inadmisibles en el sector FIRE, donde las formas de interacción de la clase media anglosajona imperan casi vindicativamente.

A diferencia del obrero industrial sindicalizado, los empleados de menor nivel en el sector servicios carecen de canales institucionales para legitimar su desagrado con las condiciones laborales o encauzar su malestar de modo productivo. El resultado es una "cultura de clase trabajadora" enajenada dentro del estrechísimo espacio que los obreros de nivel básico logran labrarse para sí. En la agencia publicitaria que lo contrató, César reconoció esta realidad inmediatamente:

> *César:* Yo siempre llegaba tarde, pero cuando llegaba los demás empleados nunca estaban haciendo na. Eran unos manganzones, hasta el supervisor.
> Pasaban sentadotes todo el día, preguntándose boberías por teléfono y jugando Pac-Man en la computadora. Eso es todo lo que se hace en un sitio como ése.
> El jefe mío, Bill, se la pasaba dándose palos a escondidas y comiendo chorizo como un puerco.

Primo y César preferían tomar venganza de una manera más práctica y gratificante: el robo.

> *Primo:* Yo estaba encargado del correo exprés. Costaba nueve pesos con treinticinco centavos y me daban diez dólares pa que llevara las cartas al correo. Pero en vez de ir hasta allá, yo pasaba los sobres por el Pitney Bowes [máquina franqueadora] y los echaba en el buzón de la esquina.

Primo se sentía orgulloso de su habilidad para robarle a Gloria Kirschman, la jefa que lo llamó analfabeta. Pocos meses después de su contratación, ya había perfeccionado el método para manipular el sistema de facturación de la revista —habilidad difícil de asociar con el analfabetismo—:

> *Primo:* Una vez me tumbé ochenta pesos de la caja chica, que estaba a cargo de la recepcionista de la oficina del frente. [Inhala con fuerza de un paquete de heroína que había colocado en la mesa de mi sala]. Bueno, no es que haya metido la mano pa sacar los chavos.
> Yo sabía cómo funcionaban las cosas. Hice todo paso a paso.
> Cuando empecé a trabajar allí, ves, yo tenía que traer los recibos de cualquier cosa que comprara. Y a veces tenía que coger chavos prestados de la caja chica, que después tenía que devolver cuando me pagaban. Gloria era tan maceta... Ella se quejaba y se quejaba de que las facturas no estaban en su lugar, de que yo contestaba el teléfono, me decía que yo era analfabeta...
> Bueno, la cuestión es que ella no mantenía un buen registro.
> En ese lugar nada era exacto. Tonces lo que pasa es que ella me mandaba a sacar fotocopias, pero yo sabía cuánto iban a costar porque llamaba a la tienda a averiguar cuánto cobraban por sascar las copias. Yo les decía el tamaño y la cantidad de copias: ocho y medio pulgadas de ancho por once de largo.
> Ese día le dije a la dependiente, la recepcionista, que me diera ochenta pesos pa pagar las copias.
> Después fui y le pregunté a Gloria [inhala más heroína], mi jefa: "¿Quieres pagar con cheque o efectivo?"
> Ella me dice: "Con cheque" [sonríe]. Y entonces me dio un cheque por ochenta pesos; yo me dejé el efectivo y metí la factura en la caja chica. Nadie se dio cuenta [risas].
> Esa canto de cuerúa era bien boba. Pasaba quejándose y no sabía hacer bien las cosas [carcajadas].

La risa de Primo se detuvo de pronto: dio un sacudón en dirección al baño de mi apartamento y se vomitó en la alfombra de la sala. César gritó, preocupado:

> ¡Acho, pana! ¿Estás bien? Mira, pana, yo ya te he dicho que tú eres flojito pa esto. No esnifees tanto de una sola vez. [Hunde la llave de su casa en el paquete de heroína e inhala en seco por ambas fosas].

LA ROPA *COOL* Y EL PODER SIMBÓLICO

Autorretrato de un vendedor de *crack* con cadena y medallón de oro. Este traficante, competidor directo del Salón de Juegos, rotulaba su punto de venta con graffiti. Fotografía de Philippe Bourgois.

No todas las formas de resistencia contra la subordinación en el empleo legal son tan prácticas y deliberadas como el robo. En principio, la base misma de la cultura callejera y de la fidelidad de jóvenes como Primo y César a la identidad que se fraguan en la calle es el repudio a la marginación que experimentan en el mundo profesional. Las identidades desafiantes de la cultura callejera manifiestan tanto un rechazo triunfal de la subordinación social como una renuencia defensiva, en ocasiones aterrorizada, a reconocer las vulnerabilidades propias. El vestuario laboral, caracterizado por marcadas distinciones entre los empleados de diferentes rangos y categorías, representa un terreno útil para comprender esta dinámica, pues es uno de los ámbitos donde el conflicto simbólico y cultural se encarna de manera perceptible. Muchos de los personajes de este libro mencionaron la ropa (la indumentaria inapropiada que utilizaban y la degradante imposición de la etiqueta laboral) como razón principal para darle la espalda al "trabajo limpio". Debo admitir que, al comenzar mi trabajo de campo, yo desestimé el tema, considerándolo insignificante. Me tomó varios meses reconocer la importancia central del vínculo entre esta expresión simbólica de la identidad y las relaciones de poder en el mercado laboral.

El sentido contestatario del "estilo subcultural" entre los jóvenes y los sectores socialmente marginados ha fascinado a los sociólogos por muchos años (Becker, 1963; Hebdige, 1979). Dichos académicos frecuentemente romantizan y exotizan el sufrimiento que conlleva la

marginación. En cambio, desde la perspectiva de la sociedad convencional, la obsesión de los jóvenes de la *inner city* con la "ropa *cool*" no hace más que confirmar los estereotipos de inmadurez, irracionalidad mezquina e incluso patología personal que los caracterizan en las representaciones populares.

En efecto, cuando los jóvenes de bajos recursos se ven obligados a obedecer las órdenes de supervisoras blancas en las oficinas del sector servicios, el aspecto físico se convierte en un intenso campo de batalla donde el poder se impone y se disputa. En términos generales, esto ocurre cada vez que una persona involucrada en la cultura callejera se atreve a penetrar el mundo blanco de clase media, imperante en la mayor parte del espacio público fuera de la *inner city*. César, por ejemplo, subrayaba los efectos de esta tensión cuando rememoraba, rencoroso, sus conflictos laborales. No tenía ni la menor idea de que ciertos atuendos podían provocar ira o sarcasmo en la oficina. Le enfurecía la "flexibilidad" que le exigía su jefe, lo que demostraba su impotencia y desamparo en este contexto tan ajeno para él. Preocuparse por la confusa etiqueta laboral era un modo de amortiguar la precariedad de su situación:

> *César*: Cuando yo bregaba en Sudler & Hennessey, la compañía que hacía campañas publicitarias pa empresas farmacéuticas, ellos tenían una etiqueta pa vestir. Yo llevé corbata las primeras tres semanas, pero, este... Bob; que diga Bill, él era mi supervisor, un irlandés bien hijoeputa, un tipo blanco, viejo; él me dijo que yo no me tenía que poner corbata si yo no quería. Así que de allí en adelante yo no me la puse.
> Por alguna razón, seguro porque yo era nuevo —yo era el nuevo ayudante en la oficina de la correspondencia— y ellos estaban remodelando, querían que yo hiciera un chorro de trabajo bien difícil. Quitar estantes, limpiar polvo, mapear el piso: trabajos sucios, tú sabes.
> O sea, yo no quería hacer ese tipo de trabajo con mi ropa buena. Pero yo no podía ir mal vestido, porque entonces el supervisor me decía: "¿Qué te pasa a ti que tú vienes vestido así?" Es decir: "Como un maleante". Pero yo me vestía bien, con buenos *baggies*, chambones chéveres y camisas estampadas.
> Pero lo que me daba coraje era que la descripción del puesto no decía que me iban a poner a bregar en construcción. A mí me contrataron como auxiliar pa la correspondencia, ¿verdad? Nunca me dijeron que iba a tener que remodelal na. Entonces tenían esa etiqueta, ¿ves? Yo la odiaba. En ese tiempo yo no tenía ropa porque todavía me iba de misión [juergas de *crack]*, tú sabes. Así que mi primer cheque lo gasté todo en ropa, pero después tuve que reemplazar la ropa que se me rompió remodelando el sitio.

Primo y César se hallaban en situaciones paralelas: a uno lo humilló tener que rastrear en el diccionario la palabra "analfabeta"; al

otro, que el supervisor lo inculpara de parecer "un maleante" cuando creía estar bien presentado. El problema de César no era únicamente que no tenía dinero para comprar ropa, sino que desconocía completamente qué ropa seleccionar al irse de compras. Perder esta lucha en el terreno del capital cultural debe ser sumamente desequilibrante para una persona acostumbrada a ser el "cheche del corillo" por su forma de vestir, como Willie, el amigo de César desde la adolescencia, me aseguró en la conversación mencionada anteriormente en este capítulo.

Asimismo, varios meses atrás vi a Primo abandonar un curso de "motivación y capacitación" que dos antiguos heroinómanos, favorecidos con una subvención privada multimillonaria para poner en práctica su estrategia alternativa de capacitación de poblaciones "inempleables", ofrecían en el sótano del caserío donde vivía su madre. Primo sentía que el curso era cruelmente denigrante; le enfurecía, sobre todo, el desdén con el que lo hostigaban por su forma de vestir. La filosofía fundamental de estos cursos de motivación es que "el problema de estas personas es la actitud". Someten a los clientes a un procedimiento similar al de los campamentos militares: les destrozan la autoestima la primera semana y se las reconstruyen las semanas siguientes haciéndoles interiorizar la epifanía de que la meta de sus vidas es trabajar como mensajeros, vigilantes o dependientes por salarios mínimos. El mayor éxito estadístico del curso se ha dado con mujeres afroamericanas de mediana edad que aspiran a independizarse del régimen de Bienestar Público en cuanto sus hijos se marchen de casa.

En un principio, mi propia "actitud" ante a la idea de manipular a las personas para animarlas a aceptar puestos mal pagados y tediosos era la de completo escepticismo. Sin embargo, la violencia y autodestrucción que atestiguaba en el Salón de Juegos paulatinamente me convencían de que la explotación en la economía legal era mejor que la exclusión total y completa. En todo caso, logré persuadir a Primo y a varios de sus socios del Salón, entre ellos Candy y Little Pete (que en ese entonces administraba la casa de *crack* ubicada en la esquina de La Farmacia), de que se inscribieran en el curso. El mismo César se vio tentado a apuntarse.

Ninguno de los traficantes asistió a más de tres sesiones del curso. Primo fue el primero en dejarlo tras la charla inaugural y evitó hacer mención de la experiencia por varias semanas. Tuve que insistirle hasta el cansancio que me explicara su ausencia en las sesiones, que en todo caso eran gratuitas, para que por fin me confesara cuál era el problema. Cada vez que ingresaba en el mercado laboral legal, se sentía inseguro y avergonzado. En el caso particular del curso de capacitación, la ropa y el aspecto físico (nuevamente, el estilo) fueron

los medios por los cuales intentó erguirse un frente contra la deshonra de someterse a un puesto de menor nivel en el sector servicios.

> *Philippe:* Oe Primo, prestame atención. Estoy preocupado por ti, porque yo creo que tú no te das cuenta de algo muy importante. La coca que esnifeas: ese tipo de cosa pasa todos las noches.
> *Primo:* ¿Y qué pasa?
> *Philippe:* Y te desapareciste de la capacitación. Tú dices que el problema es que dejas todo pa más tarde, pero yo creo que tú no le estás dando la cara a algo más profundo. Siempre quieres janguear, esnifear. Tal vez por eso es que nunca regresaste.
> *Primo:* A la verdá, escúchame Felipe, lo que a mí me tenía preocupado era la etiqueta que ellos tenían pa vestir, porque yo no tengo mucha ropa. Ni siquiera tengo una camisa de vestir; solo tengo un par de zapatos, y en ese programa no te dejan llevar tenis. También uno se tiene que poner corbata, ¿no? Bueno, pues yo ni siquiera tengo corbata –solo la que tú me prestaste. Hubiera tenido que ir con la misma ropa las tres semanas, la misma *t-shirt* y los mismos mahones. ¡Estoy jodio como un bon!
> *Philippe:* ¿Tú te crees que yo me creo esa excusa? Tú no estabas preocupado por eso. Nadie se fija en cómo andan vestidos los demás.
> *Primo:* ¡Felipe, es en serio! Prestame atención. Yo pensaba en eso todo el tiempo. ¡Claro que sí! Claro que se hubieran fijado, igual que yo me fijaría si alguien lleva una camisa toa arrugada.
> Y yo no quiero ir a una capacitación donde voy a estar todo abochornado. No me podría concentrar, tú sabes. Me denigrarían y me volverían a ver como si yo fuera un mamao, con los mahones sucios... o viejos, porque solo tengo un par. ¡Te lo juro!
> Solo tengo dos camisas de vestir y a una le hacen falta dos botones.
> No tenía ganas de decírtelo porque yo sé que suena como una mala excusa, pero eso es lo que a mí me tenía preocupado. El día que fui yo pensé: "Pues no vengo más".
> Además, Felipe, mírame que estoy [muy] flaco. Tengo que tener cuidado de lo que me pongo pa que no piensen que yo fumo piedra.
> *Philippe*: [nervioso] Mierda. Y yo estoy más flaco que tú. La gente debe pensar que soy tecato.
> *Primo*: No te preocupes. Tú eres blanco.

Lógicamente, el problema es más profundo que la falta de dinero para comprar ropa. El racismo y otros indicadores más sutiles de poder simbólico se manifiestan en la indumentaria y el lenguaje corporal. Para Primo, el mayor problema era su desconocimiento del tipo de ropa adecuado para trabajar; al igual que César, temía lucir como un payaso al hacer el intento de vestir bien. Tiempo después, Primo me confesó que la gota que derramó el vaso fue que en la sesión inicial del curso, alcanzó a oír que acusaban a Candy de vestir como una "corrientona". Ese día, Candy estrenaba con orgullo un tallado overol

amarillo que a Primo y a su madre les pareció muy elegante cuando vino a su casa a mostrárselo antes de la primera clase.

FRAUDES SINDICALES: RACISMO Y EXTORSIÓN

El aislamiento en la cultura callejera es una estrategia para evitar las experiencias denigrantes que Candy, Primo y César deben soportar cuando dejan su círculo social en busca de empleos legítimos. No obstante, todos los personajes de este libro, incluso los que albergan mayor resentimiento, reconocen que un trabajo sindicalizado es ante todas luces superior a la venta de drogas. Ven con buenos ojos, sobre todo, al sector de la construcción, que ofrece la mayor cantidad de puestos básicos accesibles en Nueva York y armoniza con las definiciones callejeras de la masculinidad incluso con mayor sintonía que el sector industrial.[5] El mismo César me rectificó cuando lo acusé de ser demasiado perezoso como para trabajar en construcción. Enmarcado por la puerta del Salón de Juegos en su puesto de vigilante, sacó el pecho y alzó los puños al estilo del Capitán Planeta.

> *César:* No, pana. De que tú hablas. Está bien la construcción.
> Mírame el cuelpo. Tengo el cuelpo que uno necesita pa ser constructor.
> No lo tengo como Primo [señala a Primo, que atiende a un cliente]; él tiene un cuelpo que es mejor pa bregar en envíos de paquetes [se oyen disparos].

Para mi sorpresa, César me confesó que, antes de empezar a trabajar en el Salón de Juegos, su único intento por convertirse en constructor había fracasado, aunque su experiencia en el sector fue menos humillante que la catástrofe que atravesó en Sudler & Hennessey. Es de conocimiento general que la industria constructora neoyorquina es un ámbito racista reservado para obreros blancos bien pagados, protegidos por sindicatos bajo el control de la Mafia (*New York Daily News*, 13 de agosto de 1991; *New York Times*, 28 de julio de 1991: A29; 18 de julio de 1990: B1; 30 de abril de 1988: A34). Desde los años setenta, un conjunto de organizaciones de fomento de grupos étnicos minoritarios se ocupa de presionar a las empresas constructoras para que contraten obreros locales al realizar obras en sus vecindarios. Irónicamente, para este fin utilizan los métodos violentos introducidos por la antigua Mafia, reclutando hombres de la estatura corpulenta y disposición irascible de César para que actúen como piquetes e intimiden a las empresas

5 Según el censo neoyorquino, en 1990 el 22,6% de los residentes latinos tenía empleos en el área de la construcción, en comparación con el 13,5% de los residentes blancos y el 8,8% de los afroamericanos. Entre 1980 y 1990, el porcentaje de empleos de construcción frente al total de empleos aumentó de un 2,3% a un 3,2% (Departamento de Planeamiento Urbano de Nueva York, 1993: cuadro 6).

hasta que accedan a incorporar trabajadores afroamericanos y latinos en su fuerza laboral. Los manifestantes más efectivos reciben como premio uno de los escasos puestos disponibles en las construcciones donde las rudas tácticas tuvieron éxito.

Gracias a su corpulencia y su capacidad para desplegar violencia en público, César se ganó uno de estos puestos en una manifestación organizada por "*Harlem Fight-Back*" (Harlem Contraataca), una de las más conocidas y legítimas de las agrupaciones. Pese a su brillante éxito como manifestante, César se desmoronó cuando tuvo que dejar la membrana protectora de las tácticas callejeras. Se encontró, de súbito, tras un muro racista erguido por colegas exclusivamente blancos.

> Pagaban bien, tú sabes. Catorce pesos por hora. Pero yo era el único puertorriqueño; todos los demás eran italianos. Y aparte, nunca me pagaron.
> Lo que pasa es que me empezaron a pasar de mano en mano como un títere. Me asignaron a bregar en una demolición, pero el capataz no sabía que me habían contratado; entonces siempre que yo iba me mandaban de un edificio a otro, a otro, a otro.
> Y los italianos, que eran grandotes, como de cuarenta años, me preguntaban: [tosco] ¿Qué tú haces aquí?
> Y yo: [encoge los hombros, indefenso].
> Y ellos: [rudo] ¿A ti quién te contrató?
> Y yo les decía quiénes me contrataron. El problema es que el sindicato nunca me mandó los papeles; no me dieron tarjeta pa marcar las horas ni na de eso. Entonces yo iba a trabajar pero nadie sabía quién yo era.
> Yo llegaba al *site* y me encontraba a todos los trabajadores esperando a que el jefe dijera: "Okey, manos a la obra". Tonces se ponían a trabajar, ves, y yo me metía donde fuera.
> Pero nadie sabía quién yo era. Me preguntaban: "¿Quién te contrató?" "¿Adonde está tu tarjeta?"
> Así que me mandaban de sitio en sitio. Hice una estupidez.
> Nunca volví. Porque en ese tiempo yo fumaba piedra; entonces yo dije pa mis adentros: "Qué mucho lío que me dan aquí; que se jodan". Y me fui de misión.

En otras palabras, el *crack* y el racismo en el mercado laboral se confabularon con las debilidades particulares de César para impedir que se percatara de su exclusión estructural de incluso este, el nicho más tradicional y "macho" de la clase trabajadora.

Dos sectores de la industria constructora eran en cierta medida más inclusivos de la población puertorriqueña y afroamericana de El Barrio: la demolición de edificios y el reemplazo de ventanas elevadas. Estos enclaves de la industria, infames por su peligrosidad, prosperan en los barrios deprimidos neoyorquinos gracias a las artimañas de

los propietarios especuladores y la corrupción rampante en el sector público. En las obras de demolición efectuadas en El Barrio, rudos adolescentes orgullosos de ejercer empleos legales, casi todos ellos desertores escolares, limpian los armatostes de los inmuebles abandonados para abrir campo a los nuevos y lujosos edificios que, por su elevado costo, ellos y sus familias jamás serán capaces de habitar. Los economistas y corredores de bienes raíces denominan a este proceso "elitización"; en la calle, oí que lo llamaban "blanquificación".

La relación entre la fuerte competencia por viviendas asequibles en Manhattan y la abundancia de empleos en el reemplazo de ventanas es solo un poco más sutil. Las leyes neoyorquinas designan al reemplazo de ventanas como una de las "mejoras a los activos fijos" cuyo costo puede transferirse a los inquilinos por un monto varias veces superior al real, siempre y cuando los propietarios se adhieran a procedimientos estratégicos (aunque perfectamente legales) de contabilidad. Por lo tanto, este es uno de los métodos utilizados por los propietarios para circunvalar las estrictas leyes neoyorquinas dirigidas a estabilizar los alquileres y combatir el desalojo de familias, pues les permite aumentar súbitamente el costo mensual del alquiler y de esa manera desplazar a los inquilinos de menores recursos. Las zonas limítrofes entre vecindarios ricos y pobres, como la que representa la calle 96 donde East Harlem colinda con Upper East Side, son las áreas más susceptibles a estas estratagemas. Irónicamente, los jóvenes de El Barrio experimentan el desplazamiento de su vecindario como un proceso positivo, pues en el corto plazo hallan empleos como restauradores de edificios que, gracias a su labor, se tornarán inasequibles.

Cada cierto tiempo, el crimen organizado patrocina dichas "obras de restauración" en los caseríos del Instituto de Vivienda, generando abundantes empleos en el reemplazo de ventanas elevadas. Varios de los habituales del Salón de Juegos participaban afanosa y desapercibidamente en estas estafas. Little Pete, gerente del Club Social, se encontraba trabajando en la renovación de las miles de ventanas del caserío frente al Salón de Juegos cuando un cristal se desprendió y le cayó en la cabeza, proyectando astillas de vidrio que le penetraron el ojo izquierdo. El subcontratista que lo empleó no disponía de cobertura sanitaria ni pólizas contra riesgos laborales para sus trabajadores, por lo que Little Pete debió acudir en categoría de indigente al Hospital Metropolitano, el centro de salud municipal de East Harlem. Como si fuera poco, el hospital llevó a cabo una investigación que descubrió múltiples irregularidades en su contratación. Un funcionario sindical corrupto autorizaba al subcontratista a cobrar $18 por hora, mientras que Little Pete recibía únicamente $10. Little Pete estaba tan

orgulloso de ganar $10 la hora que jamás se le ocurrió que su trabajo costaba $8 adicionales según las normas sindicales.[6]

LA OPCIÓN DE LOS RECIÉN LLEGADOS

Pese a la sucesión de malas experiencias que atraviesan en los márgenes de la economía legal, todos mis conocidos aseguraban que el anhelo de sus vidas era encontrar trabajo y asociarse a un sindicato. Primo, en los lapsos en que hacía el esfuerzo de obtener empleo, solía repetir el refrán: "Estoy buscando un puesto con una unión". De hecho, por un período de dos meses, esperanzado por su aparente obtención de uno de estos empleos, se dejó engañar por una empresa que limpiaba los teatros y las salas de conferencias de varios hoteles en Times Square. Al comienzo tenía grandes ilusiones, sin darle mayor importancia a que su sueldo inicial fuera de $6,50 por hora. Un día me aseguró que se sentía de maravilla, "como un pana normal, trabajador", aunque añadió: "¿Pero sabes qué me está raro? Que todos los trabajadores allí sean inmigrantes, excepto los jefes". También solía quejarse de que la compañía se negaba a reconocer el cumplí miento de horas extra. Aceptaba como válida, eso sí, la explicación que le daban los gerentes al exigirles a él y a los demás conserjes que abandonaran los hoteles al amanecer: "Supongo que los huéspedes no quieren ver mugre como nosotros. Entonces nos matamos limpian do de once [de la noche] a seis y media [de la mañana]". Le desagradaba el jefe "judío, blanco, calvo" porque lo regañaba cuando examinaba su trabajo, pero admiraba a los colegas afiliados al sindicato pues se atrevían a insultar de vuelta al "pana blanco calvo". Al recibir el segundo cheque quincenal, se dio cuenta de que no le habían pagado varias noches de trabajo. Poco a poco advirtió que ninguno de los empleados estadounidenses conservaba el puesto hasta el final de los dos meses y medio que tardaba el período de prueba, cuyo cumplimiento los acreditaba para unirse al sindicato.

Como era de esperar, dos semanas antes de que Primo cumpliera los requisitos para incorporarse al sindicato, la empresa rescindió su contrato.

---

6 En un hecho sin precedentes, el cabecilla de este fraude multimillonario fue juzgadodo y condenado a principios de los años noventa (New *York Daily News,* 13 de agosto de 1991: 20; *New York Times,* 28 de julio de 1991: 29). El responsable era nada más y nada menos que "Fat Tony" Salerno, el padrino de los Genovese, una de las familias líderes del crimen organizado con sede en East Harlem. El subcontratista que estafó a Little Pete, sin embargo, ocupaba un nivel demasiado bajo en la cadena de corrupción como para verse afectado por los cargos.

> *Primo*: Yo me imaginé que eso es lo que pasaría, porque yo solo llevaba dos o tres meses allí. Por eso yo era el que tenía mayor riesgo de que me botaran, tú sabes, por el asunto ése del sindicato. Y aparte, en ese trabajo no te dan *Blue Cross/Blue Shield* [seguro médico], y la planilla es un desorden.
> Los panas más viejos, los que ya llevaban allí muchos años, me decían: "Aquí no te van a dejar entrar en el sindicato. Cuando cumplas tres meses te van a botar. Ten cuidado".
> Todavía me deben chavos. Ese trabajo es una mielda. Ahorita van a botar a tos los americanos pa comenzar a contratar solo mojados, jamaiquinos, centroamericanos. Vas a ver.

Si bien César, por un lado, reaccionaba con mayor indignación que nadie ante las estrategias antisindicales del sector servicios, por el otro reproducía la lógica racista del "divide y vencerás" que los administradores políticos y empresariales han sabido explotar a través de la historia como mecanismo de control laboral. Como Primo, culpaba a los mexicanos y a los caribeños recién llegados a Nueva York de su exclusión del mercado laboral legal. Con ello, demolía aún más su propio sueño de encontrar un empleo estable bien remunerado.

> *César:* A los mexis los abusan en esos puestos, pana. No les pagan na y los cogen pa todos los trabajos, ¿tú me entiendes? Es mano de obra a precio de ganga.
> Ahora contratan a un mexicano antes que a un blanco o a un puertorriqueño, porque saben que lo pueden exprimir más.
> *Primo*: Les pagan dos o tres pesos por hora por un trabajo que yo sería capaz de hacer perfectamente.
> *César:* A mí eso me tiene encojonao, pana.
> *Primo*: Toman los puestos que podrían ocupar otras personas que somos ciudadanos.
> *Cesar*: Porque nosotros pertenecemos a los Estados Unidos
> *Primo*: Y entonces a mí me pagarían lo que me tienen que pagar: cinco, seis, ocho pesos por hora.
> *César:* Y además los mexicanos se traen a to el corillo del país de ellos. Ahora hay edificios que son puro mexicano.
> *Primo:* Hay un edificio en la 116 que está estibado de mexicanos.
> *César:* Toda esta cuadra está repleta, son un chorro de razas distintas. Y son como animales, viven tos juntos en el mismo cuarto.
> Especialmente los africanos; esa gente es sucia.
> *Primo:* Nos tratan mal y viven mejor que nosotros.
> *César:* Por alguna razón me parecen puercos.
> *Philippe:* ¡Noooo! Oye...
> *César:* Son bien prietos. Negrititos de veldá. No sé tú, pero a mí me parecen sucios. No son el mismo tipo de moreno que los negros americanos que andan por aquí. Estos son negros negros, como si los hubiera tostao el sol.
> *Primo:* Y luego están los dominicanos.

> *Philippe:* Ey, panas... Deberían leer mi libro sobre lo estúpido que es ser racista contra otra gente que también está pelada (Bourgois, 1989). Déjenme que lo traiga para leérselo. Es sobre una plantación en Costa Rica donde los latinos y los morenos se serruchan el piso. A las compañías les encanta; se burlan de los pleitos y se aprovechan de ellos.
> *César:* [despreocupado] Y los más bestias son los dominicanos. Se vienen de ilegales y pegan a vender drogas, o compran una tienda.
> Los dominicanos son los que más detesto.

Primo, César y casi todos los habituales del Salón de Juegos renegaban de la gran afluencia de extranjeros que empezaba a hacer acto de presencia en El Barrio. Se producía una auténtica repetición, aunque con los roles invertidos, del proceso por el que sus padres y abuelos arribaron al vecindario. En los últimos años de mi estadía en East Harlem, los mexicanos de las zonas rurales de su país llegaban de manera cada vez más numerosa, estableciéndose en los edificios más decrépitos, próximos a los epicentros más enérgicos del narcotráfico. Varios de los clientes habituales del Salón de Juegos, entre ellos Néstor, contratado por Ray para sustituir ocasionalmente a Primo y a César, cayeron presos en algún momento por asaltar, apuñalar y en un caso asesinar de un disparo a estos nuevos vecinos.

Tres o cuatro décadas atrás, eran los puertorriqueños los que actuaban como chivos expiatorios, entonces para los ítaloamericanos que los acusaban de "invadir" el vecindario y de "robarles" los puestos en las fábricas donde trabajaban. Y es que en los años cuarenta y cincuenta, la pobreza desahuciada, semejante a la que padecerían los mexicanos en la década de los noventa, transformaba a los puertorriqueños en mano de obra mucho más "explotable" que los hijos neoyorquinos de los italianos. Tal hecho queda claro en los recuerdos de infancia de la madre de Primo:

> *La madre de Primo*: A mí me encantaba vivir en Puerto Rico.
> Siempre teníamos que comer, porque el pai mío tenía trabajo, y en ese tiempo la costumbre era tener una huerta en el patio de la casa pa sembrar comida y todo lo necesario pa la alimentación de la familia.
> Comíamos carne solamente los domingos, porque todo estaba cultivado en la misma parcelita. De ahí sacábamos nuestra berenjena, nuestras habichuelas, nuestro cilantro, nuestro...
> [nombra otras hierbas y vegetales típicos de una agricultura de subsistencia] De ese modo ahorrábamos dinero.
> No teníamos refrigeradora, entonces comíamos bacalao, que se puede dejar afuera, y un tipo de carne al que le llaman carne vieja, y sardinas de lata.
> Pero gracias a Dios nunca pasamos hambre. La mai mía preparaba un montón de harina de maíz. Y pa ahorrar dinero, siempre que sobraban habichuelas mi mai cogía y las colaba, las apachurraba, hacía una sopita y le echaba un poquito de harina. Entonces nunca pasamos hambre.

En los años cincuenta, Leonard Covello, director ítaloamericano de la escuela superior de El Barrio, se sentía descorazonado por el racismo que sus vecinos dirigían contra personas como la madre de Primo. En su autobiografía, Covello reproduce una discusión que sostuvo con un grupo de ítaloamericanos en una esquina de East Harlem:

> *[Un hombre en la esquina*:] Ellos no son como nosotros. Nosotros somos estadounidenses. Comemos carne al menos tres veces por semana. ¿Ellos qué comen? ¡Frijoles!
> [*Covello*:] ¿Y qué crees que comían tus padres cuando llegaron a este país? ... *Pasta e fagioli*... Frijoles con macarrones, no lo olvides. No olvides que otras personas decían lo mismo de tus padres que lo que tú dices ahora sobre los puertorriqueños. (Covello, 1958: 223)

Décadas más tarde, la violencia y los conflictos interétnicos entre los puertorriqueños desempleados y los extranjeros que "invadían" sus vecindarios "asediando" los mercados laborales representaban la cara oscura de la reestructuración económica neoyorquina en su fase tardía. En los años ochenta, el valor real del salario mínimo en Nueva York decayó en una tercera parte, a la vez que el gobierno federal recortó a la mitad el porcentaje de su contribución al presupuesto local. Bajo circunstancias regulares, tales alternaciones ocasionarían una crisis en la reproducción de la fuerza laboral de nivel básico (Berlin, 1991: 10). No obstante, la nueva ola de trabajadores extranjeros arribó justo a tiempo para satisfacer la demanda de obreros dispuestos a aceptar sueldos inferiores al costo de la subsistencia y condiciones laborales deplorables. La mayoría de los inmigrantes que se asentaban en East Harlem eran mexicanos de los estados rurales de Guerrero y Puebla. La pobreza de sus pueblos natales los convertía en mano de obra altamente disciplinada y económica, ideal para satisfacer las cuantiosas necesidades de los ejecutivos del sector FIRE en los servicios domésticos, las entregas a domicilio, la preparación de alimentos y la conserjería (Smith, 1992; Sassen-Koob, 1986).[7] Además, debido a que sus pueblos por lo general no cuentan con servicios básicos como agua potable y electricidad, tienen mayor facilidad para soportar el desmoronamiento del sector público en la *inner city* estadounidense. Independientemente de su etnia, los neoyorquinos de nacimiento no se dejan explotar lo suficiente como para competir con estos inmigrantes por los puestos de menor categoría.

---

7 Los inmigrantes indocumentados constituyen una fuerza laboral tan esencial para la economía neoyorquina que, en plena histeria xenofóbica de mediados de los años noventa, los representantes locales de los dos principales partidos políticos estadounidenses defendieron en foros públicos el derecho de los "sin papeles" a vivir y trabajar en la ciudad *(New York Times,* 10 de junio de 1994: A1; B4).

Además de la ventaja material que supone tolerar estilos de vida más escuetos y condiciones laborales abusivas, los mexicanos recién llegados a Nueva York poseen ideas muy distintas acerca del racismo y la subordinación que los afroamericanos y los puertorriqueños. Por un lado, su definición de la dignidad corresponde poco con las jerarquías étnicas y las nociones de mérito personal predominantes en los Estados Unidos; por el otro, no les dan importancia a las manifestaciones más sutiles de racismo que ordinariamente se dirigen contra los latinos en Nueva York. Desde luego, esta capa aislante contra la humillación por parte de otros grupos étnicos se debilitará con el tiempo, conforme los recién llegados desarrollen vínculos personales y emocionales con la sociedad local y a medida que una generación de mexicanos neoyorquinos alcance la madurez. Ciertas dinámicas semejantes, aunque mediadas por parámetros culturales y económicos distintos, ocurren en la actualidad entre los inmigrantes indocumentados procedentes de Asia establecidos en el sur de Manhattan, los grupos dominicanos en el Upper West Side y los caribeños oriundos de las Antillas instalados en Brooklyn (Smith, 1992).

LA OPCIÓN DE LA BICULTURALIDAD: MOVILIDAD SOCIAL O TRAICIÓN

A raíz de la dinámica estructural de sucesión étnica en los empleos de menor categoría, la mejor esperanza para los puertorriqueños neoyorquinos yace en la creciente demanda de personal de apoyo para las oficinas del sector FIRE en ocupaciones tales como el fotocopiado, la recepción y el reparto de correspondencia. Esta no es solo una de las esferas de mayor crecimiento en la economía local, sino que además posee el mayor potencial para los jóvenes que aspiran a mejorar su situación socioeconómica a medida que los mensajeros ascienden al puesto de dependientes, luego al puesto de asistentes administrativos, y así sucesivamente. Naturalmente, también son estos los empleos que exigen conductas serviles antitéticas a los principios de la cultura callejera.

Como vimos anteriormente, todo joven de la *inner city* que desee tener éxito en el sector FIRE debe ser bicultural: tiene que seguir "las leyes de la mujer blanca" en el distrito financiero y regresar a casa a un *tenement* o un caserío y ser capaz de restituir su personalidad callejera. Es una cuerda floja sobre la cual miles de habitantes de East Harlem equilibran sus identidades. Frecuentemente, los jóvenes exitosos deben soportar que amigos y vecinos menos afortunados los acusen de traicionar a su etnia o de albergar racismo interiorizado.

Algunos visitantes habituales al Salón de Juegos censuraban a vecinos suyos que, empleados exitosamente, se lograban adaptar a la

cultura financiera. Leroy, un primo de César que dirigía su propia red de *crack,* le daba gran importancia al tema:

> *Leroy:* Cuando una persona se va al *downtown* y consigue un buen trabajo, si esa pelsona es puertorriqueña, rápido uno lo ve empezar a arreglarse el pelo y ponerse lentes de contacto. Así encaja. ¡Y hay mucha gente que hace eso! Yo soy testigo.
> Es gente que da un vuelco. Es gente que quiere ser blanca. Si uno les dice que son hispanos, pana, te metes en un lío.
> Digamos que tú conoces a Pedro, solo como un decir. Pues de repente, Pedro viene y te dice: [imita un acento blanco nasalizado] "Me llamo Peter".
> ¿De dónde saca uno Peter de Pedro?
> Préstale atención al modo en que los hispanos se peinan.
> Cuando los cogen en un trabajo bueno, de repente, tú sabes, se ponen a hablar formal.

La biculturalidad no es una opción viable para Leroy, ya que su piel negra y brusco proceder le impiden adquirir credibilidad en el contexto de oficina. Tiempo después, averigüé que parte de la ira que expresó esa noche contra la "gente que da un vuelco" surgía como resultado de su última incursión en el mundo laboral legal. Recientemente había renunciado a "un trabajo de a peseta como mensajero" —para regresar a vender *crack* en la escalera del caserío donde vivía— poco después de que una mujer blanca huyera de él espantada por el pasillo de un edificio financiero. Leroy abordó el elevador a la misma vez que la muchacha y por casualidad se bajó en el mismo piso para hacer una entrega. Lo peor del caso es que Leroy había hecho el intentó de ser caballeroso. Sospechaba que el contraste entre su cortesía y su desaseo fue lo que aterrorizó a la mujer:

> *Leroy:* Uno se monta al elevador y deja que la mujer salga primero como una cortesía, tú sabes. Bueno, eso fue lo que yo hice, pero ese día yo tal vez andaba un poco desaliñado. A veces uno se despeina, tú sabes. Entonces, tal vez, cuando me quedé esperándola pa que saliera primero, yo le haya parecido sucio.

Leroy no reconoció hasta más adelante que él también se había sentido intimidado al compartir el pequeño espacio con una mujer blanca solitaria. El tabú de su proximidad y falta de compañía lo desconcertó a tal grado que olvidó oprimir el botón cuando abordó el elevador:

> *Leroy*: Ella se metió primero, pero esperó a ver qué botón apretaba yo. Fingió que no sabía a qué piso iba pa esperar a que yo apretara el botón. Y yo me quedé parado allí y se me olvidó apretarlo.

> Yo me quedé viendo pal ciprés; no sé qué carajos me pasó. Y entonces ella pensó: "No apretó ningún botón. ¡Me está siguiendo!"

Leroy hace un gran esfuerzo por entender el terror que su mera presencia inspira en las personas blancas.

> *Leroy:* Ya me había pasado antes. Es decir, después de un tiempo uno se vuelve inmune a eso.
> Cuando pasa por primera vez, a uno le da coraje. "Eso está mal. ¿Cómo puede ser que te juzguen así nomás?" Pero ése es el modo de pensar de ellos, tú sabes: "Qué mucho moreno que anda por aquí". Es bien jevi.
> Pero a algunos de ellos yo los entiendo. ¿Cómo te lo explico?
> Mucha gente blanca... [me vuelve a ver, nervioso] quiero decir, caucásicos... [avergonzado, me pone la mano levemente en el hombro] No te ofendas cuando digo gente blanca, porque yo sé que en este vecindario viven muchos blancos.
> Pero luego hay gente blanca que nunca ha visto gente morena. Crecen en barrios ricos, y las escuelas donde estudian... allí no van morenos. Las universidades donde estudian... allí tampoco van morenos. Y luego se vienen pa las oficinas y empiezan a toparse con nosotros.
> Y nosotros no tenemos los mejores trabajos, tú sabes. Tú sabes cómo funcionan las cosas. Yo les digo trabajos de a peseta. Y nosotros no siempre encajamos bien ni vamos tan bien vestidos.
> A veces yo voy a trabajar desaliñao y en seguida piensan que yo soy un criminal que los quiere asaltar, o algo por el estilo. Así que yo... yo no les presto atención. A veces me encabronan.
> Eso me pone a pensar, tú sabes. Me dan ganas de escribir. Siempre escribo cuando me pasa algo parecido.
> A veces escribo la historia de lo que pasó. Trato de escribir rimas [letras de rap] sobre el incidente.

Desde luego, al vender *crack,* Leroy no tiene que enfrentar estas confusas humillaciones basadas en las diferencias étnicas y de clase.

Uno de los primos de César me ayudó a examinar el asunto desde otra perspectiva. Él había "alcanzado el éxito" en la economía legal pero conservaba la amistad con varios de sus antiguos vecinos. Tras criarse en El Barrio y atravesar una etapa de heroinomanía, logró conseguir un empleo administrativo fijo en una agencia de seguros y adquirió una casa en los suburbios para su familia. En un principio, negó haber tenido que desechar su identidad étnica para escapar la cultura callejera. Él y su familia eran testigos de Jehová devotos y él concebía su conversión a la fe y su superación socioeconómica como un solo evento. Sin embargo, cada vez que regresaba a El Barrio a visitar a amigos y parientes, se sentía obligado a esconder el alcance de su éxito económico.

> *El primo de César:* La mitad de mis amigos se murieron: asesinatos, sobredosis. Pero sigo en contacto con los que quedan vivos. De hecho hoy estuve con uno de ellos. Está en un programa de metadona.
> Mis amigos de acá, ellos no sienten que yo los menosprecie.
> Claro que no saben cómo yo vivo. Saben que yo "trapicheo con seguros", pero yo no me las guillo en frente de ellos. Puede que los haga sentirse incómodos, así que nunca hablo de eso. Por eso no me ven como un traidor.

La cuerda floja de etnia y clase no es tan fácil de equilibrar en este nuevo mundo de ascensión social, gobernado por una forma de racismo hondamente institucionalizada.

Leroy ha optado por aceptar e interiorizar la legitimidad del *apartheid* en los Estados Unidos.

> *El primo de César:* El futuro de mis hijos tiene horizontes que yo nunca tuve. Vivimos en condiciones suburbanas. De hecho, somos una de las tres familias hispanas de todo el sitio.
> Hay gente que se asusta cuando yo salgo a correr por el vecindario. Se ponen nerviosos cuando me ven. Yo me despreocupo porque yo tengo confianza. No les presto atención. No me fastidian para nada.
> De vez en cuando me llaman a la casa a fastidiarme, y me dicen, tú sabes: "Ey, spic"; "spic" y cosas así, tú sabes, pero yo no lo cojo a pecho [risa nerviosa].
> En cierto sentido yo he aprendido a ponerme en su lugar. ¿Tú me entiendes? Porque yo he visto lo que las minorías étnicas le pueden hacer a un vecindario. Yo he visto caer a grandes vecindarios. Entonces yo me pongo en sus zapatos y los comprendo; he aprendido a tener empatía. Yo entiendo la forma de pensar de ellos.

Primo y César encuentran imposible tanta empatía y comprensión. Se refugian en la economía informal y celebran la cultura de la calle.

BIBLIOGRAFÍA

Becker, H. S. 1963 *Outsider: Studies in the Sociology of Deviance* (Nueva York: The Free Press).

Berlin, G. 1991 "The Poverty Among Families: A Service Decategorization Response" Informe mecanografiado (Nuva York: Manpower Demonstration Research Corporation).

Bourgois, P. 1989 *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Colburn, F. (comp.) 1989 *Everyday Forms of Peasant Resistance* (Armonk, NY: M.E. Sharpe).

Covello, L.; D'Agostino, G. 1958 *The Heart Is the Teacher* (Nueva York: McGraw Hill).

Departamento de Planeamiento Urbano de la Ciudad de Nueva York 1993.

Hebdige, D. 1979 *Subculture: The Meaning of Style* (Londres: Methuen).

Romo, F.; Schwartz, M. 1993 "The Coming of Post-Industrial Society Revisited: Manufacturing and the Prospects for a Service-Based Economy" en Swedberg, R. (comp.) *Explorations in Economic Sociology*, pp. 335-373 (Nueva York: Russell Sage Foundation).

Sassen-Koob, S. 1986 "New York City: Economic Restructuring and Immigration" en *Development and Change* Nº 17, pp. 85-119.

Scott, J. C. 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press).

Smith, R. 1992 "Mexican Inmigrant Women in New York City's Informal Economy" en Conference Paper #69 (Nueva York: Columbia-New York University Consortium, Center for Latin American and Caribbean Studies).

¿PUERTO RICO, PUERTO POBRE O PUERTO DE RICOS?*

Marcia Rivera Hernández

La epidemia que desde hace algunos años ha encontrado asidero en el cálido y fértil suelo puertorriqueño, la *opinionitis tóxica,* ha puesto de manifiesto cuánto necesitamos con urgencia profundizar en el análisis de la compleja situación que vive Puerto Rico. Interpretaciones maniqueístas y reduccionistas son la orden del día en el debate sobre cómo llegamos a dónde estamos y cómo podremos salir de la crisis económica, fiscal, social y política que nos arropa. No han faltado las acusaciones recíprocas entre azules y rojos sobre quién emitió más deuda pública y fue más negligente, así como competencia entre quienes reclaman haber previsto desde hace años la actual crisis. Tampoco ha faltado quien reparta culpas a diestra y siniestra hacia la clase política en genérico; como si toda fuera igual, como si no existieran diferencias entre los partidos que han gobernado, aunque cada vez sean más sutiles. Pero lo que más me preocupa es que apenas se atisbe a entrelazar los múltiples y diversos procesos que se conjugaron a lo largo de muchos años para estallar ahora. Lo que

---

* Rivera Hernández, Marcia 2014 "¿Puerto Rico, Puerto Pobre o Puerto de Ricos?" en *80 grados*, 21 de febrero de 2014. https://www.80grados.net/puerto-rico-puerto-pobre-o-puerto-de-ricos/

enfrentamos hoy no es el mero crecimiento de un déficit fiscal; ni siquiera el previsto colapso de un modelo económico; es mucho más, es un intricado amasijo de problemas que no fueron adecuadamente atendidos en el momento en que surgieron, así como de intereses en conflicto. Desenredar el ovillo es imprescindible para trazar nuevas rutas con perspectiva de sostenibilidad.

Nos llegó la hora de la verdad. Las cartas deben ponerse boca arriba sobre la mesa. Se acabó el tiempo de las medias verdades y de la mentira obscena. Abramos el juego y discutamos abiertamente lo que nos pasó y qué es lo que queremos ser como colectivo, si algo. Estamos en un callejón cuya salida no puede ser el suicidio colectivo por indiferencia, inacción o desidia. Si decidimos suicidarnos, hagámoslo, al menos, conscientemente. La autenticidad, la transparencia y el compromiso con otro Puerto Rico nos interpelan. Quien no lo sepa, que se entere; quien no lo asuma, que busque otro lugar para hacer su vida. El famoso "modelo" colapsó; lo sabemos nosotros y el mundo entero; no hay que guardar más las apariencias. Es tiempo de enterrarlo y forjar un nuevo camino, si es que nos proponemos diseñarlo.

Puerto Rico es un país resistente, que ha sobrevivido como ningún otro los embates de un humillante coloniaje dispuesto a quitarnos la dignidad, el idioma y la cultura. A lo largo y ancho del país he encontrado gente dispuesta a encarar el reto y unir voluntades. Asumamos plenamente nuestra libertad para pensar, para discutir, para diferir y para incidir. Esa que no pueden arrebatarnos. Hagámoslo con seriedad, meticulosidad, consistencia, pero sobre todo con cabeza abierta. Con fundamentos, información veraz y rigor científico, pero también con ilusión y creatividad. No se valen más las propuestas de reiterados parches, ni las triviales de quienes solo defienden intereses personales; tampoco las diatribas huecas de la queja cotidiana o la denuncia previsible. ¿Seremos capaces de forjar un Puerto Rico donde quepamos quienes creemos en la justicia, los derechos humanos, la equidad en todas sus dimensiones, la libertad para crear e innovar, la democracia sustantiva, la responsabilidad ciudadana y el bienestar colectivo? Yo creo firmemente que sí podemos; aunque estoy segura de que no será fácil y que los obstáculos para hacerlo están en nuestro propio contexto y en actitudes de largo arraigo que necesitaremos superar.

La actual crisis multifacética es la primera oportunidad que hemos tenido en mucho tiempo para mirarnos totalmente al desnudo; no le temamos al cuerpo maltrecho que vemos. Tenemos mucho que suturar, sin duda, y tendremos que pedir ayuda. Pero nadie nos tenderá una mano si no comenzamos a trabar las nuestras para construir otra realidad. Así de sencillo y así de complejo.

¿QUÉ PUERTO RICO QUEREMOS?

En los pasados días muchos políticos han llamado a que hagamos causa común por Puerto Rico. Pero, ¿por cuál Puerto Rico? ¿El que sostiene a casi la mitad de la población bajo niveles de pobreza? ¿Aquel donde la corrupción, el amiguismo y las violaciones éticas continúan empañando la gestión pública y domina la estructura de poder político? ¿El Puerto Rico del consumo, del cemento y la cursilería como símbolos de prosperidad? ¿El país segmentado, con calles cerradas, playas privatizadas y casas fastuosas para la élite mundial? ¿El país donde prevalece un nivel de violencia tan alto que miles de jóvenes ni siquiera aspiran a llegar a la mediana edad y otros miles emigran para poder sobrevivir? ¿El país donde no puede haber renovación política porque las estructuras electorales están dominadas por partidos anquilosados que cierran el paso a nuevas iniciativas? ¿El país de la fantasía, que cada cuatro años prometen a los incautos? ¿Es por ese país al que nos convocan a hacer causa común?

Ese no es el Puerto Rico que nos merecemos, ni el que la gran mayoría de los puertorriqueños y puertorriqueñas quiere y puede ayudar a construir. Nuestro país está colmado de bellezas naturales como pocos en el mundo; con una biodiversidad envidiable, que recrea y sosiega lo que el ambiente de la calle perturba. Tiene, además, gente talentosa, bien formada, creativa, buena, que no encuentran espacio de desarrollo personal y familiar en la dinámica económica y social de hoy. En relación al tamaño poblacional, tenemos más egresados de universidades que todos los países del mundo excepto Estados Unidos y Canadá. Pero en los últimos años miles de personas han decidido buscar otro lugar donde hacer su vida. Solo entre 2011 y 2012 unas 50.000 personas se nos fueron. Lamentablemente, la gran mayoría no salió para conocer nuevas experiencias y formas de vida, sino para buscar trabajo en lo conocido, en lo manido; en los Estados Unidos.

La crisis que estamos viviendo no es de Puerto Rico, tengámoslo claro; es la crisis de una visión de mundo; de una visión errada de los que han dominado las estructuras de poder político y económico en el país. La crisis es de enfoque; de cómo se traducen en políticas públicas las visiones de quienes advienen al poder político sobre el papel que deben tener el Estado, el mercado y la sociedad civil en los procesos económicos y sociales.

Por más de un siglo —con matices en algunas épocas— hemos vivido bajo la premisa de que es el mercado quien asegura el bienestar de la sociedad y quien mejor distribuye los frutos del crecimiento. Por eso, nos han dicho siempre, hay que dejarlo libre, sin regular, sin controlar. Gobernante tras gobernante ha sustentado sus políticas en esa visión. La afanosa búsqueda del lucro a través del mercado

ha trastocado muchos valores de la sociedad puertorriqueña. Y así nos ha ido: tenemos hoy un monumental endeudamiento personal y público; la gente mata por lograr acceso a recursos para consumir; nuestro nivel de desigualdad social está entre los más altos del mundo y poco importa lo que le pase al 45% de población que vive bajo el nivel de pobreza. Todo por la primacía del mercado sobre cualquier otro tipo de relación.

Los que adoran el mercado y lo asumen como su norte en la vida tienen propuestas claras para el futuro de Puerto Rico y las han comenzado a instrumentar. Una nueva burguesía intermediaria, que podríamos caracterizar como fuertemente anti-nacional y con vínculos a la élite financiera mundial que gobierna al mundo, ya tiene planeado y estructurado el cómo se reinventará la Isla del Encanto. Empresarios estadounidenses y sus intermediarios locales han puesto en marcha, frente a nuestras incautas narices, el nuevo proyecto: primero, promover el hundimiento económico de la Isla a través de reiteradas notas de prensa en los principales medios norteamericanos y la degradación del crédito gubernamental por todas las agencias calificadoras, para luego emprender el rescate por capitales "*world class*", a fin de convertirnos en una "isla-*resort*" de acaudalados y poderosos. No es la primera vez que se hace en el mundo; España hoy está viviendo esa misma experiencia de la mano de empresas financieras y bancarias norteamericanas que primero fueron instrumentales en generar la burbuja inmobiliaria, luego en profundizar la crisis de las hipotecas y hoy se lucran comprando masivamente propiedades baratas para esperar el repunte.

Tal vez la verdadera mafia en Puerto Rico no está en los puntos de drogas, sino en quienes impulsan a rajatabla la primacía del mercado y el modelo neoliberal descarnado. Han sido tan exitosos que lograron naturalizar la ideología mercantilista y muchas veces ni nos damos cuenta de cómo la reproducimos en nuestro lenguaje y acciones cotidianas. Los ciudadanos han pasado a ser "consumidores", los estudiantes "clientes", la nueva plaza pública es el "*shopping*", los deportistas son "talentos o productos de mercado", los científicos buscan generan "patentes" en vez de conocimientos, los pobres deben convertirse en "empresarios" y a quienes destruyen colinas y montañas para construir urbanizaciones chatas e inconsecuentes se les denomina "desarrolladores". El mercado se ha convertido en regidor de nuestras vidas, en un montaje teatral lleno de imperfecciones.

Desde hace mucho tiempo, expertos y analistas de los diversos mercados vienen diciendo que estos son cualquier cosa menos perfectos, especialmente los financieros. Con demasiada frecuencia en los mercados se verifica manipulación en la fijación de precios, la

práctica de la especulación, las mediaciones producto del proteccionismo, el amiguismo y el clientelismo, el surgimiento de monopolios y oligopolios y la corrupción abierta y desmedida. Por limitaciones de espacio no podremos analizar ahora más ampliamente el tema de la imperfección de los diversos mercados en Puerto Rico, que tiene gran incidencia sobre la multifacética crisis que encaramos, porque queremos centrar la atención en el papel jugado por las agencias de calificación crediticia (Standard & Poor's, Moody's y Fitch) en la gestación de la actual crisis financiera.

Una revisión de la literatura económica internacional plantea que ha habido tantas dudas del papel de estas agencias en casi todos los países, que se ha generado una oleada de iniciativas dirigidas a regularlas y vigilarlas mejor.

¿QUÉ HACEN LAS AGENCIAS DE CALIFICACIÓN DE CRÉDITO?

Las llamadas agencias de calificación de crédito son compañías privadas que emiten opiniones o pronósticos sobre la capacidad de devolución de las deudas que tiene una corporación o un país. Es decir, miden el riesgo que asume el comprador de bonos de que no le paguen; también calibran la evolución de la solvencia del emisor. En la actualidad, las tres principales agencias de calificación crediticia, Standard & Poor's, Moody's y Fitch, que controlan el 95% del mercado mundial, están en manos de un pequeño grupo de grandes inversores, presentes en dos o las tres agencias a la vez. Estos son mayoritariamente estadounidenses, británicos y, en menor grado, otros europeos.

Para emitir sus informes las agencias toman como referencia datos públicos, así como los datos privados de que disponen cuando trabajan para las compañías que solicitan sus servicios. Por tanto, pueden emitir sus calificaciones bajo pedido o bien de forma libre. Su escala de valoración se construye a partir de dos bloques fundamentales: grado de inversión y grado de especulación. Y en cada segmento de estos hay hasta diez peldaños, que van desde la mejor calificación a la más baja. Así, AAA (Standard & Poor's y Moody's) y Aaa (Fitch) representan la máxima calidad de crédito posible, mientras que BB+ (Standard & Poor's y Moody's) y Ba1 (Fitch) advierten de una inversión ya especulativa, aunque en el nivel menos expuesto al riesgo de impago. En el caso de Puerto Rico las tres agencias coincidieron en bajar el crédito de posición, o degradarlo, considerando que aumentó el riesgo de cumplimiento. El bajón fue significativo, lo que implica que para tomar nuevos créditos el país tendrá que pagar intereses mucho más altos.

Numerosos expertos en finanzas internacionales han expresado que hay suficiente evidencia que demuestra que el actual modelo de evaluación que usan las agencias de calificación de crédito contiene

inherentes conflictos de interés, que pueden haber contribuido a la inflación de calificaciones de bonos previas a una crisis. En Europa se demostró que hubo acciones sistemáticamente sesgadas por parte de las agencias en favor de los emisores más grandes de bonos (Effing & Hau, 2013), y en los Estados Unidos el propio sistema de justicia acudió a los tribunales cuestionando algunas de sus prácticas.

Entre 2007 y 2008 en los Estados Unidos las notas o informes de esas agencias sobre algunos productos financieros y sobre la solvencia de bancos estadounidenses supusieron una trampa para millones de inversores, que vieron esfumarse sus ahorros. En el ámbito empresarial, se cerraron las puertas del crédito por la desconfianza que se generó entre las propias entidades financieras, asustadas por la proliferación de balances contaminados con las "hipotecas basura" (Castro, 2011). La crisis llevó a cierres de bancos, a miles de quiebras, a suicidios de altos funcionarios y al descalabro de una gran cantidad de procesos e iniciativas.

Producto de ello, Standard & Poor's fue demandada en los tribunales por el Departamento de Justica federal en febrero de 2013. También fue investigada por el Congreso de EE.UU., por las siguientes razones:

1. El rol que la agencia tuvo en generar y profundizar la crisis, ya que previamente había asignado calificaciones infladas a determinados productos financieros.

2. Los conflictos de interés que supuso que, por no tener mecanismos de control y de transparencia adecuados, la agencia estuvo haciendo enormes ganancias durante el boom de la construcción a expensas de los inversionistas que perdieron cuantiosamente tras el colapso de la burbuja inmobiliaria. S&P y las otras agencias habían colaborado en el "empaquetado" de productos financieros que escondían un riesgo superior conjunto al calificado.

Basándose en informaciones y correos electrónicos de analistas y directivos de S&P la demanda de Estados Unidos pretende demostrar que la agencia conocía las consecuencias de sus desmesuradas calificaciones; y que, a pesar de ser consciente de los efectos destructivos de su política, siguió aplicándola para contentar a los emisores y ganar cuotas de mercado. Se acusa a S&P de que, con conocimiento de causa y la intención de inducir a error, concibió y ejecutó un sistema para engañar a los inversores con sus notas de productos financieros derivados de créditos hipotecarios.[1]

---

1 Nota: La demanda, así como un conjunto de documentos analíticos están disponibles en la página web deDepartamento de Justicia de los Estados Unidos: https://

Además de la demanda del gobierno de Estados Unidos, inversores privados también han presentado demandas contra las tres agencias crediticias; otro tanto se ha hecho en varios países europeos. La investigación del Senado de los Estados Unidos comunicó a la Securities and Exchange Commission en septiembre de 2011 que, solo en fondos de pensiones estadounidenses, se habrían perdido decenas de miles de millones de dólares como consecuencia de las masivas devaluaciones de crédito llevadas a cabo por las agencias de calificación. En esa misma comunicación se constata que de los miles de valores respaldados por hipotecas que habían sido calificados por las agencias en 2006 con la máxima calificación (AAA), casi el 90% había sido objeto de degradación entre 2008 y 2010 (Berges, 2013).

Tras la demanda presentada por Estados Unidos contra Standard & Poor's, la presidenta de Argentina, Cristina Fernández, pidió la inhabilitación de las agencias calificadoras por el riesgo que ellas mismas suponen a la estabilidad financiera mundial. Europa se movió a tomar medidas de control mucho más severas y a establecer sistemas de vigilancia de sus operaciones. Aun así, el engranaje corporativo del mundo financiero internacional sigue encontrando formas de burlar la nueva normativa.

Además de esos argumentos, podemos añadir otros elementos que nos obligan a reflexionar sobre cuál podría ser el camino a seguir por el gobierno de Puerto Rico frente a las agencias acreditadoras. Señalamos los siguientes:

1. Cuando una misma corporación asume los trabajos de asesoramiento y de calificación de productos, como generalmente hacen las agencias crediticias, suele haber conflicto de intereses.

2. Dado que los dueños de las tres agencias crediticias son casi los mismos, es común encontrar que un informe de una de ellas arrastre o incida en las otras. Esto puede causar problemas serios en caso de las degradaciones, como fue en Puerto Rico recientemente.

3. Las agencias incurren en una contradicción inevitable: cobran de las mismas empresas y los mismos países a los que estudian y califican, lo que disminuye su independencia. Además, suelen estar asociadas con otras empresas que se encargan de adquirir activos cuando los precios de las propiedades han colapsado o cuando suben los intereses de los productos o países degradados en su crédito.

4. Las agencias tienden a ser pro-cíclicas en sus predicciones: cuando la economía va bien son muy positivas, lo que aumenta el

---

www.justice.gov/opa/pr/department-justice-sues-standard-poor-s-fraud-rating-mortgage-backed-securities-years-leading.

optimismo de los inversores. Cuando la economía va mal son extremadamente negativas, lo que hunde el ánimo de los inversores y retroalimenta las crisis.

¿QUÉ HACER FRENTE AL COLAPSO DE LA ECONOMÍA DE PUERTO RICO?

Puerto Rico está colapsado económicamente; no queda duda. En recesión desde 2006, con $70 mil millones de deuda, una tasa de desempleo de sobre el 15% y una bajísima participación en la fuerza laboral, no es para menos. Además, debemos añadir el alto nivel de la deuda personal en tarjetas de consumo, préstamos estudiantiles, financiación para la compra de autos, hipotecas, y la persistencia del alto costo de vida, para constatar que la familia promedio está teniendo dificultades serias para llegar a fin de mes.

El desplome del mercado inmobiliario de hace unos años causó y sigue generando una pérdida masiva de riqueza, sobre todo a los sectores medios, y dificulta aún más la recuperación. A ello debemos agregar la caída estrepitosa de los activos de fondos mutuos que se verificó en el 2013 y que significó que las compañías de inversión perdieran sobre $4.000 millones en un año (González, 2013). Esa pérdida, a su vez, golpeó a miles de inversionistas, grandes y medianos, que vieron desaparecer sus recursos en un abrir y cerrar de ojos. A todo ello se agregan las dificultades del gobierno de recaudar impuestos, la alta evasión contributiva que persiste, y en las últimas semanas la degradación a nivel de chatarra del crédito gubernamental.

La degradación del crédito limitará severamente las posibilidades de que el gobierno pueda actuar como promotor del crecimiento usando la tradicional y tramposa fórmula de estimular la construcción pública usando préstamos. La estructura productiva del país está muy disminuida y los mercados hasta ahora han sido limitados. Estamos pues frente a un problema complejo, estructural, cuya solución es a largo plazo, pero tenemos que comenzar a generarla de inmediato.

En esta coyuntura llueven las propuestas de cómo salir de la crisis. Encontramos quienes abogan por más mercado e inducen a que se privaticen servicios públicos fundamentales como la educación, la transportación, el agua, o la energía eléctrica. El movimiento entre cabilderos que buscan que se legisle la privatización para cobrar buenas comisiones es muy grande. Como expresamos antes, también está en marcha el proceso iniciado en la administración Fortuño y seguido en esta, que busca atraer multimillonarios con una ley de incentivos para el capital extranjero que dispone que quienes se domicilien e inviertan en Puerto Rico prácticamente estarán exentos de

contribuciones sobre ingresos o ganancias de capital. Los que han llegado se maravillan de lo que han podido comprar a precios de quemarropa. La reciente columna del empresario Nicholas Prouty lo planteó meridianamente claro:

> Nunca ha habido un mejor momento para adquirir activos irreemplazables a estos precios. Mis compañeros inversionistas comparten la fuerte convicción de que una propiedad frente al mar —ubicada en un país con una bandera americana en la sala de los tribunales y un Walgreens en la esquina—, es una apuesta al éxito. (Prouty, 2014)

Si bien esta estrategia no es tan nueva (desde 1898 hubo propuestas de este tipo y siempre hubo intermediarios locales o "antinacionales" como los llama Quintero, 1976), ahora podemos observar el traslado del centro de poder hegemónico colonial de la esfera gubernamental norteamericana a la esfera privada. Ya en los pasillos del Capitolio, así como en otros ámbitos, podemos ver a cabilderos, abogados, financistas, en tareas de abrir espacios para que vengan los acaudalados. Algunos de estos intermediarios boricuas se hacen llamar a sí mismos "los violáceos" o "*purple kids*" (el color violeta se forma de la combinación de rojo con azul; al buen entendedor...), y confirman tener su sitio asegurado en ese nuevo país que prometen, dado que han ganado mucho dinero y prestigio y saben moverse cómodamente entre los extranjeros ricos que están poblando nuestras tierras. Con el progresivo desmantelamiento de la capacidad gubernamental de Puerto Rico debido a la actual crisis, de consolidarse esa estrategia no habrá cortapisas para profundizar el neoliberalismo en nuestro suelo.

MÁS ALLÁ DE LAS PRIVATIZACIONES Y LOS MILLONARIOS

A lo largo de muchos años en Puerto Rico ha ido surgiendo un pensamiento económico alternativo que no ha tenido espacio para demostrar su capacidad de cambiar el curso de la historia del país. Al menos desde la década del setenta un grupo de economistas universitarios vienen sistemática y documentadamente advirtiendo del eventual colapso del modelo económico, ese que ya está con nosotros. Todavía nadie en las esferas gubernamentales —hasta donde he sabido— los ha convocado para dialogar sobre otras maneras de encarar los problemas que tenemos. Pero es hora de que lo hagamos. Se impone un cambio de paradigma, que concilie crecimiento económico con justicia social, igualdad de oportunidades y superación de la pobreza. Ello es posible, como lo han demostrado muchos países de América Latina en la última década. Solo se necesita voluntad política.

Voluntad para repensar nuestras líneas estratégicas de la reinvención colectiva, que deben estar guiadas por un principio fundamental:

el desarrollo humano sostenible. Esto quiere decir colocar a la gente primero, no al mercado ni al capital, y asegurar procesos sustentables en el tiempo. El cambio de paradigma pasa por crear un clima donde se puedan potenciar los talentos y capacidades de todas las personas y por generar oportunidades reales de estudio, capacitación y trabajo. La meta es quebrar la excesiva y prolongada dependencia, tanto de las corporaciones (a través de subsidios, exenciones e incentivos) como de las personas (transferencias monetarias).

Voluntad para plantear firmemente la necesidad de una renegociación de la deuda e incluso para analizar si es pertinente demandar a las tres agencias por las mismas razones de prácticas anti éticas que antes expusimos.

Voluntad para alinear todos los instrumentos, programas y recursos que tiene el gobierno para estimular la creación de empleos en función de las necesidades del país y del aporte que pueden hacer las empresas puertorriqueñas. Una vez identificados claramente los nichos de oportunidad —en agricultura, manufactura, servicios, comercio, entretenimiento y turismo— en los cuales Puerto Rico tiene o pudiera tener una ventaja comparativa, podría comenzarse con un programa de asistencia técnica para aquellos negocios que funcionan sin permisos a fin de formalizarlos y consolidarlos. Diversificar los mercados de exportación será imprescindible si queremos realmente hacer una diferencia.

Voluntad para asumir el desafío de la producción para el mercado interno, además del externo, especialmente en el sector agrícola para salvaguardar nuestra seguridad alimentaria.

Voluntad para explorar posibilidades de emprendimientos conjuntos con países latinoamericanos y caribeños con quienes puede haber complementariedades importantes. La inversión extranjera debe ser canalizada hacia áreas donde no haya capital puertorriqueño; deben promoverse empresas de capital mixto.

Voluntad para emprender un programa masivo de creación de cooperativas que puedan aglutinar e impulsar el fragmentado y disperso mundo de las micro y pequeñas empresas, que en un mercado tan abierto como el de Puerto Rico difícilmente sobrevivan.

Voluntad para diseñar una política redistributiva que genere igualdad de oportunidades para todas las personas. Ello debe incluir un sistema contributivo progresivo, justo y razonable. Además, mejorar la recaudación, atajar la evasión —venga de donde venga— y eliminar las exoneraciones que tienen las cerca de 80 empresas más grandes que operan en Puerto Rico con ganancias exorbitantes.

Voluntad para poner en marcha el proceso de discutir y acordar con la sociedad el rediseño del aparato gubernamental y la distribución

territorial de la representación política, a fin de salvaguardar una estructura de poder y de funciones adecuado a las dimensiones y población del país, haciéndolo menos costoso, más conciso, eficiente y transparente. Debe instalarse el mérito en todos los procesos de personal en la función pública y asegurar la genuina negociación colectiva, libre de desconfianzas recíprocas.

Voluntad para recortar gastos en el aparato gubernamental sin que ello afecte funciones esenciales. Hacerlo indiscriminadamente con un por ciento fijo es sumamente peligroso porque podría debilitar ámbitos clave de la función pública. Es posible identificar espacios para recortar gastos como, por ejemplo, salir de los costosos arrendamientos de edificios de oficinas y usar las propiedades del gobierno; reducir los altos gastos en cabilderos y consultores, especialmente los norteamericanos; profesionalizar las operaciones del organismo electoral y reducir la nómina partidista; fusionar agencias con mandatos similares, entre otras.

Voluntad para abrir diálogos multisectoriales a fin de acordar metas, objetivos y estrategias en los ámbitos de seguridad, salud, educación y política científica y de innovación, que en este momento son absolutamente críticos para el desarrollo del país. Ello es especialmente clave en el ámbito de investigación y generación de energías renovables, dado el alto costo que significa la energía en los procesos de producción.

Voluntad para incorporar sistemáticamente a la sociedad civil en la búsqueda de soluciones a los problemas acuciantes del país. La instauración de mecanismos como los presupuestos participativos y la vigilancia social del gasto son claves para lograr más eficiencia y reducir la corrupción. Además, debe conformarse un Fondo Nacional de Desarrollo con operación autónoma y recursos provenientes de los barriles legislativos y otras asignaciones que permitan apoyar iniciativas mediante concursos de organizaciones sociales bona fide.

Estamos en lo que podríamos llamar un momento de "río revuelto", que puede ser muy interesante si asumimos bien el desafío de abrir y consensuar opciones. En las sugerencias vertidas en las últimas semanas en los medios de comunicación y las redes sociales hay de todo, lo que obligaría a generar criterios para destilar, calibrar y ponderar las propuestas. Personalmente, creo que hay que socializar conocimiento y aprendizajes de nuestra experiencia histórica, así como de otras experiencias internacionales, porque hemos vivido en una burbuja de aislamiento durante más de un siglo. Si no conocemos las opciones que otros países han manejado en situaciones similares, nuestro espacio de imaginar salidas será mucho más restringido. Además, como decía el lúcido joven

Manuel Torres Kortright en *80 grados* hace poco, debemos tomar este momento como uno de "beta permanente"; es decir de mejora continua y de negación de los estados estáticos y de las metas definitivas. El cambio de paradigma requiere pensar fuera de los confines tradicionales; requiere imaginar, experimentar, innovar, evaluar y evolucionar. Autoconvoquémonos a ello.

BIBLIOGRAFÍA

Castro, A. I. 2011 "Las agencias de calificación crediticia, el azote de la economía europea" en *Revista Gara* (España, 19 de junio de 2011). Recuperado de: http://gara.naiz.eus/paperezkoa/20110619/273514/es/. Las-agencias-calificacion-crediticia-azote-economia-europea

Berges, Á. 2013 "Ratings cuestionados" en *El País* (7 de febrero de 2013). Recuperado de: https://blogs.elpais.com/finanzas-a-las-9/2013/02/ratings-cuestionados.html.

Efing, M.; Hau, H. 2013 *Corrupted credit ratings: Standard & Poor's lawsuit and the evidence. Vox: Research-based policy analysis and commentary from leading economists* (18 de junio de 2013). Recuperado de: https://voxeu.org/article/corrupted-credit-ratings-standard-poor-s-lawsuit-and-evidence.

González, J. 2013 "Inversionistas de Puerto Rico pierden $4,500 millones" en *El Nuevo Día* (16 de octubre de 2013).

Prouty, N. 2014 "El renacer de Puerto Rico" en *El Nuevo Día* (13 de febrero de 2014).

Quintero Rivera, Á.G. 1976 *Conflictos de clase y política en Puerto Rico* (Río Piedras: Huracán).

PERDONEN MI TRISTEZA*

Luce López Baralt

Escribo estos renglones dolidos sobre nuestra encrucijada histórica bajo el amparo de un verso de César Vallejo: Perdonen la tristeza. Admito que la crisis que atraviesa Puerto Rico ha sido de tal magnitud que ha logrado diezmar mi inveterado optimismo vital. Todos y cada uno de los puertorriqueños, lo admitamos o no, hemos quedado atónitos ante el descalabro que con tanta rapidez se ha abatido sobre nosotros. Todavía estamos tratando de reaccionar y de asumir la debacle, lo mismo que aquellas generaciones posteriores a la crisis de 1898, que vivieron cambios históricos súbitos, pobreza extrema y humillaciones políticas, a las cuales se sumó, como ahora, un huracán demoledor. La primera reacción ante una tragedia completa es enmudecer. Pero me he impuesto reflexionar, como una simple una ciudadana de a pie que necesita medir su desdicha, cómo siento a Puerto Rico en estos momentos.

Soy tan antigua que aun puedo recordar gobiernos con superávit y políticos que no robaban. De niña palpé la energía del país cuando aún era vibrante y presagiaba un posible futuro más alentador. Fuera

---

* López Baralt, Luce 2018 "Perdonen mi tristeza" en *El Nuevo Día,* 25 de febrero de 2018.

este el futuro que fuera, porque se ofrecía a nuestro imaginario colectivo como un futuro abierto que podríamos construir juntos. Los puertorriqueños de hoy hemos canjeado la esperanza de una posible solución al status político por una encerrona, el progreso económico por la certeza de un empobrecimiento paulatino. La otrora "vitrina del Caribe" se nos ha convertido en la penúltima economía fallida del mundo después de Venezuela. ¿Qué hacen las naciones cuando su plataforma política y económica se desfonda y las expectativas de futuro colapsan? Los ciudadanos se unen para reinventar un país, para hacer un proyecto de país, que es un concepto válido que tenemos que potenciar de manera pragmática. No damos muestras de estar en camino de hacerlo. Reconozco de entrada que la tarea es cuesta arriba, porque al ser una colonia ("territorio" la llaman ahora), para proponer un proyecto de futuro tenemos que contar con la aquiescencia de la metrópolis. Nuestra primera dificultad es que no caminamos solos: dependemos para todo de los intereses de un país que a menudo contradicen los nuestros.

Perdonen mi tristeza.

Vale la pena considerar por separado cada posible fórmula de status, pues cada una tiene sus encrucijadas propias que dificultan el que nos unamos para construir un país con futuro. El panorama de los que favorecen la anexión y que están actualmente al mando del gobierno (es un decir) se presenta especialmente difícil. Intentan obligar a Estados Unidos a concedernos la estadidad justamente en el momento en el que Washington da muestras inequívocas de no estar interesado en anexar nuestro país latinoamericano, hispanohablante y racialmente mezclado a la unión norteamericana. Aunque es irónico que Puerto Rico quiera asimilarse a un país que está implosionando, el gobierno esgrime plebiscitos trucados en los que la mayoría del pueblo se inhibió de votar. ¡Como si los congresistas no supieran contar porcentajes! Ya nos han asegurado a través de Marco Rubio que no hay ambiente para considerar la estadidad: muchos legisladores ni siquiera saben que somos ciudadanos americanos (y se horrorizarán de averiguarlo). Es igualmente patético que destaquemos legisladores "en la sombra" y que queramos votar espuriamente por el Presidente cuando Trump nos tira papel toalla (simbólico de otro tipo de papel) como si estuviera en un circo romano.

Perdonen mi tristeza.

Por otra parte, el gobierno no explica las consecuencias económicas de la anexión: pagaríamos impuestos federales altísimos que acabarían por arruinarnos, ya que no tenemos la solvencia de los demás estados. Por no decir que perderíamos el alma; es decir, nuestra identidad como país, porque la asimilación es un *sine*

qua non de la estadidad, no empecé las entelequias de la estadidad jíbara. Nuestra desesperación por ser aceptados como "estadounidenses a tiempo completo" ha convertido el cabildeo en una gesta de mendigos. O de insensatos: algunos piden que se le impongan impuestos federales al país como territorio incorporado sin garantía ninguna de que ello asegure la estadidad. Las humillaciones continuas a las que nos estamos sometiendo terminan por lacerarnos a todos. Deberíamos sospechar que Estados Unidos comienza a abandonarnos. Pero ni el gobierno se da por enterado ni la metrópolis suelta prenda sobre lo que terminará de hacer con nosotros. Todo ello dificulta la tarea de pensar con serenidad el futuro para refundar el país, por usar el término de Marcia Rivera.

Perdonen mi tristeza.

Tampoco los estadolibristas y los soberanistas la tienen fácil en estos momentos de encrucijada. Estados Unidos decidió unilateralmente adulterar (cuando no tronchar) el proyecto político del Estado Libre Asociado, posiblemente porque ya no interesaba a la metrópolis, que no hubiera podido imponer una Junta Fiscal de poderes omnímodos a un pueblo soberano. (Ni siquiera mínimamente soberano.) La falta de líderes auténticos y la fragmentación política impide que los autonomistas se unan para proponer soluciones viables y reescribir a fondo —y dignamente— las relaciones de la isla con Estados Unidos. El país espera aun por una reformulación del concepto del Estado Libre Asociado que tenga consenso para que pueda ser luchado de manera colectiva: parecería que todos han enmudecido. También las voces de la independencia se han silenciado durante la actual crisis y no presentan una opción creíble. Al margen de apelar a nuestro patriotismo latente (pero siempre vivo), los partidos independentistas no explican al pueblo las consecuencias económicas de separarnos de los Estados Unidos. No han dicho cómo sobreviviríamos económicamente sin las ayudas federales que (a regañadientes) aún nos otorgan, ni cómo estableceríamos acuerdos políticos y económicos con el resto del mundo. Sin esta información crucial para formular responsablemente un país soberano, no vamos a ninguna parte.

Perdonen mi tristeza.

Se ha desatado una crisis de confianza a muchos niveles. Ni nuestro gobierno local ni el gobierno de Estados Unidos nos ofrecen credibilidad, y ese escepticismo inmovilizador pone freno, una vez más, a la posibilidad de trazar un proyecto de país. El nivel de corrupción al que hemos llegado es el primer obstáculo que confrontamos al momento de intentar repensarnos como pueblo. Como en buena medida somos responsables de nuestro propio colapso moral, nadie podrá "reenrutarnos" éticamente sino nosotros mismos. En este momento nos

preguntarnos, no sin angustia: ¿cómo creerle a un gobierno incapaz de saber el monto de sus propias finanzas y sus propias deudas, o aun de contar los fallecidos tras el paso de María? ¿Qué se puede esperar de políticos que asignen pensiones de $16.000 en medio de la quiebra fiscal? ¿O de una Junta Supervisora que aumenta su propia asignación fiscal cuando la pensión de los maestros zozobra? Difícil entender por qué ni Energía Eléctrica (y ni siquiera FEMA) nos acaban de aclarar por qué seguimos a oscuras; difícil creer que podamos sobrevivir sin la condonación de una deuda monstruosa; difícil persuadirnos que la Junta Fiscal y las cortes beneficien a Puerto Rico sobre los intereses de Wall Street; difícil creer que la imposición de la austeridad resuelva nuestros problemas cuando más bien podría agravar la situación, como en Grecia; difícil creer en la buena voluntad del gobierno de Estados Unidos, que se desentiende de la desesperación de las personas arruinadas por el cierre de negocios y el alto costo de las plantas eléctricas, y del sufrimiento de los encamados cuya vida depende de respiradores o sistemas de diálisis; difícil creer que el *hotline* desbordado de ayuda a los suicidas no sea la espantosa punta del témpano de un deseo colectivo inconsciente de desaparecer. Difícil creer que una administración que se ha tornado racista y xenófoba no esté discriminando a su territorio por su condición mestiza. Sé bien que cuando el Presidente denuesta a países africanos e hispanos como "*... holes*" se hace eco de prejuicios antiguos: de niña las monjas norteamericanas con las que me eduqué nos martillaban frases como "*Puerto Rico is trash*", "*Puerto Rico is junk*". Jamás me he curado de esa agresión contra mi psique infantil, porque sé que pensaban sinceramente que éramos inferiores. Trump recicla y saca a la luz prejuicios muy antiguos.

Perdonen mi tristeza.

Y la emigración. Muchos compatriotas han tenido que huir de la isla para sobrevivir, sumiéndonos a los demás en la náusea existencial de vernos diezmados como familias. Cuando los veo encaminarse al avión sabiendo que el precio de un posible empleo es la discriminación segura, se me parte el alma. Pero estas rupturas tienen consecuencias nefastas que aún no hemos podido medir: perdemos muchos ciudadanos profesionales, con lo que la isla queda cada vez más desprovista de servicios; perdemos personas arrojadas e industriosas, que son las que podrán sobrevivir los avatares inciertos del exilio. Vamos quedando disminuidos y achatados como población. Se nos va un pool genético inapreciable y una materia prima excelente con la que podríamos construir adecuadamente nuestro país. Por más, estar divididos entre la diáspora y los puertorriqueños de la isla tampoco nos ayuda a manejar unidos el futuro.

Perdonen mi tristeza.

Y la asimilación. Estamos ante un nuevo escenario: parecería que se comienzan a borrar los lindes identitarios de nuestro pueblo. Muchos de nuestros niños y jóvenes comienzan a hablar inglés entre ellos. El canje del vernáculo es un síntoma ominoso para cualquier nación, porque la persona habrá de pensar el mundo desde la cosmovisión del nuevo lenguaje. Decía bien Pedro Salinas: no es lo mismo ser en inglés que ser en español. Y no cabe explicar la situación por los juegos, videos, cines y noticias en inglés que bombardean nuestra sociedad, pues sucede igual en muchos otros países. Antes hay que pensar que los padres que permiten la pérdida de la lengua materna en sus propios hogares dan por bueno que sus hijos pertenezcan ya a otro país, aun sin haberse movido del suyo propio. No es exagerado sospechar que todos estos nuevos niños angloparlantes terminen viviendo en Estados Unidos, país por el que apuestan inconscientemente al hablar inglés como lengua materna. Es allí que se sentirán cómodos. Ponderemos un momento lo difícil (¿lo ridículo?) que nos será construir un proyecto de país soberano en inglés.

Perdonen mi tristeza.

And yet, and yet... las banderas puertorriqueñas ondean por doquier en medio de la debacle. Creo que he aprendido a leer su significado profundo. No se trata de la obvia afirmación patriótica que toda enseña nacional implica: es más bien un clamor que lanzamos al mundo reconociendo que estamos solos. Incluso un alcalde propuso que, con el debido respeto, ondeáramos nuestra bandera al revés —código conocido de emergencia— para alertar al mundo de nuestra necesidad de atención internacional. La crisis histórica y la desconfianza política ha terminado por generar frutos interesantes. Comenzamos a caer en la cuenta de que solo podemos contar con nosotros mismos. Hemos sido capaces de alumbrar alcaldías, barriadas y calles por nuestra cuenta cuando el gobierno y FEMA nos toman el pelo y nos fallan. Vamos descubriendo nuestra autonomía: *self-relience* la llaman en inglés, por si las dudas. El economista Gustavo Vélez admite que: "es momento de digerir la dura verdad de que estamos solos" (*El Nuevo Día*, 21 de enero de 2017: 7). Esta soledad política comienza a calar también en la conciencia colectiva: Gilberto Santa Rosa, dando voz a muchos puertorriqueños anónimos, propuso en una entrevista la deseabilidad de crear "una economía nacional [que] satisfaga las necesidades básicas de la ciudadanía sin necesariamente depender de lo que exista fuera de nuestras costas" (*El Nuevo Día*, 9 de febrero de 2018: 52). Cabe interpretar estas voces como síntomas de que deseamos comenzar a dar marcha atrás a siglos de dependencia, primero del situado que nos llegaba de México y ahora de los cofres federales de Washington. Romper la mentalidad de 500 años de colonialismo

es muy cuesta arriba, pero hay golpes históricos tan dolorosos que podrían ayudar a despertar nuestra conciencia colectiva. Las tragedias pueden denigrar una nación, pero también pueden hacer que esta descubra sus energías soterradas.

Los períodos de crisis y oscurantismo pueden, en efecto, dar paso a un renacimiento histórico. Ojalá así sea para Puerto Rico. Dudo que en el lapso que me queda de vida pueda ver con mis propios ojos la reformulación y la puesta en efecto de mi país como nación digna, pues sé bien que son procesos históricos muy largos y muy complejos. Pero también sé que un país como este, que tanto ha resistido y que amo tanto, no puede desaparecer sin más de la faz de la tierra, ni asimilado a otro ni humillado para siempre. Apuesto a Puerto Rico. Tenemos las energías y el talento para ser un gran país, si creemos en nosotros mismos. Me ato a esa esperanza. Si así fuera...

Perdonen mi alegría.

EPISTEMOLOGÍAS PARA DESANDAR LAS RUTAS DEL NEOLIBERALISMO Y LA COLONIALIDAD

.pr

SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SER: CONTRIBUCIONES AL DESARROLLO DE UN CONCEPTO*

Nelson Maldonado-Torres

El concepto de colonialidad del ser surgió en discusiones de un diverso grupo de intelectuales que trabajan en torno a asuntos relacionados con la colonialidad y decolonialidad del poder.[1] Particularmente, le debemos el concepto a Walter Mignolo, quien reflexionó sobre el mismo hace ya más de una década.[2] No recuerdo exactamente cuándo escuché o leí sobre el término por primera vez —me parece que fue en el año 2000, en una charla ofrecida por Mignolo en el Boston College—, pero sí puedo decir que desde que lo escuché me llamó la atención

---

* Maldonado Torres, Nelson 2007 "Sobre la colonialidad del ser. Aportes al desarrollo de un concepto" en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. (Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores).

1 Estos incluyen a Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Freya Schiwy, Catherine Walsh, entre otros.

2 Véase Walter Mignolo (1995: 9-32). Para una discusión más reciente, véase Walter Mignolo (2003a: 631-671). El concepto también aparece en un ensayo reciente de la novelista, teórica literaria y filósofa afro-caribeña, Sylvia Wynter (2003: 257-337).

de forma particular.[3] La razón es que cuando supe del concepto, ya había pasado algún tiempo estudiando la ontología de Martin Heidegger, y de algunos de los críticos que se acercan a su trabajo a partir de interrogantes relacionados con problemas de racismo y experiencia colonial. Heidegger, quien es considerado por muchos como uno de los dos filósofos europeos más originales del siglo XX (siendo el otro Ludwig Wittgenstein), dejó una marca significativa en la filosofía europea, al continuar el ataque frontal de Nietzsche a la filosofía moderna centrada en la epistemología, con la elaboración de lo que él llamó ontología fundamental. La formulación heideggereana de un nuevo comienzo para la filosofía consistió en una rearticulación de la pregunta sobre el ser, la cual influyó a muchos otros intelectuales subsiguientes, como al franco-argelino Jacques Derrida, entre otros.

Tuve la fortuna de ser introducido al pensamiento de Heidegger por la profesora Joan Stambaugh, quien trabajó con Heidegger por algún tiempo en Alemania. Ella es la traductora de varios trabajos de Heidegger al inglés, incluyendo su *opus magnus, Ser y Tiempo (1996)*. Después de haber estudiado a Heidegger con ella, comencé a leer cuidadosamente a autores de la tradición fenomenológica, particularmente a Jean-Paul Sartre, Edmund Husserl y Jacques Derrida. Gradualmente me di cuenta de los variados acentos, los acercamientos originales y las diferentes preguntas que estaban en el centro de estos y otros filósofos que estaban en conversación con la fenomenología. Pero no fue sino hasta leer el trabajo del pensador judío-lituano, Emmanuel Levinas, que desperté de mi sueño ontológico. El trabajo de Levinas no era solo una variación de la filosofía europea o de un tema fenomenológico. En él encontré una subversión radical de la filosofía occidental. Levinas reflexiona a partir de fuentes judías, y no solo griegas. Conceptos e ideas provenientes del judaísmo complementan y, a veces, inclusive, remplazan ideas griegas y cristianas en su armazón filosófica. Esta subversión le permitió a Levinas presentar una idea muy particular de la filosofía y de la vocación del ser humano: el comienzo del filosofar no consta en el encuentro entre sujeto y objeto sino en la ética, entendida como relación fundamental entre un yo y otro. El trabajo de Levinas me sorprendió y fascinó. Después de haber estado expuesto a los trabajos fundamentales de los llamados "maestros de la sospecha" en Occidente, a saber, Marx, Nietzsche y Freud, mi horizonte de posibilidades no contenía la idea de una ruptura como esta.

---

3 Es posible que Mignolo haya presentado la idea en distintos lugares en el año 2000. Tal fue el caso de la presentación "Thinking Possible Futures: The Network Society and the Coloniality of Being", realizada en la Universidad de British Columbia, el 30 de marzo de 2000. Desafortunadamente, el texto de esta presentación está perdido.

El pensamiento de Levinas dislocaba los ejes del pensamiento crítico, al introducir coordenadas de pensamiento que no se podían explicar solamente como variaciones creativas o innovaciones dentro de la episteme europea moderna, ya fuera en términos del trabajo, de la voluntad de poder, o del inconsciente. Quería saber más sobre el trabajo de Levinas, pero mi interés principal no residía tanto en convertirme en un experto en su pensamiento, sino en aprender su acercamiento y método, o forma de interpretación. Estaba seguro de que el camino de reflexión que Levinas abrió para sí era tan rico y productivo como el pensamiento que él oponía. Era también, a todas luces, una propuesta de trabajo que merecía ser continuada y profundizada, a la vez que puesta en conversación con el trabajo de pensadores similarmente herejes de la tradición filosófica occidental.[4]

En adición a los fundamentos de la herejía levinasiana había otros elementos en su trabajo que resonaban con intereses que yo tenía. Levinas fue un sobreviviente del holocausto judío, un evento que marcó todo su trabajo. Heidegger, contrario a Levinas, apoyó al régimen Nazi, y vio en la figura del *Führer* a un líder que llevaría al pueblo *(Völk)* a la autenticidad nacional.[5] Aunque la afiliación de Heidegger con el régimen Nazi no fue larga, sí fue firme, y aunque su alianza no se extendió a los años del holocausto judío, jamás se excusó con el pueblo judío por el apoyo de quien había demostrado un fuerte antisemitismo desde el comienzo de su liderato.[6] Levinas, quien se había encantado con el pensamiento de Heidegger mientras estudiaba en Freiburg en la segunda década del siglo XX, luego se convirtió en el oponente más feroz del heideggerianismo. Para él, la afiliación de Heidegger al régimen Nazi no era solo una cuestión de preferencia personal, sino que de alguna manera envolvía también su proyecto filosófico. La ontología heideggereana se le aparecía a Levinas como una filosofía del poder (Levinas, 1969). La propuesta de la ontología como filosofía primera es, para Levinas, cómplice de la violencia. Esto representó un reto que Levinas mismo intentó superar al elaborar una filosofía que no fuera cómplice, o provocara ceguera con respecto a la deshumanización y el sufrimiento. Esta es otra razón por la cual la ética y la relación cara-a-cara ocupa un lugar central en el pensamiento de Levinas.

Poco sabía yo en aquel momento que un encuentro similar con Levinas jugó un rol importante en el surgimiento de la filosofía de la

---

4 El concepto de herejía que me parece más apropiado en este contexto es expuesto en Anthony Bogues (2003).

5 Para una discusión sobre la relación de Heidegger con el nazismo, incluyendo fuentes primarias, véase Richard Wolin (1991).

6 Levinas juzga negativamente a Heidegger por no haber pedido perdón al pueblo judío por su complicidad con el nazismo (Levinas, 1989: 485-488).

liberación latinoamericana, tal y como era expuesta en el trabajo de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, entre otros jóvenes argentinos, a finales de la década de 1960. Levinas también despertó a Dussel de su sueño ontológico y lo inspiró a articular una filosofía crítica del ser y la totalidad, que no solo consideró la experiencia del antisemitismo y del holocausto judío, sino también la de pueblos colonizados en otras partes del mundo, particularmente en América Latina. Si Levinas estableció la relación entre la ontología y el poder, Dussel, por su parte, notó la conexión entre el ser y la historia de las empresas coloniales, llegando así muy cerca de la idea de la colonialidad del ser. Fue, sin embargo, otro argentino, Walter Mignolo, quien formularía el concepto más de dos décadas más tarde. El concepto de colonialidad del ser nació en conversaciones sobre las implicaciones de la colonialidad del poder, en diferentes áreas de la sociedad.[7] La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser.[8] Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Mignolo lo hace claro en sus reflexiones sobre el tema:

> La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son solo fenómenos 'culturales' en los que la gente encuentra su 'identidad'; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (2003a: 669)

El surgimiento del concepto "colonialidad del ser" responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no solo en la mente de sujetos subalternos. De aquí que la idea resonara tan fuertemente en mí, que estaba trabajando la fenomenología y la filosofía existencial, así como las críticas a tales acercamientos desde la perspectiva de la sub-alteridad racial y colonial. Cuando uno reflexiona sobre el término "colonialidad del ser" en el contexto del debate de Levinas y

---

7 Sobre la colonialidad del poder, véase Aníbal Quijano (2000a: 342-386; 1991: 1120; 2000b: 533-580; 1992).

8 La colonialidad del saber es el tema organizativo en Edgardo Lander (2000).

Dussel con Heidegger, este provee una clave importante para clarificar los lazos específicos entre lo que Heidegger llamó el Ser y el proyecto colonial.

Falta todavía mencionar otra figura importante que estaba estudiando cuando estuve expuesto a las discusiones sobre la colonialidad del ser: Frantz Fanon.[9] La crítica de Fanon a la ontología hegeliana en *Piel negra, máscaras blancas,* no solo provee la base para una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y de la lucha por la descolonización. Si Dussel aclara la dimensión histórica de la colonialidad del ser, Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género. Y, mientras el punto de partida, para Levinas, es el momento an-árquico en la constitución de la subjetividad en su encuentro con el Otro, Fanon concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial: "¡Mira, un *negro*!" (Fanon, 2009: 111). Ese es el punto a partir del cual Fanon comienza a elaborar lo que pudiera considerarse como el aparato existenciario del "sujeto" producido por la colonialidad del ser. Un esfuerzo consistente en esta dirección llevaría a una exploración del lenguaje, la historia y la existencia. La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas.[10] Con suerte podré dar algunos pasos en esa dirección en este trabajo. Este ensayo se divide en cuatro partes, cada una de las cuales intenta responder a una pregunta: ¿qué es la colonialidad?, ¿qué es el ser?, ¿qué es la colonialidad del ser? y, finalmente, ¿qué es la descolonización y la *des-gener-acción* (o acción des*gener*adora) del ser?

¿QUÉ ES LA COLONIALIDAD?

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se

9 Mignolo considera a Fanon como una figura central en su propia articulación de la colonialidad del ser (2003a: 669).

10 Para una clarificación de la relación entre los niveles genético, existencial y genealógico/histórico, véase Nelson Maldonado-Torres (2008).

refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Quijano, 2001). Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.

La colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista de las Américas (Quijano & Wallerstein, 1992: 559-575). Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa en la historia de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas. La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América. De acuerdo con Aníbal Quijano, estos dos ejes fueron:

> La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de "raza", una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial. (2000b: 533)

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, este proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza. Este modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la Ilustración, tiene un lado oscuro que le es constitutivo (Mignolo, 2003b). La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos.

¿Cómo surgió la colonialidad del poder? Quijano ubica su origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar solo las más frecuentes y obvias (Quijano, 1992). Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa (Gordon, 1995; 2000a; Maldonado Torres, 2006b; Wynter, 1995). Según el punto de vista de los conquistadores, sirvió para crear nuevos mapas del mundo; la geografía continuó produciendo esta visión de las cosas. El mundo entero fue visto a la luz de esta lógica. Este es el comienzo de la "colonialidad global".[11] Es cierto que, en 1537, el Papa declaró a los amerindios como humanos, sin embargo, como bien lo señala Quijano: "desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica, no solamente diferente de la de los europeos, sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel 'inferior'" (1992).

Habría que añadir a esto que además de una diferencia colonial entre colonizadores y colonizados, establecida a través de la idea de raza, también se establecieron diferencias entre colonizadores y colonizados. Esto indica que la diferencia colonial (un término acuñado por Mignolo) estuvo acompañada de lo que Mignolo mismo denomina diferencia imperial (entre colonizadores y sujetos de imperios europeos y no-europeos), y de lo que he llamado, en otro lugar, heterogeneidad colonial.[12] "Heterogeneidad colonial" se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, y a la circulación creativa

11 Sobre colonialidad global, véase Chloe S. Georas (1997), Ramón Grosfoguel (2003) y Walter Mignolo (2002: 215-244; 2000a).

12 Mignolo elabora los conceptos de diferencia colonial y diferencia imperial (2003c). Sobre el concepto de heterogeneidad colonial, véase Nelson Maldonado-Torres (2005a: 55).

de conceptos raciales entre miembros de distintas poblaciones (en la que de hecho a veces cuentan poblaciones blancas mismas). Sin embargo, el concepto también incorpora la idea del carácter diferencial de tal diversidad, ya que la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener (aunque con variaciones y excepciones ligadas a la historia colonial local de distintos lugares, o a momentos históricos particulares) lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad.

Es claro que el significado de 'raza' ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad. De algún modo, puede decirse que el racismo científico y la idea misma de raza fueron las expresiones explícitas de una actitud más general y difundida sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las Américas y en África, a finales del siglo XV y en el siglo XVI. Yo sugeriría que lo que nació entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza: se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente. Enrique Dussel (1996: 133) propone que Hernán Cortés dio expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse como *ego conquiro,* el cual antecede a la formulación cartesiana del *ego cogito*. Esto sugiere que el significado del *cogito* cartesiano, para la identidad moderna europea, tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad, expresado en la noción del *ego conquiro*. La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el "yo" como sustancia pensante (res *cogitans),* y proveyó una forma de interpretarlo. Lo que sugiero aquí es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el *ego conquiro* proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito*. Dussel sugiere esta idea: "El 'bárbaro' era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito"* (1996: 133). Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro o, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones en la modernidad. El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. Así, la "certidumbre" sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, en la duda o el

escepticismo. El escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito,* un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno. En vez de la actitud metódica que lleva al *ego cogito,* esta forma de escepticismo define la actitud que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial.* Siguiendo la interpretación fanoniana del colonialismo como una realidad maniquea, la relación fundamental de tal maniqueísmo con la misantropía, como indica Lewis Gordon, caracterizaría esta actitud como un maniqueísmo misantrópico racista/imperial, el cual también puede entenderse de forma más simple como *actitud imperial.*[13]

Distinto de la duda metódica cartesiana, el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática. Este, más bien, cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. Hay que preguntarse, obviamente, hasta qué punto esta relación no solo anticipó el dualismo cartesiano, sino que lo hizo posible, lo inspiró y/u ofreció el horizonte de sentido para su aceptación, interpretación y aplicación. Cualquiera que sea la respuesta, lo que es claro es que este dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo, y que, como indica Quijano, articulaciones científicas posteriores, que tomaban el cuerpo como una entidad puramente material, facilitaron el estudio de ciertas poblaciones en términos naturalistas, lo que engendró el estudio científico de

13 Fanon expone su concepción del colonialismo como maniqueísmo en Frantz Fanon (2001a). Para la interpretación de Gordon del maniqueísmo como misantropía, es decir, como anti-humanismo u humanismo perverso, véase Lewis R. Gordon (1997a: 29-30). El "anti-humanismo" viene muy a propósito aquí porque, para Gordon, el anti-humanismo contemporáneo da testimonio de la vigencia de la misantropía racial hoy. El modelo o paradigma de existencia referido aquí con el concepto de *hombre imperial* tiene una expresión más concreta: el *hombre europeo* y el *hombre americano.* Desarrollo en otro lugar el sentido propio de estos términos, así como su necesaria "muerte". Véase, por ejemplo, Nelson Maldonado-Torres (2005b; 2002).

las razas.[14] Esto es, recuentos modernos de la relación mente/cuerpo sirvieron de modelo para entender las relaciones entre colonizador y colonizado, y entre hombre y mujer, particularmente la mujer de color. Esta dicotomía se traduce en la diferencia entre europeo y no-europeo, y entre gente de piel clara y gente de piel oscura, lo que el distinguido sociólogo afro-americano W. E. B. Du Bois denominó como el problema de la "línea de color".[15] La articulación de este problema pone en juicio, no solo modelos sociales o concepciones geo-políticas europeas, sino también las bases mismas de sus ciencias, que aparecen vinculadas al problema racial.[16] Du Bois suma el racismo al positivismo, al historicismo y al naturalismo, como problema fundamental de las ciencias europeas. Pero, más que simplemente sumarlo, advierte sobre su importancia fundamental, destacando cómo la revisión del positivismo, el naturalismo y el relativismo mismo en las ciencias, por sí solo no puede dar una respuesta a los problemas más urgentes que confronta el siglo XX. Estos problemas se hicieron patentes en la Segunda Guerra Mundial, al igual que en las luchas por la descolonización, contra el racismo, y contra distintos tipos de jerarquías humanas en el siglo XX. Habría que añadir a esto, si conectamos las ideas de Du Bois con las tesis sobre el origen de la colonialidad articuladas por Quijano y por otros, la prioridad epistémica del problema de la línea de color, que precedió y condicionó las expresiones específicas de las ciencias europeas y del humanismo acompañante. Habría que preguntarse hasta qué punto el positivismo, el historicismo y el naturalismo son parte de las estrategias de evasión de la libertad y la responsabilidad, que ya se habían vuelto sistémicas en la modernidad en relación con la idea de raza. O, bien, podría plantearse la colonialidad como discurso y práctica que simultáneamente predica la inferioridad natural de sujetos y la colonización de la naturaleza, lo que marca a ciertos sujetos como dispensables y a la naturaleza como pura materia prima para la producción de bienes en el mercado internacional. La colonialidad aparece, de esta manera, como el horizonte necesario para la exploración de los límites de las ciencias europeas. Y es a partir del tema de la colonialidad misma, desde la percepción de la

---

14 Véanse los comentarios de Aníbal Quijano sobre el dualismo moderno (2000b: 554-556).

15 Recuérdese el juicio profético de W. E. B. Du Bois sobre el siglo XX: "The problem of the twentieth century is the problem of the color line, the relation of the lighter and darker races in Asia, Africa, America and the islands of the sea" (El problema del siglo XX es el problema de la línea de color, la relación entre las razas de color más claro y oscuro en Asia, África, América y las islas del mar) (Du Bois, 1999: 17).

16 Véase Jane Anna Gordon (2006); Lewis R. Gordon (2000b); Paget Henry (2005); Anthony Monteiro (2000) y Lucius T. Outlaw, Jr. (2000).

relevancia sociológica y epistemológica de la "línea de color," que un nuevo paradigma o forma de pensamiento des-colonial y transmoderno puede articularse propiamente. Esto es parte de lo que exploraré en la última sección de este ensayo, con respecto a las ciencias decoloniales, la transmodernidad y el giro de-colonial. Lo que quisiera destacar por el momento es la idea de que, si el *ego conquiro* anticipa el giro subjetivo y solipsista del *ego cogito*, entonces, el escepticismo maniqueo abre la puerta y condiciona la recepción del escepticismo cartesiano. Esta idea sostiene, también, la sospecha de que sería imposible proveer un recuento adecuado de la crisis de la modernidad europea, sin referencia, no solo a los límites del cartesianismo, sino también a los efectos traumáticos del escepticismo misantrópico y su *ethos* imperial. A la vez, esto denota que la superación de la colonialidad metódica requiere de un nuevo tipo de escepticismo y de actitud teórica que re-articule la búsqueda de la verdad con la búsqueda del bien —entendido este como fraternidad no-sexista, o convivialidad humana más allá de la línea de color— y de jerarquías que descansan en la naturalización de diferencias humanas.[17] Pero, para entender la visión descolonizadora y el escepticismo des-colonial, primero conviene tener claro qué se entiende aquí por escepticismo misantrópico colonial/racial.

El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como "eres humano" toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: "¿eres en realidad humano?". "Tienes derechos" se transforma en "¿por qué piensas que tienes derechos?". De la misma manera, expresiones como "eres un ser racional" se convierte en la pregunta "¿eres en realidad racional?". El escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad. Los logros del *ego cogito* y de la racionabilidad instrumental operan dentro de la lógica que el escepticismo misantrópico ayudó a establecer. Esta es la razón por la cual la idea de progreso siempre significó, en la modernidad, progreso solo para algunos, y por qué los Derechos del Hombre no se aplican igualmente a todos, entre otras obvias contradicciones. El escepticismo misantrópico provee la base para una opción preferencial por el *ego conquiro,* lo cual explica cómo puede concebirse que la protección de algunos se obtiene al costo de las vidas de otros.[18] La *actitud imperial* promueve una acti-

---

17 Para exploraciones del problema de las ciencias modernas en relación con la disyunción entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien, véase Boaventura de Sousa Santos (1992: 9-48) e Immanuel Wallerstein (1999: 185-191). He comentado anteriormente la propuesta de Wallerstein, en Nelson Maldonado-Torres (2002: 277-315).

18 La opción preferencial por el *ego conquiro* sería desafiada directamente por

tud fundamentalmente genocida con respecto a sujetos colonizados y racializados. Ella se encarga de identificar a sujetos coloniales y racializados como dispensables.

La mención de la guerra, la conquista y el genocidio trae a la luz otro aspecto fundamental de la colonialidad.[19] La pregunta sobre si los pueblos indígenas de las Américas tenían alma o no fue concebida en relación con la pregunta sobre la guerra justa. En los debates que tomaron lugar en Valladolid, en el siglo XVI, Sepúlveda argumentó contra Las Casas que los españoles tenían la obligación de sostener una guerra justa contra quienes, en su inferioridad, no adoptarían por sí mismos la religión cristiana.[20] Una vez más, aquí, como ya se vio antes, la respuesta a la pregunta no es tan importante como la pregunta misma. El "descubrimiento" y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas. Para cuando se llegó a una decisión con respecto a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas en las Américas, los conquistadores ya habían establecido una forma peculiar de relacionarse con los pueblos que estos encontraban. Y la forma como lo hacían no se adhería a los estándares éticos que regían en sus respectivos reinos. Como Sylvia Wynter (1995: 5-57) argumenta, la redefinición colombina del propósito de la tierra, en términos del beneficio de los pueblos europeos *vis-à-vis* aquellos que viven fuera de la ecúmene humana, anuncia el carácter excepcional que la ética toma en el llamado Nuevo Mundo. Como bien se sabe, tal situación excepcional gradualmente perdió su excepcionalidad, y se volvió normativa en el mundo moderno. Pero antes de que ganara aceptación general y se convirtiera en una dimensión constitutiva de la nueva episteme reinante, la excepcionalidad era mostrada por la forma como los colonizadores se comportaban en relación con los pueblos indígenas y las comunidades negras esclavizadas. El comportamiento que dominaba tales relaciones coincidía más con las acciones de los europeos en guerra, que con la ética que regulaba sus vidas con otros europeos cristianos en situaciones normales de convivencia.

Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados (Todorov, 1992: 144-145). Sus acciones eran reguladas por la ética o, más

---

la teología de la liberación y su énfasis en la opción preferencial por el pobre y desposeído. Sobre la opción preferencial por el pobre, y otras ideas centrales en la teología de la liberación, véase Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (1990).

19 Este y los siguientes dos párrafos reproducen una discusión que desarrollo en el sexto capítulo de Nelson Maldonado-Torres (2008).

20 Sobre los debates en Valladolid, véase Lewis Hanke (1974).

bien, por la no-ética de la guerra. No puede olvidarse que mientras los cristianos del primer siglo fueron críticos de la esclavitud en el Imperio Romano, cristianos posteriores justificaban la esclavitud de los enemigos en guerra.[21] En el mundo antiguo y en el medioevo la esclavitud era legítima, particularmente con respecto a los vencidos en guerra. *Lo que ocurrió en las Américas no fue solo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena.* El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias.[22] Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. Sepúlveda toma ideas de Aristóteles para justificar su posición, pero estaba más que nada traduciendo a nuevas categorías ideas que ya formaban parte del sentido común del colonizador. Luego la idea sería solidificada con respecto a la esclavitud de africanos, hasta hacerse estable aun hoy bajo la trágica realidad de distintas formas de racismo.

Sugiero aquí que, en cuanto toca a la concepción de sujetos, *el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra.* Esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos —particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización. La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del *ego conquiro/cogito* —un mundo en el que este existe solo—. La guerra, sin embargo, no trata solo de matar y esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables.[23] Presentaré en más detalle las diversas dimensiones del ase-

---

21 Sobre la concepción del cristianismo temprano sobre la esclavitud y su relación con el Imperio Romano, véase Richard A. Horsley (1997).

22 Tomo la noción de condena de Frantz Fanon (2001a).

23 Sobre este punto, véase el capítulo sobre "El *negro* y la psicopatología" en Fanon

sinato y la violación corporal cuando elabore el aspecto existencial de la analítica de la colonialidad del ser. Lo que me interesa hacer claro aquí, por el momento, es que la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el *ego conquiro* es constitutivamente un *ego fálico* también.[24] Enrique Dussel, quien propone la idea sobre el carácter fálico del *ego conquiro /cogito,* también los conecta con la realidad de la guerra:

> Y así, en el comienzo de la modernidad, cuando tiempo después Descartes descubrirá y corroborará irreversiblemente en Europa un espantoso dualismo antropológico, llegan los conquistadores hispanos a América. La concepción fálica del mundo europeo-medieval viene ahora a sumarse a la sumisión a la que se han visto llevados los indios vencidos. Los "hombres varones" —dice Bartolomé de las Casas— son reducidos, "oprimiéndoseles con la más dura, horrible y áspera servidumbre"; pero esto con los que han quedado vivos, porque muchos han muerto; sin embargo, "comúnmente no dejan en las guerras la vida sino a los mozos y las *mujeres"*. El conquistador, *ego* fálico armado de caballos, perros, espadas de hierro, mata o domina al varón indio, y se "acuesta" con la india: las indias "quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, o con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada". (Dussel, 1977: 99)

Joshua Goldstein complementa este análisis al describir la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra (2001: 332). Él arguye que para entender la conquista es necesario examinar: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer. Mi argumento aquí es que estos tres elementos se combinan poderosamente, y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color, en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma global a partir de la conquista y colonización de las Américas. El escepticismo misantrópico define a sus objetos como entes sexuales racializados. Una vez los tales son vencidos en la guerra, se les ve como perpetuos sirvientes o esclavos, y sus cuerpos vienen a formar parte de una economía de abuso sexual, explotación y control. La ética del *ego conquiro* deja de ser solo un

---

(2009); véase, también, "Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiblack World", en Lewis R. Gordon (1997b: 73-88).

24 Sobre este punto, Dussel escribe: "El *sujeto* europeo que comienza por ser un 'yo conquisto' y culmina en la Voluntad de poder' es un sujeto *masculino.* El *ego cogito* es el *ego* de un varón" (1977: 50). Dussel también comenta, en este texto, las formas como el sujeto colonizado masculino a veces repite las mismas acciones con respecto a la mujer colonizada.

código especial de comportamiento, que es legítimo en períodos de guerra, y se convierte en las Américas —y gradualmente en el mundo entero—, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas *son* (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX). La concepción moderna del mundo está altamente relacionada con la idea del mundo bajo condiciones de conquista y guerra. La modernidad se caracteriza por una ambigüedad entre cierto ímpetu humanista secular y la traición radical de ciertas dimensiones de ese mismo ímpetu, por su relación con la ética de la guerra y su naturalización a través de la idea de raza. La idea de raza legitima la no-ética del guerrero, mucho después que la guerra termina, lo que indica que la modernidad es, entre otras cosas, un proceso perpetuo de conquista, a través de la ética que es característica de la misma.

Nietzsche dio en el grano cuando diagnosticó el mal de la modernidad en relación con una ética de la servidumbre y la esclavitud, pero en su eurocentrismo no pudo observar la forma como la misma afectaba, particularmente, a los sujetos racializados y colonizados en la modernidad. Su obsesión con el cristianismo y la falta de atención a la colonialidad lo mantuvo solo dentro de coordenadas eurocéntricas de pensamiento. En consecuencia, localizó el mal en una raíz de la cultura europea en vez de verla en la acción e interacción entre Europa y su periferia, que continúa, por distintos medios, la no-ética de la guerra. Por eso es infructuoso y contraproducente glorificar ideales guerreros y presentarlos como alternativas a la ética de la servidumbre europea, tal como Nietzsche lo hizo. Lo que Nietzsche no observó (como tampoco Heidegger, quien le siguió de cerca) es que la *malaise* del europeo no puede entenderse sin relación con la *condena* del no europeo racializado, que a su vez no puede entenderse por completo sin referencia a la naturalización de la guerra. En la modernidad, ya no será la agresión o la oposición de enemigos, sino la "raza", lo que justifique, ya no la temporal, sino la perpetua servidumbre, esclavitud y violación corporal de los sujetos racializados. A la vez ocurrirá que cualquier acecho o amenaza, en la forma de guerras de descolonización, flujos migratorios acelerados o ataques "terroristas," entre otros acechos al orden geo-político y social engendrado por la modernidad europea (y continuado hoy por el proyecto "americano" de los Estados Unidos), hace movilizar, expandir y poner en función el imaginario racial moderno, para neutralizar las percibidas amenazas o aniquilarlas. De aquí que el racismo sea flexible, a veces, y hasta se creen excepciones a la lógica del color, nunca olvidando, sin embargo, los

roles cruciales de "indígenas" y "negros/as" en la formación de la idea sobre la no-homogeneidad de la especie humana, lo que los hace ver como amenazas perpetuas al orden social y geo-político moderno. El racismo se trata, pues, fundamentalmente, de mantener un orden regido por una naturalización de la no-ética de la guerra, la conquista y la colonización. La gesta racista de la modernidad representa un rompimiento con la tradición europea medieval y sus códigos de conducta. Con la explotación de África, a mediados del siglo XV, el fin de la reconquista, a finales del siglo XV, y el "descubrimiento" y conquista de las Américas, a finales del siglo XV y el siglo XVI, la modernidad emergente se convierte en un paradigma de la guerra.[25]

Sobre el trabajo de Dussel, Gordon, Quijano y Wynter, articulé, en esta sección, lo que veo como tres contribuciones a la forma de entender la colonialidad y la categoría de raza: 1) entender la idea de raza y la certidumbre sobre la misma como una expresión de un escepticismo misantrópico más fundamental; 2) relacionar ese escepticismo, la idea de raza y la colonialidad con la naturalización de la no-ética de la guerra; y 3) explicar la vinculación intrínseca entre raza y género en la modernidad, en relación con esa no-ética y su naturalización. La experiencia vivida de sujetos racializados está profundamente marcada por el encuentro constante con el escepticismo misantrópico y con sus expresiones en la violencia, la violación corporal y la muerte. Su lenguaje también está, de esa forma, altamente influenciado por la experiencia del mundo como un campo de batalla, en el cual ellos/as aparecen como vencidos de forma *a priori* y permanente. Ahora que tenemos una idea sobre las condiciones básicas de vida en el lado colonial del mundo moderno o en el lado más oscuro de la "línea de color", podemos intentar encontrar una articulación filosófica más precisa de estas experiencias, y así establecer los fundamentos para el discurso sobre la colonialidad del ser. Sin embargo, nos falta todavía, tras haber examinado el significado de la idea de colonialidad, explorar también, de forma sucinta, la idea de ser; lo que debemos hacer en nuestro próximo paso.

¿QUÉ ES EL SER?

Como hice claro al comienzo, la ontología fundamental de Heidegger es una referencia importante para las elaboraciones sobre el Ser que haré aquí. Su trabajo, particularmente su *opus magnus* de 1927, *Ser y Tiempo,* no es el punto de partida para pensar sobre la colonialidad del ser, pero sí es, al menos dentro de la tradición fenomenológica y

25 Esta idea es la base del libro de Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (2008).

sus expresiones herejes, un punto de vista inescapable. No creo que la concepción heideggereana de la ontología, ni la primacía que él le da a la pregunta sobre el ser, provean necesariamente las mayores bases para entender la colonialidad o la descolonización, pero sus análisis de ser-en-el-mundo sirven como un punto de partida para entender elementos claves del pensamiento existencial, una tradición que ha ofrecido reflexiones importantes sobre la experiencia vivida por sujetos colonizados y racializados.[26] Volver a tomar a Heidegger como referencia puede proveer nuevas claves sobre cómo articular un discurso sobre los aspectos coloniales de la constitución de sentido del mundo y la experiencia vivida.

La ontología de Heidegger se caracteriza por la idea de que el ser no es un ente o una cosa, sino el ser de los entes.[27] Heidegger (1996: 32-37) se refiere a la distinción entre ser y entes como la diferencia ontológica. Para Heidegger, la filosofía occidental se caracteriza por el olvido del ser y por la inhabilidad de articular y sostener la diferencia ontológica. La metafísica occidental traicionó el entendimiento del ser al concebirlo en términos de la divinidad. Heidegger llama a esta tendencia "onto-teología", opuesta a su propia ontología fundamental.[28]

Además de defender la crucial importancia de la diferencia ontológica, Heidegger argumenta que la respuesta a la pregunta sobre el ser necesita un nuevo punto de partida radical. Dios no puede ocupar más el fundamento de la ontología. Los entes, como tales, no son de mucha ayuda tampoco, ya que su sentido es, en parte, independiente de ellos y no pueden comprenderlo ellos mismos. En efecto, solo hay un ser para quien la pregunta del ser es significativa: el ser humano. Como Heidegger pretende comenzar la filosofía toda de forma nueva y distinta, no utiliza el concepto de Hombre o cualquier otro concepto conocido para referirse a los seres humanos. Estos conceptos le parecen estar anclados en la metafísica y epistemología occidentales, lo que viciaría sus esfuerzos para sobrepasarlas. Heidegger utiliza otro concepto para referirse a los seres humanos como seres para quienes su propio ser está en cuestión: *Dasein*. *Dasein* significa literalmente "ser-ahí". *Dasein* es simplemente el ser que está ahí. Para él, la ontología fundamental necesita elucidar el significado de "ser ahí" y, a través de eso, articular ideas sobre el ser mismo.

---

26 Véanse los trabajos de Lewis R. Gordon, el más prominente existencialista negro de hoy (1995; 2000a; 1997). Sus exploraciones fenomenológicas sobre el significado de lo negro en el mundo moderno son claves para entender mi crítica y subversión de las categorías heideggereanas elaboradas aquí.

27 Esta descripción está basada en Martin Heidegger (1996).

28 Para la crítica heideggereana a la teología, véase Martin Heidegger (1996: 74).

La descripción más básica que Heidegger ofrece del *Dasein* es que ex-iste, lo que significa que el *Dasein* está proyectado al futuro.[29] Pero el *Dasein* se encuentra también arrojado ahí. El *Dasein* ex-iste en un contexto definido por la historia, en donde hay leyes y concepciones establecidas sobre la interacción social, la subjetividad y el mundo, entre otras tantas cosas. Ahora bien, mientras *Dasein* parecería referirse a un ser humano individual, Heidegger descubre que se le encuentra bajo la modalidad de una figura anónima colectiva que él llama "el uno". "El uno" (das *Man)* podría compararse a lo que Nietzsche llamó la manada o la masa de gente.[30] Una vez Heidegger elabora su perspectiva sobre "el uno", el resto de la primera parte de *Ser y tiempo* se concentra en la pregunta sobre cómo el *Dasein* se relaciona auténticamente consigo mismo, proyectando sus propias posibilidades —y no las definidas de antemano por "el uno". La respuesta de Heidegger es que la autenticidad solo puede alcanzarse por medio del poder-ser propio y la resolución, que solo puede emerger en un encuentro con la posibilidad que es inescapablemente propia de cada cual, esto es, la muerte. Todos somos irremplazables en la muerte: nadie puede morir la muerte de otro. Es decir, la muerte, para Heidegger, es un factor individualizador singular. La anticipación de la muerte y la ansiedad que la acompaña le permiten al sujeto desconectarse del "uno" y determinar sus propias posibilidades, así como definir su propio proyecto de ex-sistencia.[31]

Mientras la anticipación de la muerte provee la manera de lograr la autenticidad, a nivel individual, Heidegger creía que un Führer o líder era crucial para posibilitar la autenticidad colectiva. La resolución a nivel colectivo solo podría emerger por virtud de un líder. De aquí que Heidegger viniera a alabar el rol de Hitler en Alemania y se convirtiera en un participante entusiasta de la administración Nazi. La guerra proveía una forma de conectar ambas ideas: las guerras del pueblo (*Völk)* en nombre del líder proveían el contexto para una confrontación con la muerte, lo que fomentaba a su vez la autenticidad individual. La posibilidad de morir por el país propio en una guerra se convertía, así, en un medio que facilitaba, tanto la autenticidad colectiva como la individual.[32] No cabe duda de que esta forma de ver

29 Sobre el carácter existencial del *Dasein,* véase Martin Heidegger (1996: 34-37).

30 Véanse las reflexiones nietzscheanas sobre la moral de la muchedumbre en Friedrich Nietzsche (1989).

31 Las reflexiones sobre el ser-para-la-muerte y la autenticidad aparecen en Martin Heidegger (1996: 257-286).

32 Sobre la relación entre la guerra y la autenticidad, véanse, entre otros, J. Glenn Gray (1959) y Domenico Losurdo (2001).

la guerra y la muerte pareciera reflejar el punto de vista del ganador en la guerra y no el del vencido. Habría que admitir, sin embargo, que aun el vencido podría alcanzar la autenticidad por medio de la guerra. Cualquiera podría hacerlo. Basta solo que se anticipe la muerte. Pero falta todavía aquí una consideración importante: si el recuento previo sobre la colonialidad en relación con la no-ética de la guerra es plausible, entonces debe admitirse que el encuentro con la muerte, lejos de ser un evento extraordinario para sujetos racializados y colonizados, más bien es parte de su existencia cotidiana. El colonizado no es un *Dasein* cualquiera, y el encuentro con la posibilidad de la muerte no tiene el mismo impacto o resultados que para alguien alienado o despersonalizado por virtud del "uno". Los sujetos racializados son constituidos de formas distintas de las que forman a sujetos, otros y pueblos. La anticipación de la muerte no es tanto un factor individualizador como un rasgo constitutivo de su realidad. Para ellos es la muerte, no "el uno", aquello que los aflige. El encuentro con la muerte siempre viene de alguna forma muy tarde, ya que la muerte está siempre a su lado como amenaza continua. Por esta razón la descolonización, la des-racialización y la des-gener-acción, en fin, la descolonialidad, emerge, no tanto a partir de un encuentro con la propia muerte, sino a partir de un deseo por evadir la muerte (no solo la de uno, sino más todavía la de otros), como rasgo constitutivo de su experiencia vivida. En resumen, mientras los vencidos en la guerra pueden adquirir la autenticidad, tanto como los victoriosos, para sujetos que no constituyen ni aun un "pueblo", o que no han sido constituidos propiamente como sujetos, la relación es otra.

Lo que Heidegger olvidó es que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, y que el mismo tiene graves consecuencias. El aspecto colonial del ser, esto es, la tendencia a someter todo a la luz del entendimiento y la significación, alcanza un punto patológico extremo, en la guerra y en su naturalización, a través de la idea de raza en la modernidad. El lado colonial del ser sostiene la línea de color. Heidegger, sin embargo, pierde de vista la condición particular de sujetos en el lado más oscuro de la línea de color, y el significado de su experiencia vivida para la teorización del ser y para la comprensión de las patologías de la modernidad. Irónicamente, Heidegger (1996: 75) reconoce la existencia de lo que llama el *Dasein* primitivo, pero no lo logra conectar con el *Dasein* colonizado. En vez de hacer esto, toma al Hombre europeo como modelo de *Dasein,* y olvida las relaciones de poder que operan en la misma definición de ser primitivo. Heidegger olvidó que si el concepto de Hombre es problemático, no es solo porque este es un concepto metafísico, sino también porque deja de lado la idea de que en la modernidad uno no encuentra un modelo singular

de lo humano. Lo que uno encuentra, más bien, son relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos. Él necesitaba dejar de tomar a Europa y al hombre europeo como modelos, para así poder des-encubrir las dinámicas complejas del *Dasein* en el mundo moderno —tanto en Europa como en su periferia, y en los espacios internos a ella, donde también se encuentran los *Dasein* colonizados, a los que denominaremos aquí como condenados o *damnés*—. Ya con esto nos adentramos en el territorio pleno de la colonialidad del ser.

¿QUÉ ES LA COLONIALIDAD DEL SER?

El concepto de colonialidad del ser se entiende mejor a la luz de la discusión del *ego conquiro* y del escepticismo misantrópico maniqueo de la primera sección de este trabajo. Argumenté allí que el *ego conquiro* y el escepticismo misantrópico maniqueo no fueron cuestionados por la duda metódica cartesiana. Descartes pudo imaginar un genio maligno que engaña a la conciencia sobre sus variadas certidumbres, pero no pudo percatarse de la injerencia del *ego conquiro* en la mente del europeo, ni en sus propias presuposiciones, lo que no podía desentenderse de la concepción que se tenía sobre la falta de humanidad en los sujetos colonizados.

¿Cómo se relaciona esto con la ontología y el ser? La respuesta crítica de Heidegger al giro subjetivista y epistemológico de la filosofía moderna, llevado a cabo por Descartes, consiste en destacar un alegado olvido en el pensamiento cartesiano. Heidegger sugiere que Descartes y básicamente todo el pensamiento moderno tras él, se enfocaron casi exclusivamente en problemas anclados en el *ego cogito*. La máxima cartesiana, *Cogito ergo sum,* o "pienso, luego soy", introducía, sin embargo, lo que Heidegger consideraba una noción más fundamental que el *cogito* mismo: el concepto de ser. "Pienso, luego soy" adquiría sentido, para Heidegger, en tanto significaba a su vez "pienso, luego soy". La pregunta del ser aparece en la segunda parte de la formulación cartesiana: el soy (1996: 46-48; 70-71). Esta parte de la formulación es la que sirve de fundamento para la interrogación heideggeriana del ser. Ahora bien, a la luz de lo que se ha dicho sobre el *ego conquiro* y la duda misantrópica que no es cuestionada en su formulación, es posible indicar un elemento que es ignorado, tanto en la filosofía de Descartes como en la de Heidegger. Si el *ego cogito* fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiro,* esto quiere decir que "pienso, luego soy" tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del "yo pienso" podríamos leer "otros no piensan", y en el interior de "soy" podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que "otros no son" o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida

de la formulación cartesiana: del "yo pienso, luego soy" somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: "Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)".

La formulación cartesiana privilegia a la epistemología, que simultáneamente esconde, no solo la pregunta sobre el ser (el "soy") sino también la colonialidad del conocimiento (otros no piensan). El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. "Otros no piensan, luego no son". No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas. Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión. Tal como he apuntado en otro lugar, esta sospecha pudo estar basada en la idea original de que los indígenas no tenían religión. El escepticismo misantrópico colonial/racial precede la evidencia acerca de la no humanidad de los colonizados/racializados. La expresión negativa y colonial de la conexión entre pensar y ser en la formulación cartesiana representa, quizás, el momento culminante en la transformación del escepticismo misantrópico en la certidumbre racional, más allá del sentido común. A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados. Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente / cuerpo y mente /materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la noética de la guerra en el mundo moderno.

A Heidegger le faltó examinar el lado "más oscuro" de la formulación cartesiana. Su giro ontológico ignoró la fundamentación de la colonialidad del saber y del ser en el pensamiento moderno. Tanto la epistemología cartesiana, como la ontología de Heidegger presuponen, pues, en sus fundamentos, la colonialidad del conocimiento y la

colonialidad del ser. En lo que fue presupuesto pero no hecho explícito en la formulación cartesiana encontramos el lazo fundamental entre la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de "ser" en sujetos racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica. Es así como mejor entendemos la idea de Fanon de que en un mundo antinegro el "negro" no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco (2009: 111). Fanon también escribe que cuando el "negro" va a razonar con los blancos, la razón se escapa por la puerta y la irracionalidad impone los términos de la conversación (2009: 115-116). La falta de resistencia ontológica está relacionada con la ausencia de racionabilidad y viceversa.

Para Fanon, el negro no es un ser, pero tampoco simplemente nada. Este tiene una constitución distinta. El enigma de lo negro aparece, para él, como el punto de partida radical para pensar sobre la colonialidad del ser. Mientras la reflexión heideggereana sobre el ser requiere un enfoque sobre las dimensiones existenciales del *Dasein*, la elaboración de la colonialidad del ser demanda una aclaración de la experiencia vivida del negro y del colonizado. Así nos movemos del territorio de las *Meditaciones* de Descartes al territorio de las meditaciones fanonianas.[33] El negro, la gente de color y el colonizado se convierten en los puntos de partida radicales para cualquier reflexión sobre la colonialidad del ser. Usaré, para referirme a ellos, un concepto que Fanon utilizó antes: el de los condenados *(damnés)* de la tierra. El condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental, pero, quizás podría decirse, algo en reversa. El condenado (*damné*) es para el *Dasein* (ser-ahí) europeo un ser que "no está ahí". Estos conceptos no son independientes el uno del otro. Por esto la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el *Dasein* se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser. Propongo aquí que si ha habido un problema fundamental en la civilización moderna occidental, este no ha sido tanto, como lo creía Heidegger, el olvido del ser, como la supuesta ignorancia y el des-interés en la colonialidad, en todos sus aspectos, y en los esfuerzos por parte de los colonizados de romper con los límites impuestos por la cruel realidad de la condena y la naturalización de la guerra en la modernidad.

---

33 Meditaciones fanonianas se refiere al horizonte de-colonial de re-pensar la idea de primera filosofía, justo como Descartes hizo en sus *Meditaciones*. También es el título de un trabajo en proceso.

Como ya fue señalado anteriormente, una de las distinciones más básicas que Heidegger elabora es la de la diferencia ontológica, que es la diferencia entre el ser y los entes. La elucidación de la colonialidad del ser requiere reflexión sobre esta diferencia y otras dos formas de diferencias fundamentales: la diferencia trans-ontológica y la diferencia sub-ontológica. Las meditaciones fanonianas estarían guiadas por tres categorías fundamentales:

Diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser.

Diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes.

Diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein* o con una herramienta.

Le debemos a Emmanuel Levinas categorías filosóficas claves para entender el significado de la diferencia trans-ontológica. La diferencia sub-ontológica ha sido elaborada, aunque de forma implícita, por Fanon. La colonialidad del ser hace referencia a las dos anteriores —ya que lo que está "más allá" es lo que es puesto en una posición más baja—, pero me enfocaré aquí en la segunda.

La diferencia ontológica permite pensar sobre el ser claramente, y evitar confundirlo con los entes o con Dios. De la misma forma, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial permite una diferenciación clara entre la subjetividad humana y la condición de sujetos sin resistencia ontológica. La diferencia sub-ontológica se relaciona con lo que Walter Mignolo ha llamado la diferencia colonial. Pero mientras su noción de diferencia colonial es fundamentalmente epistémica, la diferencia sub-ontológica se refiere más centralmente al ser. Entonces, podríamos distinguir una diferencia epistémica colonial que permite observar con distinción el funcionamiento de la colonialidad del conocimiento, y una diferencia ontológica colonial que revela la presencia de la colonialidad del ser. O, bien, uno podría decir que hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control). En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más específicamente, el producto de la colonialidad del ser.

Ahora bien, ¿qué tipo de preguntas debe orientar la indagación sobre la colonialidad del ser? Mientras Heidegger fundamenta su ontología fundamental en el análisis existencial del *Dasein,* la disquisición sobre la colonialidad del ser requiere un análisis de las modalidades existenciales del condenado (damné). Para Heidegger, el *Dasein* "existe", lo que significa que está proyectado al futuro. Y el *Dasein* puede proyectar sus propias posibilidades de forma auténtica cuando anticipa su propia muerte. Esta posición contrasta con la descripción que hace Fanon de la experiencia vivida del condenado. Para Fanon:

> Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (mort atmosphérique). *Esta muerte siempre amenazante* es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. T odas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta.[34]

Mientras el *Dasein* está perdido en "el uno" y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria. Esta es la razón por la cual Fanon escribe, en *Piel negra, máscaras blancas,* que el negro no ha tenido la oportunidad de descender al infierno (2009: 42).[35] El evento extraordinario de confrontar la mortalidad se convierte en un incidente ordinario.

La existencia infernal en el mundo colonial lleva consigo los aspectos raciales y de género que son característicos de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad. *En efecto, de la forma que articulo la noción aquí, la colonialidad del ser* se *refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra*. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales. Faltándoles autoridad verdadera, los hombres colonizados son permanentemente feminizados. Al mismo tiempo, los hombres de color representan una amenaza constante, y cualquier tipo de autoridad, cualquier huella visible del

---

34 Traducción de Frantz Fanon (2001: 115); el énfasis estaba en el original. Véase, también, Frantz Fanon (1988: 13-14).

35 Véase también un comentario lúcido sobre esto en Lewis R. Gordon (2005: 4).

falo es multiplicada en una histeria simbólica que no conoce límites.[36] Descripciones míticas del órgano sexual masculino del hombre negro son una expresión de esto. El hombre negro es representado como una agresiva bestia sexual que desea violar mujeres, particularmente blancas. La mujer negra, a su vez, es vista como un objeto sexual siempre listo de antemano a la mirada violadora del blanco, y como fundamentalmente promiscua. La mujer negra es vista como un ser altamente erótico, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción. Cualquier extensión del falo en el hombre y la mujer negra representa una amenaza. Pero en su forma más familiar y típica, el hombre negro representa el acto de violación —"violar" —, mientras la mujer negra es vista como la víctima más representativa del acto de violación —"ser violada"—. La mujer de color merece ser violada y sufrir las consecuencias —en términos de falta de protección por parte del sistema legal, abuso sexual continuo y falta de asistencia financiera para sostenerse a sí misma y a su familia—, tanto como el hombre de color merece ser penalizado por violar, aun sin haber cometido el delito. Tanto "violar" como "ser violado" están relacionados con lo negro, como si fueran parte de la esencia de la gente negra, la cual es vista como una población dispensable. Los cuerpos negros son vistos como excesivamente violentos y eróticos, tanto como recipientes legítimos de violencia excesiva, erótica y de otras formas. "Ser muerto" y "ser violada/o" son parte de su esencia —entendida de forma fenomenológica—. La "esencia" de lo negro, en un mundo colonial anti-negro, es parte de un contexto de sentido más amplio, en el cual la no-ética de la guerra se transforma gradualmente en una parte constitutiva de un supuesto mundo normal. En sus connotaciones raciales y coloniales, lo negro es una invención, tanto como una proyección del cuerpo social orientado por la no-ética de la guerra. El cuerpo social asesino y violador proyecta las características que lo definen a unos sub-otros, para así poder justificar como respuesta el mismo comportamiento contra ellos. Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el

36 Este análisis retoma ideas sobre dinámicas sexuales y raciales elaboradas por Lewis R. Gordon (1997b: 73-88). Gordon escribe: "For, in an antiblack world, a black penis, whatever its size, represents a threat. Given our discussion of the black signifying the feminine, the underlying nature of the threat should be obvious: the black penis is feared for the same reason that a woman with a penis is feared. She represents a form of revenge" (En un mundo anti-negro el pene negro representa una amenaza, no importa su tamaño. Dada nuestra discusión sobre la forma como lo negro significa lo femenino, la naturaleza de la amenaza debe ser obvia: el pene negro es temido por la misma razón que una mujer con pene es temida. Ella representa una forma de venganza) (1997b: 83).

asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obviedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro. Negros, indígenas, y otros sujetos "de color", son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema. En resumen, este sistema de representaciones simbólicas, las condiciones materiales que en parte lo producen y continúan legitimándolo, y las dinámicas existenciales que forman parte de él —que son a su vez constitutivas y derivativas de tal contexto—, son parte de un proceso que naturaliza la no-ética de la guerra. La diferencia sub-ontológica es el resultado de esa naturalización. La misma es legitimada y formalizada por la idea de raza. En tal mundo, la ontología colapsa en un maniqueísmo, como Fanon ya sugirió antes (2001a).

Fanon ofreció la primera fenomenología de un mundo colonial maniqueo, entendido propiamente como una realidad maniquea y no solo ontológica.[37] En su análisis, Fanon investigó, no solo la relación entre blancos y negros, sino también entre hombres y mujeres negros y negras. Mucho podría añadirse a su discusión, pero ese no es mi propósito aquí. Lo que deseo es proveer una forma de entender la ruptura innovadora del análisis de Fanon a la luz de la diferencia sub-ontológica, y la idea de la naturalización de la no-ética de la guerra. Esto me parece importante porque, entre otras cosas, podemos ver que cuando Fanon declaró una guerra contra el colonialismo, estaba politizando, expresamente, relaciones sociales que ya de antemano estaban predicadas en la guerra. Fanon no solo luchó contra el racismo anti-negro en Martinica o contra el colonialismo francés en Argelia; también estaba contrarrestando la fuerza y legitimidad de un sistema histórico (la modernidad europea que, como hemos visto, tiene consecuencias ontológicas), que utilizó el racismo y el colonialismo para naturalizar la no-ética de la guerra. Fanon estaba haciendo una guerra contra la guerra, orientada por el "amor", entendido aquí como el *deseo* de restaurar la ética, eliminar la diferencia sub-ontológica, y darle un lugar humano a las diferencias ontológicas y trans-ontológicas.[38]

Para Fanon, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial marca profundamente la vida ordinaria en el mundo colonial. Si la pregunta ontológica más básica es "¿por qué hay cosas más bien que nada?", la pregunta que emerge en el contexto colonial, y que motiva la reflexión sobre la colonialidad del ser, es "¿por qué continuar?"

---

37 Me refiero a *Piel negra, máscaras blancas* (2009).

38 La idea de "amor" aparece en varias partes de *Piel negra, máscaras blancas* (2009), particularmente en la conclusión.

Como Lewis Gordon lo articula, "¿por qué continuar?" *(why go* on?) es una pregunta fundamental en la filosofía existencial de la diáspora africana. Es una pregunta que ilumina la condición de los condenados de la tierra (2000a: 13-15). "¿Por qué continuar?" La pregunta solo está precedida por una expresión que revela a primera instancia la presencia de la colonialidad del ser: el grito/llanto.[39] El grito/llanto: no una palabra sino una interjección, es una llamada de atención a la propia existencia de uno. El grito/llanto es una expresión preteórica de la pregunta "¿por qué continuar?" Es el grito/llanto que anima el nacimiento de la teoría y el pensamiento crítico del condenado. El grito/llanto apunta a la condición existencial del mismo. El condenado o *damné* no es un "ser ahí" sino un no-ser o, más bien, como Ralph Ellison (1999) lo elaboró tan elocuentemente, un ente invisible. Lo que es invisible sobre la persona de color es su propia humanidad. Y es sobre la negación de la misma que el grito/llanto intenta llamar la atención. La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser indica esos aspectos que producen una excepción del orden del ser: es como si esta fuera el producto del exceso del ser que, en su gesta por continuar siendo y por evitar la interrupción de lo que reside más allá del ser, produce aquello que lo mantendrá siendo, el no-ser humano y un mundo inhumano. La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial. La colonialidad del ser no es, pues, un momento inevitable o consecuencia natural de las dinámicas de creación de sentido. Aunque siempre está presente como posibilidad, esta se muestra claramente cuando la preservación del ser (en cualquiera de sus determinaciones: ontologías nacionales e identitarias, etc.) toma primacía sobre escuchar los gritos/llantos de aquellos cuya humanidad es negada. La colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de las mismas gestas coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. La colonialidad del ser está, pues, relacionada con la producción de la línea de color en sus diferentes expresiones y

39 Para un análisis del sentido del "grito/llanto", véase Nelson Maldonado-Torres (2001: 46-60). John Holloway (2002) ofrece un análisis alternativo.

dimensiones. Se hace concreta en la producción de sujetos liminales, los cuales marcan el límite mismo del ser, esto es, el punto en el cual el ser distorsiona el sentido y la evidencia, al punto de y para producir un mundo donde la producción de sentido establecido sobrepase la justicia. La colonialidad del ser produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos. Ya he descrito algunos de estos. Una discusión más amplia requiere otro lugar. Aquí me interesa más mostrar la relevancia de las categorías que he introducido hasta ahora para el proyecto de la descolonización, el cual es, a fin de cuentas, la dimensión positiva que inspira este análisis. Comenzaré con el punto de partida radical: el *damné*.

DESCOLONIZACIÓN Y "DES-GENER-ACCIÓN" DEL SER[40]

¿Cuál es el significado propio del término *damné?* El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné,* tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental. Émile Benveniste ha mostrado que el término *damné* está relacionado, etimológicamente, con el concepto *donner,* que significa "dar". El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él (Benveniste, 1997: 34-40). Es decir, *damné* se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado.

Esta visión de la subjetividad como fundamentalmente generosa y receptiva ha sido articulada y defendida con mayor rigor por Emmanuel Levinas. El filósofo judío lituano-francés concibe el dar como un acto metafísico que hace posible la comunicación entre el sujeto y el Otro, así como también la emergencia de un mundo en común. Sin el dar al Otro no habría subjetividad propiamente hablando, así como sin recibir del Otro no habría racionalidad ni conceptos. La subjetividad, la razón, y el ser mismo, deben su existencia a un momento trans-ontológico. Lo trans-ontológico no es, pues, simplemente una realidad paralela a lo ontológico, sino que sirve de fundamento de este.

Para Levinas (1998), lo ontológico, la dimensión del ser, debe su existencia y obtiene su sentido a partir de la necesidad de la justicia

40 Debo la idea de "desgenerar", como des-generar, a Laura Pérez.

en el orden trans-ontológico; necesidad de la justicia que introduce la mesura y la sincronía en el orden diacrónico de la experiencia ética primigenia entre la subjetividad naciente y la otredad. La introducción de la justicia contiene el exceso de la demanda ética por el Otro, y la divide igualmente entre todos los otros, incluyendo al dador mismo, que por virtud de la justicia por primera vez aparece como otro entre otros. La justicia, pues, crea, a partir de la relación vertical entre subjetividad y otredad, relaciones horizontales entre yo y otros, lo que transforma a la subjetividad en el alter ego de la justicia. La transformación del sujeto en alter ego va acompañada por la emergencia del mundo de la mesura, donde el mundo adquiere significado concreto y la relación trans-ontológica solo existe como huella. Lo ontológico nace, entonces, a expensas de lo trans-ontológico. El nivel ontológico acarrea las marcas del evento formador de la subjetividad, por parte de la relación trans-ontológica con la otredad, y su transformación y potencial traición por la justicia. Así pudiera decirse, a partir de Levinas, que si la emergencia del ser está predicada en la transformación de la subjetividad en alter ego, la colonialidad del ser surge con la traición radical de la subjetividad en *damné*, condenado, o sub-alter. Si la justicia es responsable de la primera transformación, la colonialidad del ser es responsable de la segunda.

Levinas se aproximó a la idea de la colonialidad del ser al plantear que la ontología es una filosofía del poder. Con esto estableció una vinculación entre ser y poder, que se expresa directamente en la relación entre la colonialidad del ser y la colonialidad del poder. Pero Levinas dejó la colonialidad de lado. Para él, la ontología es un discurso que, cuando es tomado como fundamento o principio último, termina dando prioridad a un Ser anónimo, por encima de la relación entre subjetividad y otredad y de la relación social misma. En otras palabras, la ontología y la autenticidad del *Dasein* adquieren más importancia que el significado del momento trans-ontológico y la responsabilidad radical. Cuando la ontología se convierte en fundamental, la relación entre yo y otro se convierte en secundaria con respecto a la subjetividad, y se abre el camino para que la muerte aparezca como elemento central de la autenticidad. Levinas defiende precisamente lo contrario: es el olvido de la relación fundamental entre el sujeto y la otredad lo que caracteriza el regreso de la ontología como fundamental, la cual puede llevar, no necesariamente a la falta de autenticidad sino a la renuncia de justicia y de la responsabilidad radical que va aún por encima de ella. Esto ocurre pues el ser debe su emergencia a un tipo de traición de la relación trans-ontológica (de donación y receptividad del sujeto al Otro) y, por tanto, tiende a hacer *olvidar* esa relación. Por eso el ser tiende a presentarse como fundamento de la realidad

cuando no lo es. Una vez el ser nace, este tiende a preservarse y a presentarse a sí mismo como fundamento autónomo. Pero el imperativo de preservación y la autonomía solo se alcanzan a expensas del recuerdo constante del significado de la relación trans-ontológica y de las relaciones humanas que más claro se vinculan con la misma —por ejemplo, la relación social y la comunicación entre sujetos (la religión misma puede verse a la luz de la huella de lo trans-ontológico y no como onto-teología)—. El plano del ser, cuando es tomado como fundamento último, plantea la eliminación de las *huellas* de aquello que lo funda y lo disturba, la relación trans-ontológica. Esto se lleva a cabo por puntos de vista filosóficos que intentan reducir la relación entre yo y Otro al conocimiento o al ser, así como por formas de pensar, políticas concretas y proyectos históricos que subordinan o limitan el significado de la donación, la generosidad, la hospitalidad y la justicia a la autonomía, los derechos de propiedad. Esto hace que los ideales de libertad e igualdad se ganen a expensas de la fraternidad o, más bien, de la *altericidad,* neologismo que intenta capturar la prioridad de la relación de responsabilidad entre yo y otros. El liberalismo está, pues, implicado en el olvido del fundamento ético de la subjetividad y del sentido ético de la realidad humana. Pero más problemático aún que el liberalismo es el nacionalismo fascista y el nazismo que Heidegger abrazó y al cual su filosofía le dio cierta credibilidad. Levinas concibe el nazismo y el anti-semitismo como intentos de abandono radical de la dimensión trans-ontológica y del significado mismo de lo humano. El nazismo representó para él, no solo una amenaza a las naciones europeas y sus minorías étnicas, sino también un episodio crucial en la historia del ser. En el mismo, categorías raciales tomaban explícitamente el lugar de categorías aparentemente neutrales como las liberales al definir el orden social.

Género, casta, raza y sexualidad son, quizás, las cuatro formas de diferenciación humana que han servido más frecuentemente como medios para transgredir la primacía de la relación entre yo y el Otro, y para obliterar las huellas de la dimensión trans-ontológica en el mundo civilizado concreto. En la modernidad, la diferenciación racial altera la forma como funcionan las otras formas de diferenciación humana. La división racial en la geo-política del planeta altera todas las relaciones de dominación existentes. La idea de raza o, más bien, el escepticismo misantrópico maniqueo colonial, no es independiente de categorías de género y sexualidad, ya que la feminización y cierto tipo de erotismo son parte fundamental de la misma. He argumentado aquí que el entrecruzamiento entre raza, género y sexualidad puede ser explicado, aunque sea en parte, por su relación con la no-ética de la guerra y su naturalización en el mundo moderno/colonial. Ellas

se conjugan en la definición y las acciones del ideal de subjetividad representado en el *ego conquiro*. La emergencia del *ego conquiro* y de su contrapartida, el sub-alter, altera las coordenadas metafísicas de la realidad humana. Un mundo definido por sujetos que se conciben como criaturas divinas o alter egos de distintos rangos, viene a ser formado por relaciones sociales que elevan a un grupo al nivel de la divinidad y que someten a otros al infierno de la esclavitud racial, la violación y el colonialismo perpetuo. El colonialismo sirve, pues, como antesala al liberalismo, aun antes de que aparezca el nazismo. Es el *ego conquiro*, y no Hitler, quien primero amenaza el orden humano desde la perspectiva destructiva de la idea o noción de raza.

Levinas no entra en este tipo de consideraciones. Él se enfoca en el análisis de la dimensión trans-ontológica de la realidad humana, y en el rescate y reconstrucción filosófica del legado conceptual y ético judío, el cual alegadamente provee una alternativa al privilegio del conocimiento y del ser por parte de la tradición griega. Sin embargo, Levinas proveyó consideraciones importantes para entender el significado y la relevancia del *damné* y de la colonialidad del ser. Levinas ayuda a hacer claro que la aparición del *damné* no solo tiene relevancia social sino ontológica. Indica la emergencia de un mundo estructurado sobre la base de la falta de reconocimiento de la mayor parte de la humanidad como sujetos donadores, lo que legitima dinámicas de posesión, más bien que de intercambio generoso. Esta realidad y esta dinámica son posibles por la idea de raza y el escepticismo misantrópico maniqueo colonial que es parte de la modernidad engendrada por el *ego conquiro*. En esta realidad geo-política y social, la supuesta inferioridad pasa a convertirse en dispensabilidad, lo que hace que la cercanía constante de la muerte, y no solo la pobreza, defina la situación del condenado. El *damné* no solo está condenado a no ser libre, sino a morir antes de tiempo. Esta condición define la experiencia vivida del *damné*.

Al comienzo dijimos que la colonialidad del ser es un concepto que intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida de sujetos. Ahora podemos ofrecer una descripción más precisa de esto. La colonialidad del ser es una expresión de las dinámicas que intentan crear una ruptura radical entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa, por lo cual representa el punto máximo de este intento. El mismo queda expresado en la transformación del orden del discurso en un *dicho* o discurso coherente establecido, anclado en la idea de una diferenciación natural entre sujetos, es decir, en la idea de raza. La colonialidad del ser también se refiere a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el

dicho moderno/colonial y racial. Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias. Que el ser tiene un aspecto colonial significa que una nueva dinámica surgió con la modernidad, en la cual el reclamo de autonomía del ser se convierte en la obliteración radical de las huellas de lo trans-ontológico, en un proyecto que intenta transformar el mundo humano en una estructura maniquea entre amos y esclavos. El *ego conquiro* u *hombre imperial* y el *damné* o condenado son el resultado de esta gesta. La colonización y la racialización son los modos concretos y conceptuales por medio de los cuales estas ideas y modos de ser son iniciados. Aquellas no pueden ser interpretadas como eventos contingentes, con significado social solamente, ni como momentos necesarios de una lógica ineluctable, proveniente de los griegos, sino como las expresiones de seres humanos que apuestan por el ser en su dinámica ambigua de proximidad y alejamiento (siempre fallido) de lo trans-ontológico. Las opciones individuales, las dinámicas sociales, la epistemología, la ontología y la metafísica ética están ligadas o relacionadas entre sí en este proyecto. El fuego que las une y las lanza en una trayectoria negativa es la no-ética de la guerra.

La guerra es el opuesto de la relación an-árquica de absoluta responsabilidad por el Otro, que da nacimiento a la subjetividad humana. La guerra de conquista y dominación no es solo guerra contra un pueblo cualquiera, sino también guerra contra ese Otro que llama a la responsabilidad. A su vez, la obliteración de lo trans-ontológico, a través de la indiferencia ante otros seres humanos y de la violencia, crea el terreno ideal para la guerra. En la modernidad occidental, estos elementos —guerra, violencia/violación e indiferencia— se conjugan perfectamente a través de la idea de raza. De aquí el significado preciso de la colonialidad del ser: la traición radical de lo trans-ontológico en la formación de un mundo donde la ética de la guerra es naturalizada por medio de la idea de raza.

El *damné* es el producto de este proceso. Y por eso su agencia necesita estar definida por una oposición constante al paradigma de la guerra. En este sentido la actividad del *damné* está orientada por una ética de la no guerra, que a menudo se transforma en la ética de una guerra para que no hayan más guerras, como articulan los zapatistas hoy. De la no-ética de la guerra de conquista transitamos, así, a la praxis de descolonización, inspirada por una ética otra, la ética de la donación, de la generosidad humana y la responsabilidad. Así lo hace claro Fanon, cuando suspende teleológicamente la política de identidad y aun la demanda de reparaciones para reclamar la formación del mundo del "Tú".

> ¿Superioridad? Inferioridad? ¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*? (Fanon, 2009: 190)

El mensaje de Fanon es claro: la aspiración fundamental de la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa.[41] El fundamento de este principio se encuentra en la concepción del cuerpo humano como la puerta de la conciencia, o bien, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad. Fanon clama: "Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!" (Fanon, 2009: 190). El cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la deshumanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y de género. El ideal de receptividad generosa provee otras coordenadas para entender la corporalidad y la relación con otros, la cual supone una ruptura con las dinámicas raciales, así como con concepciones de género y sexualidad que inhiben la interacción generosa entre sujetos. En este sentido, una respuesta consistente a la colonialidad envuelve, tanto la descolonización como la des-gener-acción (o acción que rompe con las relaciones dominantes coloniales de género) como proyectos. La relevancia de estas formas de acción y pensamiento no son solo sociales y políticas, sino metafísicas también. Las mismas pretenden restaurar el orden humano, haciendo desaparecer la lógica de la sub-alteridad, y otorgando más importancia a las huellas de la diferencia trans-ontológica en la sociedad. El fin último de la descolonización y la des-gener-acción como proyectos envuelve la subversión radical del paradigma de la guerra, tal como este opera en el mundo moderno.

La descolonización y la des-gener-acción no se refieren a formas de autenticidad ancladas en anticipaciones de la muerte. Ellas más bien obtienen su inspiración y sentido en la visión del cuerpo como apertura radical a otro cuerpo, y en el escándalo frente a la muerte de ese otro cuerpo. La descolonización y la des-gener-acción como proyectos nacen cuando los sujetos van más allá de los estándares de justicia y están dispuestos a sustituir sus propios cuerpos por los del cuerpo deshumanizado, aun a expensas de su propia muerte.[42] A esto

41 Sobre el concepto de generosidad receptiva, véase Romand Coles (1997).

42 Descolonización y des-gener-acción caracterizan formas de pensamiento y acción que son centrales para lo que Mignolo ha llamado la geo-política y la corpo-política del conocimiento. Son formas de pensamiento que ejemplifican el giro des-colonial.

lo llamo "amor des-colonial", un concepto introducido por la teórica chicana, Chela Sandoval (2000). Como lo utilizo aquí, "amor des-colonial" se refiere a la suspensión teleológica de la identidad en vías de la descolonización. Este inspira una justicia, también des-colonial, donde se abre un espacio para la opción preferencial por el *damné*, más allá de nociones abstractas de igualdad que terminan des-historizando las relaciones sociales. El amor y la justicia des-coloniales buscan restaurar el mundo paradójico del dar y recibir, a través de una política de la receptividad generosa, inspirada por los imperativos de la descolonización y la des-gener-acción (Coles, 1997); son formas de deshacer el imaginario y el mundo social y geo-político, construido a partir de la naturalización de la no-ética de la guerra. Se trata, pues, de una ética de la descolonización o de la liberación, que orienta una política radical de oposición a la colonialidad en todas sus formas.

CODA: GIRO DE-COLONIAL, CIENCIAS DE-COLONIALES Y TRANSMODERNIDAD

La ontología fundamental de Heidegger plantea un giro ontológico en las premisas del pensamiento occidental, el cual propone como un regreso a los orígenes del pensamiento filosófico griego. Solo así puede renovarse el pensar más allá de la metafísica occidental. En el recuento provisto aquí, el problema con el pensamiento moderno occidental no se trata tanto de que sea una metafísica milenaria sino de su relación con un proyecto histórico concreto, que plantea una nueva forma de subjetividad y de relación interhumana en el planeta. El problema principal de la filosofía moderna occidental reside, pues, en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó seria, ni sistemáticamente, a la colonialidad. La filosofía moderna presupuso, más bien, las conquistas y proyectos del *ego conquiro* como parte fundamental de lo que significa ser moderno. Por más que el pensamiento filosófico, a partir de Descartes, pretendió ser un pensamiento *sin presupuestos*, este raramente puso en cuestión las evidencias del *ego conquiro*. Esto explica, en parte, la profundización gradual de la lógica del racismo y del colonialismo en Occidente, desde el siglo XVI hasta el siglo XX.

La época de Europa comienza y termina con dos genocidios: el de las poblaciones nativas de las Américas y el holocausto judío. Entre tanto, la perspectiva racial generada en el período de la conquista adquirió solidez con la esclavitud "negra" y obtuvo fluidez con su clasificación de toda la población del planeta. El escepticismo misantrópico maniqueo colonial, gradualmente deja de ser solo una sospecha

---

Véase Walter Mignolo (2007).

y se convierte en una certidumbre que da pie al nacimiento de una ciencia. El racismo incipiente en el Renacimiento se convierte en ciencia durante la Ilustración. Este proyecto alcanza su límite cuando el "salvajismo" colonizador europeo genera efectos visibles y brutales en Europa misma. Este es el significado que pensadores del tercer mundo, como Aimé Césaire, ven en las dos guerras mundiales del siglo XX:

> Habría que estudiar en primer lugar como la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo esto sucede, se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena, se está extendiendo un foco infeccioso, y que después de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e "interrogados," de todos estos patriotas torturados, después de este orgullo racial estimulado, de esta jactancia desplegada, lo que encontramos es el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente. (Césaire, 2006: 15)

Césaire llama la atención aquí sobre un aspecto fundamental de las implicaciones de la naturalización de la no-ética de la guerra: la naturalización de la guerra engendra más guerra y pone en riesgo aun a los que se han acostumbrado a perpetrarla a través de la colonización. La naturalización de la guerra hace de la víctima un sujeto racializado y del victimario un salvaje. El diagnóstico y estudio detallado de esta realidad contradictoria, en la cual el colonizador se vuelve víctima directa de sus propias acciones, requiere de un estudio cuidadoso o, lo que es lo mismo, de unas nuevas ciencias. Para Césaire estas ciencias están ancladas, no en el escepticismo misantrópico del *ego conquiro* europeo, sino en el escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador. Se trata de un escepticismo descolonizador y de la emergencia de un nuevo tipo de actitud frente a la gesta colonial: no una actitud de asimilación o resentimiento, sino una actitud de descolonización o *actitud des-colonial*. La actitud des-colonial *(vis-á-vis* la actitud imperial) plantea el rompimiento con la actitud natural colonial y la dialéctica de reconocimiento imperial, aquella que presupone que todo sujeto debe obtener reconocimiento del hombre blanco para adquirir sentido completo de su humanidad. En la actitud des-colonial, el sujeto

en la posición de esclavo no simplemente busca reconocimiento, sino que ofrece algo. Y ese alguien a quien lo ofrece no es el "amo" sino otro esclavo. El movimiento ético de esclavo a esclavo plantea una paradoja, pues envuelve la suspensión radical de la dialéctica de reconocimiento dominante y de los intereses inmediatos de los sujetos en cuestión. Así, podríamos decir que la dialéctica de reconocimiento de señor y siervo, o amo y esclavo, encuentra su oposición más radical en la paradoja de la donación y el reconocimiento entre esclavos que caracteriza la actitud descolonial. La misma se remonta a prácticas epistémicas cimarronas que continúan en vigencia hoy.[43]

Para Césaire las ciencias de-coloniales, a las que también podría referirse como ciencias cesaireanas *(vis-á-vis* ciencias cartesianas), deben comenzar con una pregunta: "¿qué es en principio la colonización?" Esta pregunta se remite a interrogantes más básicos, provocados precisamente por la colonización moderna y por las jerarquías que necesitó e impuso la misma: ¿acaso no soy una mujer? (Sojourner Truth), ¿qué se siente ser un problema? (Du Bois), ¿por qué continuar? (Gordon), y ¿quién en realidad soy? (Fanon). Estas preguntas sirven como base para la formulación de un nuevo humanismo y de nuevas ciencias. La propuesta de Césaire es clara. Si las ciencias son definidas como formas de conocer, que pretenden eliminar la mentira y ofrecer respuestas claras a las interrogantes más urgentes de la humanidad, entonces él propone que empecemos interrogando la mentira sobre el significado y alcance de la colonización. En efecto, como he planteado en otro lugar, Césaire ofrece una respuesta al proyecto cartesiano de la búsqueda de conocimiento claro, y responde críticamente a ese proyecto, con una vena cartesiana. Césaire implica que antes de comenzar a pensar los problemas, a partir del *ego cogito,* habría que examinar críticamente otro tipo de subjetividad que ya estaba en operación en el mundo moderno: el *ego conquiro*. Era la conquista y las distintas formas de auto-engaño que Europa fabricaba para poder continuarla y sostenerla, lo que hubiera debido ocupar el lugar central de reflexión para el filósofo europeo. Bartolomé de Las Casas es el mejor representante europeo de un pensador que tomó la pregunta sobre la colonización como centro de su pensamiento. Desafortunadamente la modernidad europea fue más cartesiana que lascasiana, pero queda claro, de todas formas, que Europa tiene modelos de pensamiento

43 Un grupo de activistas negros, en Salvador, Brasil, se auto-denomina, precisamente, Atitude Quilombola. El concepto también ha sido adoptado por Edizon León, quien lo aplica a prácticas epistémicas de comunidades cimarronas en el Ecuador y los Andes. Tanto él como Catherine Walsh han estudiado el pensamiento cimarrón desde hace varios años.

de-colonizador, aun con todos sus límites, en su propio seno. La pregunta es si Europa sería capaz, no solo de volver a tomar a Las Casas en serio, sino también de tomar a Césaire como clave fundamental para una nueva forma de pensamiento. Frente a las ciencias cartesianas o lascasianas, las ciencias de-coloniales o cesaireanas envolverían una radicalización de ciertos aspectos en Las Casas y en Descartes, a la vez que una sistematización del escepticismo de-colonial y de las distintas formas de conocimiento descolonizador de las comunidades racializadas, en los ya más de quinientos años de gesta moderna/colonial. Lo que las ciencias cesaireanas plantean es nada menos que un nuevo "giro" en el pensamiento filosófico predominante; pero un giro como ninguno otro: un giro de-colonial.

El giro de-colonial implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la de-colonización.[44] El giro des-colonial, en el primer sentido, y la idea de des-colonización, son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma. Estos encuentran sus raíces en la respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista, que invalida los conocimientos, formas de ser, y hasta la misma humanidad de los conquistados. Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el "grito" de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte. La idea de la de-colonización también expresa duda o escepticismo con respecto al proyecto colonial. La duda decolonial es parte fundamental de la de-colonización. Es esta la que Césaire toma como punto de partida en su *Discurso sobre el colonialismo*, para responder críticamente al uso del escepticismo en la tradición cartesiana. Pero aun antes de Descartes ya había sujetos que producían conocimiento con una actitud distinta a la moderna / colonial, y que daban expresión al ejercicio del giro des-colonial. Piénsese aquí, no tanto en Bartolomé de Las Casas, sino en Waman Poma de Ayala.[45] También habría que considerar las comunidades cimarronas, como ya he mencionado antes, y eventos posteriores tan cruciales como la Revolución haitiana, entre otros.

---

44 Para una caracterización más comprensiva del giro de-colonial, véase Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (2008).

45 Sobre Waman Poma y su contexto, véanse los fascinantes trabajos de Rolena Adorno (1989) y de Walter Mignolo (2003b). Mignolo elaboró algunas ideas sobre el giro des-colonial en Waman Poma, en la conferencia "Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique" (2005).

Son esas las prácticas e intervenciones políticas y epistemológicas que el proyecto de la de-colonización toma como fuente de inspiración primaria. En ese sentido, hay que entender el giro de-colonial como fundamentalmente diferente de otros giros que se remiten a tensiones o ambigüedades dentro del pensamiento moderno mismo, tales como el giro lingüístico o el giro pragmático. Eso no quiere decir que el giro de-colonial también explote las ambigüedades del pensamiento moderno europeo a favor de una práctica de la de-colonización. Son muchos los tipos de intervenciones críticas de los colonizados/racializados. Lo que significa es que la orientación fundamental de este tipo de intervenciones, y la *actitud* correspondiente, se remiten al *espanto* y al *grito* de la subjetividad viviente y donadora frente a la modernidad/colonialidad, es decir, a la actitud decolonial misma, y no al racionalismo, al positivismo, o a la actitud juguetona que muchas veces se reclama como particularmente posmoderna. Eso no quiere decir que no haya coincidencias con ideas modernas o posmodernas, o que inclusive se retomen conscientemente las mismas. Lo que quiere decir es que el pensamiento de-colonial puede tener elementos modernos o posmodernos, pero estos no son los únicos ni los más centrales o constantes. Por otro lado, hay que reconocer también que algunas ideas en la modernidad y la posmodernidad pueden remitirse a contribuciones del pensamiento decolonial, lo que quiere decir que hay elementos en el interior de las mismas para explotarlas en una dirección de-colonizadora. Pero para hacer esto de forma verdaderamente efectiva hay que reconocer las influencias, observar las diferencias entre distintas ambigüedades y fuentes de estos pensamientos, determinar las prioridades y cuestionarlas con base en las dimensiones de- coloniales dentro de ellos y asumir el proyecto de de-colonización como propio; lo que presupone una alteración fundamental de las fuentes y coordenadas de pensamiento, y una suspensión del privilegio otorgado por discursos modernos y posmodernos. La misma muerte del sujeto moderno y posmoderno como hombre imperial está en cuestión.

Volviendo sobre el significado del giro de-colonial, este representa, en primer lugar, un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo. Es con respecto a ese proyecto que el trabajo de Du Bois, Césaire, Fanon, Dussel, Anzaldúa, al igual que los estudios étnicos y los estudios de género, encuentran uno de sus sentidos fundamentales. La idea que sugiero aquí, y que he defendido más ampliamente en otro lugar, es que el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire

puede verse como una respuesta al *Discurso del método* de Descartes, desde una perspectiva de-colonial.[46] El *Discurso sobre el colonialismo* intenta relanzar preguntas básicas sobre el método, pero no a partir de las evidencias del "yo conquistador", sino de las dudas del "yo conquistado", condenado o sub-otro. De ahí que Césaire proponga que la pregunta central para repensar el fundamento de las ciencias y el proyecto de civilización europeos no sea otra que "¿qué es en principio la colonización?" Esta pregunta va a las raíces de la mentira y el auto-engaño europeos: un auto-engaño provocado por el demonio o genio maligno real de Europa, al que Césaire llama Hitler. Hitler es tomado por Césaire, no simplemente como una figura histórica, sino como el principio o fundamento mismo del escepticismo misantrópico del *ego conquiro* europeo. Para Césaire, Hitler representa, a fin de cuentas, el demonio que la duda hiperbólica cartesiana no pudo exorcizar.

El *Discurso sobre el colonialismo* plantea la transformación de la idea de la de-colonización en un proyecto de de-colonización; lo que hace explícito el giro de-colonial. El giro de-colonial, y la de-colonización como proyecto, no envuelven meramente la terminación de relaciones formales de colonización, sino una oposición radical al legado y producción continua de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Se trata de poner fin al paradigma moderno de la guerra; lo que significa una confrontación directa con las jerarquías de raza, género y sexualidad, que fueron creadas o fortalecidas por la modernidad europea, en el proceso de conquista y esclavización de un sinnúmero de pueblos en el planeta. El giro de-colonial es también un giro humanístico, que aspira, en parte, a completar aquello que Europa pudo haber hecho pero que el *ego conquiro* hizo imposible: el reconocimiento de todo humano como miembro real de una misma especie, más allá de todo escepticismo misantrópico. Se trata, puesto de otra manera, de sobrepasar la dialéctica del reconocimiento imperial, e instaurar la paradoja de la donación. En esto consistiría un nuevo humanismo.

La paradoja de la donación no es exclusiva de ninguna cultura o civilización, así que el giro de-colonial nos lleva, como ningún otro giro, fuera de Europa, a figuras como Césaire y otros intelectuales de la periferia de Europa, cuyas aventuras intelectuales intentan llevarnos fuera del infierno colonial. Las ciencias de-coloniales son formas de conocimiento que pretenden, tanto aclarar la naturaleza y las implicaciones de la colonización y de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad, como proveer o encontrar soluciones a la

46 Esta es la tesis central de mi ensayo, "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo", que forma parte de la edición crítica de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (2006).

misma. La filosofía de la de-colonización incluye la reflexión sobre los fundamentos epistemológicos y ontológicos de tales ciencias. Mientras la filosofía y las ciencias cartesianas intentan darle solidez y coherencia al proyecto de la modernidad, la filosofía y ciencias cesaireanas intentan hacerlo con respecto al proyecto de la de-colonización. Esta filosofía y estas ciencias son parte, hoy día, o están altamente relacionadas con lo que usualmente se conoce como los estudios étnicos y estudios de género. Estos estudios encuentran su función y sentido dentro del proyecto de de-colonización, y entendidos de esta forma se convierten en figuras clave para la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno.[47]

La de-colonización como proyecto es un quehacer epistémico tanto como expresamente político. Al nivel político, el giro de-colonial requiere observar cuidadosamente las acciones del condenado, en el proceso de convertirse en agente político. El condenado, o *damné*, distinto del pueblo de la nación, del proletariado e, inclusive, de la llamada multitud, confronta como enemigo no solo a los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la modernidad/colonialidad misma. Son la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y del ser las que intentan imponérseles constantemente, llevando a su invisibilización o a su visibilidad distorsionada. El proyecto de la de-colonización se define por el escándalo frente a la muerte y la naturalización de la guerra, y por la búsqueda de la convivencia humana. Encuentra su inspiración última en el amor de-colonial (Sandoval) —entendido como una expresión política del deseo metafísico o deseo por el Otro del que habla Levinas—, y su instrumento principal en la justicia y la política de-colonizadoras. Los condenados tienen, así, el potencial de transformar el mundo moderno/colonial en un mundo de-colonizado transmoderno: un mundo donde la guerra ya no representa más la norma, sino la auténtica excepción.[48]

El concepto de transmodernidad es, en cierto sentido, la expresión epistémica de la paradoja de la donación que ya se ha mencionado. Para ser consistente con la paradoja que lo inspira, el discurso de la de-colonización y la des-gener-acción tendría que ser entendido a la luz de la misma. No pueden tomar la forma de un nuevo universal imperial. La de-colonización misma, y el discurso a su alrededor, tendrían que tomar la forma de "regalo" o invitación al diálogo. El

---

47 Esta idea también es clave en Johnnella E. Butler (2001: 18-41). Sylvia Wynter propone una idea parecida, en un impresionante andamiaje conceptual en varios de sus escritos (1989: 637-647; 1990: 432-469).

48 La transmodernidad es un concepto de Enrique Dussel (1992; 1999).

reconocimiento de la diversidad epistémica lleva a concebir los conceptos de la descolonización como invitaciones al diálogo, y no como imposiciones de una clase iluminada. Tales conceptos son expresiones de la disponibilidad de los sujetos que los producen o los usan para entrar en diálogo y producir cambios. La de-colonización, de esta forma, aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad. Pretende, más bien, fomentar la transmodernidad: un concepto que también debe entenderse como una invitación al diálogo y no como un nuevo universal abstracto imperial. La transmodernidad es una invitación a pensar la modernidad / colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser. La transmodernidad envuelve, pues, una ética dialógica radical y un cosmopolitanismo de-colonial crítico.[49] El fin de tal ética y tal cosmopolitanismo es fomentar la comunicación entre los condenados, a la vez que destruir las jerarquías entre los sujetos considerados humanos y los sub-otros. En términos del discurso acerca de la colonialidad del ser, el esfuerzo consiste en acabar con la diferencia sub-ontológica y restaurar el sentido y relevancia de la diferencia trans-ontológica. Solo así el mundo del "Tú" del que hablaba Fanon podrá emerger.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, R. 1989 *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).

Benveniste, É. 1997 "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary" en Schrift, A. D. (ed.) *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (Nueva York: Routledge) pp. 34-40.

Bogues, A. 2003 *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals* (Nueva York: Routledge).

Butler, J. E. 2001 "Ethnic Studies as a Matrix for the Humanities, the Social Sciences, and the Common Good" en Butler, J. E. (ed.) *Color-Line to Borderlands: The Matrix of American Ethnic Studies* (Seattle: University of Washington Press) pp. 18-41.

Césaire, A. 2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya (Madrid: Ediciones Akal).

Coles, R. 1997 *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas* (Ithaca: Cornell University Press).

49 Sobre cosmopolitanismo crítico, véase Walter Mignolo (2000b: 721-748) y José David Saldívar (1991).

Du Bois, W. E. B. 1999 *The Souls of Black Folk. Authoritative Text, Contexts, Criticisms* (Nueva York: W. W. Norton & Co.).

Dussel, E. 1977 *Filosofía ética de la liberación. Vol. III. Niveles concretos de la ética latinoamericana* (Buenos Aires: Megápolis).

Dussel, E. 1992 *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Madrid: Nueva Utopía).

Dussel, E. 1996 "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor" en Mendieta, E. (ed.) *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation* (Atlantic Highlands: Humanities Press) pp. 129-159.

Dussel, E. 1999 *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (Puebla: Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Plantel Laguna).

Ellacuría, I.; Sobrino, J. (eds.) 1990 *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Madrid: Trotta).

Ellison, R. 1999 *Invisible Man* (Philadelphia: Chelsea House).

Fanon, F. 1988 *Toward the African Revolution: Political Essays* (Nueva York: Grove Press).

Fanon, F. 2001a *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).

Fanon, F. 2001b *L'an V de la révolution algérienne* (París: La Découverte).

Fanon, F. 2009 *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Ediciones Akal).

Georas, C. S. 1997 "From Colonial Empire to Culture Empire: Re-reading Mitterand's Paris", Tesis (Binghamton University).

Goldstein, J. S. 2001 *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gordon, J. A. 2006 "Legitimacy from Modernity's Underside: Potentiated Double Consciousness" en *Worlds and Knowledges Otherwise* Nº1(3), pp. 1-21.

Gordon, L. R. 1995 *Bad Faith and Antiblack Racism* (Atlantic Highlands: Humanities Press).

Gordon, L. R. (ed.) 1997 *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy (*Nueva York: Routledge).

Gordon, L. R. 1997a "Fanon, Philosophy, and Racism" en *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (Lanham: Rowman & Littlefield) pp. 29-30.

Gordon, L. R. 1997b "Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiblack World" en *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (Lanham: Rowman & Littlefield) pp. 73-88.

Gordon, L. R. 2000a *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought* (Nueva York: Routledge).

Gordon, L. R. 2000b "Du Bois's Humanistic Philosophy of Human Sciences" en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* Nº 568, pp. 265-280.

Gordon, L. R. 2005 "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday" en *The C. L. R. James Journal* Nº 11(1), pp. 1-43.

Gray, J. G. 1959 *The Warriors: Reflections on Men in Battle* (Nueva York: Harper & Row).

Grosfoguel, R. 2003 *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective* (Berkeley: University of California Press).

Hanke, L. 1974 *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepúlveda in 1550 on the Intelectual and Religious Capacity ofthe American Indians* (DeKalb: Northern Illinois University Press).

Heidegger, M. 1996 *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit* (Albany: State University of Nueva York Press).

Henry, P. 2005 "Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications" en *The C. L. R. James Journal* (Philosophy Documentation Center) Nº 11(1).

Holloway, J. 2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (Buenos Aires: Antídoto).

Horsley, R. A. (ed.) 1997 *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International).

Lander, E. (ed.) 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales; Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe).

Levinas, E. 1969 *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press).

Levinas, E. 1989 "As if Consenting to Horror" en *Critical Inquiry* (Chicago: University of Chicago Press) Nº 15, pp. 485-488.

Levinas, E. 1998 *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh: Duquesne University Press).

Losurdo, D. 2001 *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death and the West* (Amherst: Humanity Books).

Maldonado-Torres, N. 2001 "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon" en *Listening: Journal of Religion and Culture* (Mount Airy: Health Development University) Nº 36(1), pp. 46-60.

Maldonado-Torres, N. 2002 "Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man'" en *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* Nº 25(3), pp. 277-315.

Maldonado-Torres, N. 2005a "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversality" en Petrella, I. (ed.) *Latin American Liberation Theology: The Next Generation* (Maryknoll: Orbis Books), pp. 39-61.

Maldonado-Torres, N. 2005b "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats" en *Radical Philosophy Review* (Estados Unidos: Philosophy Documentation Center) Nº 8(1), pp. 35-67.

Maldonado-Torres, N. 2006a "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo" en Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo (edición crítica)* (Madrid: Ediciones Akal), pp. 173-196.

Maldonado-Torres, N. 2006b "Reconciliation as a Contested Future: Decolonization as Project or Beyond the Paradigm of War" en Maclean, I. S. (ed.) *Reconciliation: Nations and Churches in Latin America* (Londres: Ashgate), pp. 225-245.

Maldonado-Torres, N. 2008 *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Durham: Duke University Press).

Mignolo, W. 1995 "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción" en *Revista de crítica literaria latinoamericana* (Medford: Tufts University) Nº 11, pp. 9-32.

Mignolo, W. 2000a *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinkirig* (Princeton: Princeton University Press).

Mignolo, W. 2000b "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism" en *Public Culture* (Estados Unidos: Duke University Press) Nº 12(3), 721-748.

Mignolo, W. 2002 "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica" en Walsh, C.; Schiwy, F.; Castro-Gómez, S. (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala) pp.215-244.

Mignolo, W. 2003a "Os esplendores e as misérias da 'ciencia': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica" en Santos, B. de S. (ed.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as "ciencias" revistado* (Lisboa: Afrontamento) pp. 631-671.

Mignolo, W. 2003b *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).

Mignolo, W. 2003c *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).

Mignolo, W. 2005 Comentarios en conferencia Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique (University of California, Berkeley) 21-23 de abril.

Mignolo, W. 2007. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-coloniality" en *Cultural Studies* Nº 21(2-3), pp. 449-514.

Mignolo, W.; Wynter, S. 2003 "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument" en *The New Centennial Review* (Estados Unidos: Michigan State University) Nº 3(3), pp. 257-337.

Monteiro, A. 2000 "Being an African in the World: The Du Boisian Epistemology" en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Reino Unido: SAGE) Nº 568.

Nietzsche, F. 1989 *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (Nueva York: Vintage Books).

Outlaw, L. T. Jr. 2000 "W. E. B. Du Bois on the Study of Social Problems" en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Reino Unido: SAGE) Nº 568, pp. 281-297.

Quijano, A. 1991 "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú indígena* (Perú) Nº 29, pp. 11-20.

Quijano, A. 1993 "'Raza', 'etnia', y 'nación': cuestiones abiertas" en Forgues, R. (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta), pp. 167-187.

Quijano, A. 2000a "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* Nº XI(2), pp. 342-386.

Quijano, A. 2000b "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America" en *Nepantla: Views from South* (Durham: Duke University Press) Nº 1(3), pp. 533-580.

Quijano, A. 2001 "Globalización, colonialidad y democracia" en Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual (ed.) *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia* (Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual).

Quijano, A.; Wallerstein, I. 1992 "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System" en *International Social Science Journal* (Wiley) Nº 44, pp. 559-575.

Saldívar, J. D. 1991 *Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History* (Durham: Duke University Press).

Sandoval, C. 2000 *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Santos, B. de S. 1992 "A Discourse on the Sciences" en *Review (Porto: Afrontamento) Nº* 15(1), pp. 9-48.

Todorov, T. 1992 *The Conquest of America: The Question of the Other (*Nueva York: Harper Collins; Harper Perennial).

Wallerstein, I. 1999 "The Structures of Knowledge or How Many Ways May We Know" en *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (Minneapolis: University of Minnesota Press) pp. 185-191.

Wolin, R. (ed.) 1991 *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (Nueva York: Columbia University Press).

Wynter, S. 1989 "Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles" en *World Literature Today* (Norman: The University of Oklahoma) pp. 637-647.

Wynter, S. 1990 "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond" en *The Nature and Context of Minority Discourse* (Nueva York: Oxford University Press) pp. 432-469.

Wynter, S. 1995 "1492: A New World View" en Hyatt, V. L.; Nettleford, R: (eds.) *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View* (Washington: Smithsonian Institution Press), pp. 5-57.

Wynter, S. 2003 "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/ Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation- An Argument" en *The New Centennial Review* (Estados Unidos: Michigan State University) Nº 3(3), pp. 257-337.

ELOGIO DE LA IMPERFECCIÓN*

Francisco Catalá

La perfección, al menos en el ser humano y en la sociedad que le cobija, no es posible. Lo que somos y hacemos es defectuoso, inacabado, deficiente. La historia de la humanidad, en la que el presente es un punto temporal entre el pasado irreversible y el futuro incierto, no puede concebirse como algo completo, acabado o cumplido. No es una película con un final feliz o un final catastrófico, aunque el poder de las armas y la degradación ambiental hagan lucir a este último más probable. Claro está, aquí no es objeto de preocupación el agotamiento cósmico ya que este, según aseguran los físicos, está considerablemente alejado del futuro que cuenta. Tenemos futuro. Si será mejor o peor que el presente, si significará progreso o decadencia, es otra cuestión. Pero será como el pasado del que nace: imperfecto.

La imperfección de las instituciones y organizaciones sociales es evidente. Lo que no resulta obvio es la necesidad de la imperfección, es decir, su funcionalidad. Esto presume la disfuncionalidad de lo perfecto.

La funcionalidad de la imperfección la utilizan frecuentemente los creyentes para encarar el problema de la existencia del mal en un plan divino que se supone nace del amor. Se aduce que la savia de la

---

* Catalá, Francisco 2007 "Elogio de la imperfección" en *Elogio de la imperfección* (San Juan: Ediciones Callejón).

vida es la lucha, en esta instancia la lucha por fines virtuosos. Sin obstáculos que vencer el ser humano quedaría preso en la inactividad de la complacencia. La vida, en lugar de invitación a la acción, sería entonces reducida a la inercia. Se necesita, por tanto, de la imperfección, de la sensación que produce la obra inacabada. François La Rochefoucauld, escritor francés del siglo XVII conocido por sus epigramas, decía que algunas cosas bellas impresionan más cuando permanecen en el misterio de lo incompleto que cuando están perfectamente acabadas. Coincide con un físico moderno, Steven Hawking, que ante la incapacidad de comprender a cabalidad la complejidad del universo, señaló en una entrevista que la raza humana necesita retos intelectuales y que sería aburrido ser Dios y no tener nada más que descubrir.

En el orden social, que es el que nos ocupa, la perfección se remite a las utopías. Cuando se traslada a las ciencias sociales, como en algunos modelos, no solo se hace una pobre abstracción del objeto de estudio, sino que se avalan políticas desacertadas.

SÍNDROME DE FUNES

La paradoja de la disfuncionalidad de la perfección se ilustra de manera magistral en un cuento de Jorge Luis Borges titulado "Funes el Memorioso". Funes es un personaje de una memoria perfecta, infalible y absoluta. Para él no existe el pasado, sino el presente resumido en un punto del espacio temporal: "Funes no solo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado" (Borges, 1951: 67). Funes es a manera de una metáfora del insomnio. La distracción del sueño se le hace virtualmente imposible. Vive condenado a una vigilia constante. La perfección de su memoria, abarrotada de recuerdos tan vivos que se hacen presente, le abruma. Reflexiona el narrador: "Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos" (Borges, 1961: 68). En otras palabras, para pensar se requiere la imperfección del olvido.

De igual forma, logramos vivir gracias a las limitaciones de nuestros sentidos. La realidad física en que el ser humano está inmerso, desde la dimensión microscópica hasta la macroscópica, es de tal escala y exhibe tal movimiento que trasciende la medida humana. Tampoco es posible aprehender toda la complejidad de la sociedad, la esfera propiamente nuestra. Dice con acierto Fernando Mires: "Si nuestros sentidos pudiesen captar la endemoniada dinámica que nos rodea, más aún, la que subyace bajo el aparente orden de nuestros días, enloqueceríamos antes de nacer. Los sentidos no están hechos solo para sentir, sino para no sentir demasiado" (Mires, 2002: 190).

La imposibilidad de la perfección y, más aún, su disfuncionalidad, no se debe traducir en llamado a la resignación. Reconocer la imperfección no equivale a negar la aspiración al mejoramiento ni a renunciar a la búsqueda de la vida buena y de una sociedad sana. Es precisamente de tal reconocimiento que nace el afán de superación, el esfuerzo por la continua realización de un ser humano más pleno. En todo caso, es la presunción de perfección la que provoca resignación y pasividad. En un mundo perfecto no habría barreras que superar ni errores que enmendar. Por lo tanto, no existiría ni siquiera la necesidad de pensar.

La imperfección no contradice la esperanza ni como pasión individual ni, como insistiera el filósofo Ernst Bloch, como conciencia colectiva orientada a la sociedad no enajenada y libre.[1] En una sociedad sin esperanza el producto por excelencia es la anticipación apocalíptica, mercancía en extremo lucrativa para la demagogia religiosa y política. ¿Cómo no luchar por un mundo mejor cuando gran parte de la humanidad padece hambre, cuando las diferencias entre países ricos y pobres aumentan, cuando persiste la desigualdad a escala de cada país, cuando la explotación y la subordinación continúan imponiéndose como norma, cuando la degradación ambiental amenaza nuestra existencia? La imposibilidad de la utopía no es una justificación para despachar estos males como meras imperfecciones. Sin embargo, la aspiración a un mundo mejor no debe confundirse con el "cielo en la tierra". Esta confusión es peligrosa. Si la utopía, la visión de la sociedad ideal, sirve a la motivación y búsqueda, a la crítica del orden social real y al diseño de mejores arreglos institucionales, puede resultar inspiradora. Esteban Krotz, por ejemplo, la define como "una forma específica del análisis de fenómenos sociales en que la categoría de la alteridad tiene una importancia decisiva" (2002: 81). No obstante, la presunción de perfección le cierra caminos a la "alteridad" o a las posibilidades de ser otro. Si, como es bastante común, la utopía predetermina una particular ruta que desemboca en un paraíso concebido como punto final de la historia, si "utopiza" instrumentos tanto como fines, entonces se pierde conciencia de la propia imperfección. Esto tiene dos posibles efectos, ambos malos: la frustración y el nihilismo de los que se aperciben de la imposibilidad del orden ideal; o el fanatismo y la intolerancia de los "creyentes" en el virtuosismo de sus

1 El filósofo alemán Ernst Bloch (1875-1977) explicaba el desencanto en la cultura moderna como resultado de la erosión del potencial utópico. Postuló la utopía realizable y creyó verla en el régimen que se estableció en el este de Alemania a partir del año 1945. Pero su esperanza resultó incompatible con la rigidez del mismo y terminó refugiándose en Alemania Occidental.

acciones y en el inevitable triunfo de su causa, que no es otra que el establecimiento del reino de la perfección. La humanidad ya cuenta con una buena cuota de estos reinos contenidos en el mesianismo civilizador y misionero de los imperios y en el hipernacionalismo racialmente purificador de los fascistas.

Cuando los modelos de perfección se convierten en recetas de política social se cometen de arranque dos errores: el primero es que se parte de una premisa de perfección que no existe; el segundo es que se supone que tal perfección, de existir, sería funcional. Por aquello de bautizarlos, llamaremos a estos dos errores el "síndrome de Funes". Este síndrome ha estado presente, como se planteará con mayor detalle más adelante, en los mecanismos de articulación de la actividad económica vía la idealización del mercado y de la planificación. Ni al mercado ni al Estado deben adjudicársele virtudes que en realidad no tienen puesto que, en todo caso, es del reconocimiento de sus imperfecciones que puede gestarse la política más acertada. Pero la tara utópica pesa y empuja a muchos, desde la derecha hasta la izquierda, desde oriente hasta occidente, a posiciones fundamentalistas.

Paul Berman, escritor liberal norteamericano, plantea que el espíritu violento del fundamentalismo islamista no es del todo diferente del espíritu totalitario del utopismo occidental (Berman, 2003). Al examinar la obra del erudito religioso egipcio Sayyid Qutb, lo que Berman hace en detalle, advierte que el conflicto no es tanto con los valores del racionalismo europeo, desde la antigua Grecia hasta el liberalismo, sino con el fracaso de la sociedad moderna de vivir a la altura de tales valores. Para Qutb el reclamo occidental de libertad democrática, justicia social y racionalidad científica no es otra cosa que una gran mentira. Propone entonces la utopía islamista resumida en la armonía entre la razón humana y la palabra de Dios. Ante la falta de correspondencia entre la utopía y la realidad social occidental se invoca la utopía alterna. Pero venga de occidente o de oriente, el camino utópico está marcado por una pureza perversa.

EXCURSO UTÓPICO

La palabra utopía viene del griego "ou" (no) y "topos" (lugar): lugar que no existe. ¿Quién no ha soñado despierto con castillos en el aire? A mayor inconformidad más urgente se torna imaginar el mundo ideal y trascender el real. La utopía es ese sueño, esa respuesta a la evidente imperfección de la sociedad. Generalmente se expresa como un gran plan integral en el que todo está regulado con el objetivo de lograr la felicidad común. Todo está en su lugar: "cada cosa en su lugar y un lugar para cada cosa". En su reglamentación se revela "una especie de ebriedad de la legislación geométrica" (Trousson, 1995: 60). El plan de la

ciudad perfecta, las que suelen ser centrales en la imaginación utópica, es hostil a lo irregular, a la desviación, a la exploración de rutas alternas.

Aunque con precursores antiguos se reconoce a Platón como creador del género utópico. El ideal comunitario (vivienda, comidas e hijos) y la prioridad educativa son elementos medulares que este filósofo legó a la tradición utópica.

La República, a pesar de su orientación colectivista, es un proyecto de legislación en donde la comunidad queda sujeta a una clase gobernante aristocrática. A la clase productora se le juzga inferior y se le conceden ciertas formas privadas de propiedad para el trabajo y la satisfacción de sus deseos. La clase superior, a la que en realidad aplica el comunismo platónico, está compuesta por los guardianes del orden. Se divide entre soldados y gobernantes o gobernante, ya que puede ser solo uno, el llamado "filósofo-rey". Estos filósofos están educados en el bien ideal y se consagran sin reservas al gobierno del Estado.

No es Platón el que le da el nombre literario a la fantasía de la sociedad ideal. Se esperará a la aparición del nuevo continente. La conquista de América se acompañó de la explosión de la imaginación europea. El honor bautismal le correspondió a Tomás Moro con su república ubicada en la isla inexistente llamada Utopía (2003). Esta isla, de doscientas millas de largo con 54 ciudades de perfecta e igual configuración física y social, es gobernada por una serie de instancias compuestas por funcionarios electos. Cada treinta familias eligen un magistrado. Todos los magistrados, a su vez, eligen la instancia superior, un príncipe, entre cuatro candidatos propuestos por el pueblo.

El equilibrio se juzga fundamental en la organización social. El gobierno lo garantiza: si una familia es muy prolífica, se transfieren los niños a otra que lo sea menos; si una ciudad excede la población de las otras, se distribuye la población excedente entre estas hasta lograr la más perfecta igualdad demográfica; si una ciudad disfruta de exceso de producción, lo cede a aquellas que confronten mayor escasez. Este equilibrio se hace posible a través de la disciplina y la obediencia a la ley, lo que no está exento de cierto patriarcalismo.

En el sistema de Utopía no existe ni la propiedad privada ni el motivo del lucro. Junto a la uniformidad y la mesura se advierten, como señala Trousson, aspectos de la modernidad: "Ascetismo y frugalidad son la norma. Todos los utopianos llevan el mismo traje muy sencillo, de tela o de paño, según la estación, durante dos años; su ropa de trabajo, de cuero, dura siete. Aparte de la acumulación de detalles, en esto Moro resulta muy moderno: dignidad del trabajo, planificación de la producción, organización fructífera del ocio son objetos de preocupación esenciales" (Trousson, 1995: 31).

En *Utopía* se cuenta, por un lado, con el equilibrio que posteriormente se les atribuirá a las fuerzas del mercado y, por otro lado, con la previsión que se le adjudicará a la planificación estatal. Pero la ínsula imaginada por Moro queda alejada de estos ensayos modernos, mucho más cercanos a los sueños de generaciones recientes. Por cierto, no deja de ser premonitorio el escepticismo que expresa Moro respecto a la posibilidad de alcanzar el orden ideal que describe en su obra. Justo en la última oración de la Utopía exclama: "Cosa que más que espero, deseo" (Moro, 2003: 108). Pero tal escepticismo no inhibió la inspiración utópica.

La obra de Tomás Moro estimuló la imaginación de muchos escritores. No son pocas las utopías renacentistas. Entre estas sobresale *La Ciudad del Sol* (En Moro *et al.*, 2001: 141-231) del dominico Tomaso Campanella. El trazado geométrico de la ciudad se compone de siete círculos con un centro en el que se ubica un templo.

Su gobierno lo encabeza un metafísico llamado "Hoh" o Sol. Este es asistido por un triunvirato: "Pon" o el Poder se ocupa de la guerra y la paz; "Sin" o la Sabiduría tiene a su cargo las artes; "Mor", el Amor, organiza lo relativo al matrimonio. La edad de casarse, cuándo tener relaciones y cuándo procrear está estrictamente regulado. Los hijos pertenecen al Estado. Se vive en el más absoluto comunismo, bajo la premisa de que si no se posee nada solo puede prevalecer el amor universal. No obstante, como también en el caso de Moro, no se puede afirmar que el comunismo moderno sea sucesor de estas construcciones imaginarias ya que en ellas lo que domina es el desprecio a lo material. El régimen de las utopías de Moro y Campanella se asemeja más al ascetismo monástico.

La ciencia incursiona en el quehacer utópico con la obra de Francis Bacon. Ya en su conocido trabajo *Nuevo órgano* ("Novum Organum") había postulado que la ciencia sirve a fines prácticos, permite al ser humano entender y dominar al mundo. Esta premisa inspira a su utopía *Nueva Atlántida* (En Moro *et al.*, 2001: 233-273), en la que la sociedad se rige por principios científicos. Junto a la ciencia aparece la futurología, como se hace patente en la descripción que hace Trousson de los saberes que Bacon le atribuye a los habitantes de su isla utópica: "Tienen subterráneos profundos que sirven de cámaras frigoríficas y torres altas para el estudio de los fenómenos meteorológicos; utilizan la potencia de los ríos y de los saltos de agua para accionar máquinas, reproducen en laboratorio el rayo, la nieve, el granizo, realizan trasplantes de órganos, estudian la anatomía comparada, llevan a cabo audaces cruces de especies y practican la vivisección. Tienen vastos conocimientos en materia de mecánica y óptica, emplean microscopios potentes que les permiten observar la naturaleza íntima

de la orina y la sangre; conocen todas las leyes de la acústica y saben reproducir sonidos articulados. Pueden imitar el vuelo de las aves y volar ellos mismos, conocen el submarino, saben hidráulica, matemáticas, astronomía" (Trousson, 1995: 115). ¡Y todo esto Bacon lo imagina en el primer cuarto del siglo XVII!

En contraste con tal progreso científico, la isla soñada en la Nueva Atlántida se caracteriza por el inmovilismo social. Prevalece el orden de lo estático, de lo no cambiante. Además, el saber está reservado a una casta que administra los productos de la ciencia para el logro de la felicidad, pero sin consultar al pueblo beneficiario de tanta bienandanza. Se trata de un régimen aristocrático en el que no está socializado ni el saber, ni el poder ni la propiedad. Lo que si ya es evidente es la presencia de la idea del progreso montado en los adelantos técnicos que son posibles gracias al aprovechamiento práctico del conocimiento científico.

En esa misma idea del progreso se inspira el capitalismo tecnocrático, aunque Marx y Engels le llamaran "socialismo utópico", de Henri de Saint-Simon. Para este la propiedad privada es compatible con el progreso material y moral que anticipa en la sociedad regida por la ciencia y la razón. Su gobierno se configura por lo que posteriormente se denominó "tricameralismo tecnocrático": cámara de invención (ingenieros y artistas), cámara de examen (científicos) y cámara de ejecución (empresarios) (Trousson, 1995: 245). El acento se pone en la capacidad técnica de los dirigentes, lo que hará posible transitar de la sociedad de la escasez a la sociedad de la abundancia gracias al aumento extraordinario en la producción que estos lograrán.

En la sociedad de Saint-Simon la plena satisfacción de las necesidades de todos sus miembros no se logra mediante arreglos institucionales orientados a la distribución equitativa, sino vía la eliminación de los obstáculos que impiden aumentos en productividad. Para ello los dirigentes articulan la organización racional de la actividad productiva que se resume en la planificación económica. Esta administración de expertos toma las decisiones de forma "positiva", basadas en razones científicas. Puesto que se trata de "una solución científica", huelga entonces el juego de diversos caminos que entraña lo político. La perfección de la unanimidad encarnada en la razón científica desplaza a la imperfección o a la ausencia de concordia que hace necesaria a la política. Es por esto que Marx y Engels, particularmente este último, consideran a Saint-Simon como predecesor de la idea de la disolución del Estado, es decir, del gobierno político. Queda planteada en expresión utópica la transformación del gobierno político sobre los seres humanos (el Estado) en gestión administrativa sobre las cosas (la Planificación).

Para Marx y Engels los tres grandes utopistas decimonónicos son Saint-Simon, Fourier y Owen (Engels, 1989). Juzgan favorablemente sus intuiciones teóricas y sus críticas de las condiciones sociales provocadas por la Revolución Industrial; y critican adversamente su utopismo y la ausencia del reconocimiento y estudio de la lucha de clases. De los tres, el más extravagante fue Charles Fourier.

Fourier, a diferencia de la orientación industrial de Saint-Simon, predica el retorno a la tierra. La actividad social se organiza en comunidades autónomas de producción y consumo llamadas "falansterios". En estas comunidades prevalecería la "armonía universal" gracias a la más absoluta libertad en la expresión de las pasiones humanas. Se contaría con una unión mundial de falansterios con diversas instancias de poder hasta culminar en un "omniarca". En esto se adelantaba a la propuesta de un gobierno global. Por cierto, en una de sus obras le ofreció el puesto de omniarca a Napoleón, lo que matiza un tanto la alegada libertad de los falansterios (Berzosa & Santos, 2000).

El más influyente de estos utopistas fue Robert Owen. Dejó su huella en el sindicalismo y el cooperativismo inglés que se inicia a mediados del siglo XIX. Comienza como industrial paternalista que establece buenas condiciones de trabajo para los obreros en su fábrica de algodón en New Lanark, Escocia. Luego, al advertir que no basta con su buena voluntad, se torna en crítico decidido del capitalismo. Postula que los tres grandes obstáculos a la reforma social son la propiedad privada, la religión y la forma asumida por el matrimonio. Propuso lo que llamó "villas de cooperación" o comunidades agroindustriales en las que la tierra y los demás medios de producción pertenecerían a todos sus integrantes. Transitó de la crítica a la acción y se traslada a los Estados Unidos en donde funda una comunidad cooperativa en "New Harmony", en el estado de Indiana. Pero por disensiones internas fracasa pocos años después. Lo mismo sucedió con otras comunidades organizadas bajo su consejo y aprobación.

El detalle impera en los planes de Owen. Los edificios públicos de las comunidades, como escuelas, bibliotecas, cocinas, almacenes, dormitorios, etc. están diseñados con lujo de pormenores. También incluye presupuestos completos de ingresos y gastos para unas comunidades que las propone como autárquicas. La prolijidad de Owen solo es comparable con la infinita memoria de Funes, cargada con todos sus recuerdos.

El comunismo utópico más completo es el que presenta Étienne Cabet en su insípida obra *Viaje a Icaria.* El epígrafe de la misma lee: "Primer derecho: vivir. Primer deber: trabajar. A cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus fuerzas" (Trousson, 1995: 249). El Estado es el único proveedor. Por lo tanto, no hay comercio minorista

ni moneda. Todo está previsto, todo es de una uniformidad absoluta. El número de comidas, así como su duración y menú está dispuesto por ley. La ropa que se puede usar en distintas ocasiones está también regulada por ley. Es de un solo patrón, elástico, para que se ajuste a distintas tallas. Las casas son iguales. También la disposición de los muebles. Así, no importa donde esté, el icariano se siente en su casa. La pasión por la libertad se juzga como un vicio que atenta en contra de la igualdad. No se ve con buenos ojos al genio ni al que se distingue por algo porque se estima que salirse de la norma es una insolencia. Dice Cabet: "los icarianos forman juntos una sociedad basada en la igualdad más perfecta. Todos están asociados, ciudadanos iguales en derechos y deberes; todos comparten igualmente las cargas y los beneficios de la asociación; todos forman también una sola familia, cuyos miembros están unidos por el vínculo de la fraternidad" (Trousson, 1995: 249). En la búsqueda de la igualdad el icariano se abandona a la más perfecta uniformidad que se logra solo si el individuo desaparece en la comunidad.

Por otro lado, también se cuenta con utopías individualistas, las que distinguen "lo tuyo de lo mío". Son menos y más pobres como literatura que las colectivistas, pero ocupan su particular espacio. El reconocido economista Jean Baptiste Say es el autor de una de estas, titulada *Olbie*.

Say se consideraba discípulo del padre de la economía clásica, Adam Smith, excepto que la teoría del valor basada en el trabajo del ser humano que este postulaba la sustituye por la teoría del valor basada en la utilidad, uno de los sellos distintivos de la escuela neoclásica. En consecuencia, en su obra no aparece la tensión entre clases sociales (asalariados, dueños del capital y terratenientes) tan presente en el análisis clásico. Tanto en su obra económica *(Tratado de Economía Política)* como en su utopía se presume la armonía social como resultado natural de la economía capitalista. Las ideas de Say partían de la aceptación incondicional de las relaciones sociales basadas en la estructura de propiedad de la sociedad capitalista. Afirmaba que la propiedad privada de los medios de producción era "sagrada e indisputable" y que la cuestión de si el actual propietario, o el que le hubiese precedido en la posesión, la había adquirido mediante la violencia o el fraude no hacía ninguna diferencia (Hunt, 1992: 167). A esto sumaba la idea del mercado autorregulable, que automáticamente logra el equilibrio con pleno empleo. Esto lo consagró en su famosa ley, muy citada en los textos de economía, que establece que "la oferta crea una demanda de igual magnitud".

En la utopía *Olbie,* Say destaca la necesidad del mercado y de la propiedad privada porque, a diferencia de otros utopistas, se trata de

una organización social posible: "La edad de oro de los poetas, la Utopía de Moro, el panorama de los habitantes de la Bética trazado por Fénelon son juegos imaginativos encaminados a agradar a la imaginación, pero no constituyen una organización posible. Hay que dejar eso para los novelistas" (Trousson, 1995: 215). En esa "organización posible" de Say se ha reducido, en virtud de la operación del mercado, la desigualdad; existe un código de economía política que rige la gestión de todos los funcionarios; y se trabaja por el deseo de ser útil y sin afán de lucro.

Say no fue el único economista que incursionó en el género utópico. Sus pasos los siguió un economista vienés, Theodor Hertzka, con su comunidad imaginaria, *Tierra Libre,* situada en las mesetas del centro de África. Propone en síntesis un capitalismo al alcance de todos. Como en el caso de Say, la utopía de Hertzka es fiel a algunos principios centrales en las obras de economistas clásicos como Adam Smith y Jeremy Bentham. Sobre todo, se favorece a la libre empresa bajo el lema de la mayor prosperidad para el mayor número.

En las utopías sobresale un prototipo ideal de ser humano que cobra dimensiones de "superhombre" u "hombre nuevo". El magistrado filósofo de Platón se transforma en el hombre cristiano de Moro que luego asume la forma de filósofo metafísico en la ciudad imaginada por Campanella. Bacon transforma al filósofo en científico, preámbulo del tecnócrata de Saint Simón. A esto reaccionan Fourier y Owen, con el hombre lúdico y el hombre cooperador respectivamente. En Cabet encontramos al hombre comunista; mientras que en Say sobresale el propietario.

Estos prototipos humanos se desenvuelven en instituciones sociales de impecable perfección. Si la utopía se inclina hacia el colectivismo se apoya entonces en el plan perfecto. Si, por el contrario, el protagonista es el propietario individual, como en la visión de Say, surge el mercado autorregulable como articulador perfecto de la gestión socioeconómica. En ambas tendencias se advierte la obsesión utópica por la perfección estática, por el equilibrio absoluto, por la solución armónica y final.

Hay algo perverso en la uniformidad y pureza de las utopías. El recuerdo de la obsesión con la pureza racial del nazismo y de la pureza sistémica del estalinismo soviético avivan la aversión hacia las propuestas que juzgan como desviación a todo lo que no encaja a perfección en su orden. El carácter totalitario de la utopía provocó el acertado comentario de Pierre Rosanvallon de que: "siempre hay un déspota en potencia detrás de cada utopía que sueña en infligir a la sociedad las soluciones de su generosa imaginación y que no piensa más

que en justificar el carácter absoluto de su poder en la certidumbre de la felicidad que aporta a la humanidad" (Rosanvallon, 1979: 85).

El monismo institucional y la terquedad teleológica ("solo hay un medio y solo hay un fin") del utopismo lo conduce por sendas anti-utópicas. Esto lo percibe la literatura de la anti-utopía o distopía. La primera distopía moderna se titula *Nosotros,* escrita en el año 1920 (se publicó años después) por el ruso Eugene Zamiatin. En esta distopía se vive bajo un Estado Único en donde prevalece la más perfecta transparencia: todo se sabe y nadie tiene nada que ocultar. No existen los valores sino un sistema ético dictado por la ciencia y basado en operaciones matemáticas. Zamiatin retrata la muerte de valores y la tecnificación en el totalitarismo.

La distopía científica continúa con las conocidas obras de Aldoux Huxley, *Un mundo feliz* y *Regreso a un mundo feliz,* publicadas en los años 1932 y 1958 respectivamente. Con individuos fabricados en probetas, con drogas que aniquilan la voluntad y con democracias en donde se manipula a las masas con distracciones embrutecedoras, el mundo de Huxley parece en ocasiones una fiel descripción del que se vislumbra en los inicios del siglo XXI.

Junto a Huxley, el anti utopista más famoso es George Orwell. Si el primero representa la distopía científica, el segundo representa la distopía política. En su obra más conocida, *1984,* ya con fecha de pasado, se presenta el mundo del condicionamiento ideológico y de la denuncia o delación oportunista. Orwell, que siempre fue socialista, expresó en esta obra su profunda decepción con el resultado de la revolución rusa.

En los inicios del siglo XXI la apuesta basada en la ciencia y en la tecnología es dominante. Susan Greenfield, neurocientífica y profesora de farmacología en la Universidad de Oxford, ha escrito un trabajo, un tanto en la vena de Huxley, de advertencia respecto a tal dominio (Greenfield, 2003). Con la futura integración de la tecnología de la información y la biotecnología, Greenfield anticipa la fusión de lo real y lo virtual. La relación entre las personas podría ser desplazada por la experiencia más inmediata y menos problemática que ofrecería la ubicua red del ciberespacio. Con el acceso a la red se logra la igualdad virtual. ¿Será posible que semejantes "tecnoutopías" desplacen a los proyectos políticos y sociales? ¿Será posible que la ciencia y la tecnología tornen viable el sueño de uniformidad de los utopistas? ¿Logrará la imperfección del ser humano, su curiosidad e impredecibilidad, salvarnos de esos escenarios de futuro?

Utopía y distopía se confunden. Aunque con distinta intención, en ocasiones la descripción del encuadramiento institucional se asemeja.

Pero mientras la primera propone la sociedad perfecta, la segunda resume su desmitificación.

En la utopía se extingue la historia: la felicidad absoluta hace innecesaria la búsqueda. La distopía lamenta la pérdida de lo que es propio del ser humano: su gusto por la sorpresa y el cambio del que es protagonista. Una sacraliza la seguridad que entraña la subordinación al orden único; la otra defiende el riesgo que presume el ejercicio de la libertad. La utopía sueña con el paraíso; la distopía advierte que este es vecino del infierno.

FRUTO AMARGO

La distopía es en efecto una crítica a los resultados no deliberados provocados por las buenas intenciones utópicas. No obstante, esta crítica no debe confundirse con la postura conservadora renuente a toda propuesta de cambio. No es este el que se pone en entredicho, sino el peligro que encierra la obsesión con el marco institucional perfecto.

Albert O. Hirschman explica la oposición al cambio mediante la tríada de la perversidad, la fatalidad y el riesgo (1991). La tesis de la perversidad sostiene que la gestión orientada al mejoramiento socioeconómico tiene el efecto inesperado de empeorar la situación; la tesis de la futilidad invita a la inacción pues presume que todo esfuerzo de transformación es vano empeño; y la tesis del riesgo sostiene que el costo del cambio resulta muy alto cuando se compara con el beneficio esperado. Superar este trípode de obstáculos no es fácil. Se hace aún más difícil si se cree que se vive en el mejor de los mundos y que nada mejor es posible. Una vez un arreglo institucional cobra carácter utópico se tiende a ignorar, e inclusive a reprimir, cualquier otra opción.

En el año 1714, seis décadas antes de que Adam Smith, el padre del liberalismo económico clásico, publicara su conocida obra *La riqueza de las naciones,* Bernard Mandeville publicó un poema alegórico titulado *Fábula de las Abejas* en el que postula que los vicios privados (el egoísmo y la codicia) se traducen en beneficios públicos: "Es necesario que el fraude, el lujo y la vanidad subsistan, si queremos obtener sus dulces frutos. Así resulta que el vicio es ventajoso [...] El vicio es tan necesario en un Estado floreciente como el hambre para obligarnos a comer" (Trousson, 1995: 222). Como en la tesis de la perversidad de Hirschman, las acciones generan sus opuestos, excepto que ahora no es la buena intención la que se traduce en mal, sino que es el vicio individual el que se transmuta en beneficio social. Lo que para otros eran perversiones morales, para Mandeville constituían las fuerzas motrices del sistema que estaba viendo nacer: el capitalismo.

La visión del ser humano de Mandeville se refleja en un célebre pasaje de Adam Smith citado en innumerables versiones: "No es la

benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de donde procede nuestra cena, sino de su respeto por su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad, sino al amor de sí mismos, y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades, sino de sus ventajas" (Giner, 1999: 303). Este afán de lucro solo se puede hacer efectivo en una sociedad basada en la protección de los derechos de propiedad y del cumplimiento de las obligaciones contractuales entre los individuos. Provisto tal marco institucional bastaba entonces darle rienda suelta a la búsqueda de la ganancia para lograr un futuro de prosperidad para todos, es decir, "la riqueza de las naciones".

El liberalismo clásico no se caracteriza por tener una concepción idílica del ser humano. Por ese lado dista de ser utópico. En todo caso se le podría acusar por destacar vicios sin reconocer virtudes. Su lado utópico, el que ha tenido una influencia indiscutible durante los últimos dos siglos, radica en la creencia de que el mercado libre y competitivo ("laissez-faire"), sin intervención del Estado, canaliza la gestión lucrativa hacia la armonía social y la más plena realización de todos los que participan en el mismo. Y decir todos significa todos, ya que se presume que las dos fuerzas del mercado, demanda y oferta, se igualan o equilibran en un nivel de actividad económica en que se alcanza el empleo pleno.

Los seres humanos, según Smith, actúan en el mercado como si fueran "conducidos por una mano invisible que les hace distribuir las cosas necesarias de la vida casi de la misma manera en que habrían sido distribuidas si la tierra hubiera estado repartida en partes iguales entre todos sus habitantes y, así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie" (Giner, 1999; 304). Con el marco institucional perfecto del mercado se logran entonces los sueños más ambiciosos de los utopistas: armonía social, equilibrio, eficiencia e igualdad. Posteriormente, los neoclásicos continuarían con esta labor de canonización institucional.

El mercado de competencia perfecta, como se repite incansablemente en los textos básicos de economía, se basa en la existencia de muchas empresas y consumidores (muchos vendedores y compradores) con conocimiento absoluto de las condiciones del mercado. El bien objeto de intercambio es homogéneo, lo que significa la inexistencia de la competencia a base de diferencias en el producto. Nadie tiene el poder para determinar los precios. Estos son definidos por las fuerzas "objetivas" del mercado. Los factores de producción (tierra, capital y trabajo) se mueven sin restricciones de un sector a otro, motivados por su afán de lograr la más alta remuneración. No obstante, debido a tal movilidad, lo que logran es la remuneración

"normal", que equivale a su costo de oportunidad. Se excluyen, por tanto, las rentas y ganancias excesivas. Como si toda esta belleza no fuera suficiente el mercado logra de manera automática un equilibrio de sus fuerzas que coincide con el empleo pleno de los factores de producción. A partir de las condiciones de maximización de la utilidad por parte de los consumidores y de maximización de la ganancia por parte de las empresas, los economistas neoclásicos han construido un impresionante andamiaje matemático para probar el viejo aserto de Mandeville: guiados por la codicia los actores en el mercado logran, sin proponérselo, el máximo bienestar social.

Sabemos que tal perfección no existe. La concentración de la producción y del poder decisional es un fenómeno generalizado. También lo es la inestabilidad del mercado, con sus crónicas fases de desempleo. Además, el mercado no es capaz de responder a todas las necesidades sociales. Hay bienes públicos, como la seguridad nacional, que no pueden ser normal y eficientemente convertidos en objetos de transacción mercantil. El mercado no toma en cuenta las llamadas externalidades, como el efecto negativo de la contaminación ambiental o el efecto positivo de los programas de salud y educación.

Los economistas, mucho más la historia económica, no niegan ni la imperfección ni la inestabilidad del mercado. Tampoco se resisten, al menos no totalmente, a la intervención del Estado como estabilizador macroeconómico, como proveedor o propiciador del suministro de bienes públicos y como agente asistencialista. Y, sobre todo, después de la publicación de la *Teoría General* de John Maynard Keynes en el año 1936, que proveyó el aval teórico para una gestión más activa de parte del gobierno en el sistema capitalista (1971).[2] Mucho menos se resisten los hombres de empresa que, al margen de su ideología de libre empresa, no dudan en requerir la intervención gubernamental cuando de la defensa de sus intereses particulares se trata.

Sin embargo, la perniciosa idea del mercado perfecto, junto a la visión teleológica del equilibrio, sigue invocándose como modelo. Los modelos de competencia imperfecta se conciben como desviaciones del ideal de la perfección. El problema con este enfoque es que no reconoce la disfuncionalidad, si realmente existiera, de tal utopía. Pero hay sus excepciones.

---

2 Valga señalar que en unas notas finales de esta obra, en las que Keynes reseña algunas teorías sobre el subconsumo y la contracción que este puede provocar en la producción y en el empleo, reaparece el ya conocido Mandeville con su *Fábula de las abejas*. Keynes lo cita para demostrar las bondades de la prodigalidad: "Pues si el vicio a chorro abierto despilfarraba millones / alimentaba montones que hoy se quedan sin oficio / y echando menos el vicio emigran a otras regiones" (1971: 319).

Joseph Schumpeter, desde la primera mitad del siglo XX, advirtió la difuncionalidad del equilibrio inscrito en la competencia perfecta. En su obra *Teoría del desarrollo económico,* publicada en el año 1912, vincula al capitalismo con la discontinuidad y la alteración. Es, en su acepción dinámica, un proceso de "destrucción creativa" reñido con el equilibrio: "El desarrollo, en nuestro sentido, es un fenómeno característico totalmente extraño a lo que puede ser observado en la corriente circular o en la tendencia al equilibrio" (Schumpeter, 1978: 75). La innovación constante que, según Schumpeter, se necesita para la existencia del sistema capitalista no se puede dar en un equilibrio estacionario. Impugna también a la competencia perfecta como modelo:

> La introducción de nuevos métodos de producción y de nuevas mercancías difícilmente podría concebirse en una situación de competencia perfecta [...] Y esto quiere decir que la mayor parte de lo que llamamos progreso económico es incompatible con ella [...] A este respecto la competencia perfecta no solo es imposible sino inferior y no tiene derecho de ser puesta como un modelo de eficiencia ideal. (Schumpeter, 1966: 105-106)

La competencia perfecta es en realidad un mundo raro. Sus miembros se circunscriben a aceptar los precios dictados por el mercado. No hay ganancias excesivas. Para unos seres humanos guiados por la codicia, como se presume, tal estado de cosas sería el colmo de la frustración. Por ello Schumpeter insiste en que ese extraño mundo le es ajeno al capitalismo realmente existente. En este prevalecen los monopolios y oligopolios corporativos y sí se obtienen ganancias excesivas, elemento central en la teoría de las innovaciones de Schumpeter.

La gestión de los actores en el mercado no es nada relajada ni aséptica. Cada capitalista intenta desplazar al otro. Sus ganancias dependen de alcanzar determinado control sobre la materia prima, la mano de obra, diversos gastos de producción y transportación y, finalmente, la venta del producto en el mercado. Es evidente la fragua de conflictos y la urdimbre de juegos de poder que todo esto desata.

La dinámica del capitalismo realmente existente radica, entonces, en la lucha por las ganancias que desatan poderosos aparatos corporativos. Su relativa estabilidad proviene del marco institucional provisto por el Estado. Sin estas imperfecciones el sistema capitalista no sería operacional. En su ya clásica obra de historia económica y teoría social, "The Great Transformation", Karl Polanyi sostiene esta opinión:

> Nuestra tesis es que la idea de un mercado autorregulable implica una utopía rígida. Tal institución no podría existir por el tiempo que fuera sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad; hubiese destruido

> físicamente al ser humano y transformado su ambiente en desolación. Inevitablemente, la sociedad adoptó medidas para protegerse. (2001: 3)

Por cierto, para Polanyi el socialismo es "la tendencia inherente en la civilización industrial de trascender el mercado autorregulable subordinándolo conscientemente a una sociedad democrática" (2001: 242). Por lo tanto, le otorga un papel al mercado, pero de carácter subordinado.

Las medidas que ha tomado la sociedad para protegerse de la alegada perfección y autorregulabilidad del mercado han dado lugar a un arreglo institucional que muchos economistas llaman "economía mixta". En esta el mercado queda encuadrado en un andamiaje normativo cuyo gestor es el Estado. Como consecuencia, buena parte de la actividad política se basa en la tensión existente entre el espacio privado y el espacio público. Mientras unos abogan por un Estado mínimo y por la eliminación de mecanismos alternos al mercado en la articulación de la actividad económica, lo que les hace favorecer la privatización y la desregulación de los mercados, otros postulan la necesidad de la gestión colectiva para enfrentar problemas de carácter colectivo, como la contaminación ambiental y la desigualdad, lo que les mueve a apoyar políticas que trascienden la lógica del mercado. Por un lado, se coloca en el papel protagónico a la empresa privada; por otro lado, el protagonismo lo asume la sociedad, ya sea vía alguna instancia gubernamental o vía alguna organización alterna. Una posición se aproxima a lo que dicta la concepción del mercado perfecto; la otra destaca su imperfección e intenta subordinarlo al Estado o espacio público.

Durante las dos últimas décadas del pasado siglo se acentuó el entusiasmo por la gestión de la empresa privada acompañado con el desencanto por la gestión del aparato público. Se invocan las supuestas bondades de los actores privados, como la eficiencia y la capacidad innovativa, a la misma vez que se hace un balance de la actuación del Estado en el que el resultado neto es ineficiencia y burocratismo. La recurrente insuficiencia fiscal sirve de aval a tal apreciación.

La influencia de los paradigmas monetaristas y ofertistas, ambos inscritos en el marco teórico neoclásico e inspiradores de las políticas neoliberales, ha sido notable. El monetarismo reduce sus recomendaciones a una política anti-inflacionaria vía el control de la oferta monetaria y la liberalización de los mercados. Su premisa central estriba en que la presión para la inflación de los precios proviene de una excesiva expansión monetaria provocada por la necesidad del gobierno de financiar el déficit fiscal. Este, a su vez, se debe a que el gasto gubernamental excede la capacidad de sufragarlo con impuestos. De tal diagnóstico se desprende la recomendación de reducir el tamaño del

gobierno, lo que cobra la forma de privatización de activos públicos y de desaceleración del crecimiento del gasto gubernamental.

Por su parte, los ofertistas señalan que la raíz del problema económico consiste en la ausencia de motivación para ahorrar, invertir y producir. Arguyen que esto se debe al peso impositivo y al exceso de regulación estatal. Postulan, por tanto, la necesidad de reducir tanto las contribuciones como el marco regulatorio del Estado como condición necesaria para el estímulo de la actividad de inversión.

La política neoliberal evoca la utopía del equilibrio y de la competencia de Say. Al presumir una tendencia inherente del mercado a desplazarse hacia una situación de equilibrio se resiente todo factor que interrumpa el funcionamiento de un mecanismo tan perfecto. Para sentar en la silla del acusado al Estado se ignora, o se pasa por alto o se minimiza, el historial de desequilibrio del mercado y el efecto político y socioeconómico del dominio de empresas privadas que operan en estructuras de mercado monopólicas y oligopólicas.

Como señalara el sociólogo francés Pierre Bourdieu, el blanco del neoliberalismo es el lado izquierdo del Estado: el que se inclina a los programas de educación y salud y a las provisiones sociales; el que provee para la protección de trabajadores y consumidores; y el que intenta actuar como poder compensatorio o de contrapeso ante la gran corporación. No toca para nada al lado derecho: el que socializa costos y garantiza beneficios privados, en donde radica, por cierto, uno de los factores precipitadores de la crónica insuficiencia fiscal. El empresario sabe muy bien que en el mercado se opera a base de riesgos calculados y que, para que no se tornen incalculables, necesita de la protección que provee parte del marco normativo del Estado.

Quizás es cierto que el Estado no es exclusivamente un agente de dominación de una clase social, pero tampoco es un árbitro neutral que trasciende las diferencias sociales. En todo caso representa el juego de fuerza entre las distintas clases. Es ese juego el que define su dinámica. En este la influencia del neoliberalismo se ha hecho notar.

La prédica de la utopía del mercado, la creencia en su autorregulabilidad con la consecuente desregulación, puede desembocar, como ha advertido el economista Joseph Stiglitz, en una especie de capitalismo mañoso que ya ha cobrado bastante forma en algunas partes del mundo.[3] Se comete un grave error, causa de innumerables desaciertos en la teoría económica y en la práctica política, cuando se olvida que el mercado es un mecanismo social, y como tal imperfecto, de articulación económica. No es un estado de gracia. Y mucho menos lo es si la fuerza motivacional que mueve a sus actores, la que

3 Véase, por ejemplo, su prólogo a la edición del año 2001 de la obra de Karl Polanyi.

se enseña hasta el cansancio, es el motivo del lucro. El mercado requiere un marco institucional adecuado. Sin tal marco no se podría garantizar ni un contrato (garantía fundamental para su funcionamiento), excepto en la industria del crimen, en donde se garantizan a tiro limpio. Por eso es que, si al Estado se le amputan sus facultades básicas de regulación del proceso económico, la gestión en el mercado comienza a ser dominada por los agentes de la ventajería y la especulación. Los ejemplos abundan.

El notorio caso de la empresa vinculada a la industria de la energía en los Estados Unidos, Enron, ilustra dramáticamente dicho fenómeno. Enron, junto a otras empresas, fue exitosa en su gestión de cabildeo para lograr desregular el mercado y así tornar laxa la fiscalización por parte del Estado. El resultado final se resumió en un escándalo de corrupción en que hubo de todo: fraude bursátil, contabilidad falsa, conflictos de interés y una red de irregularidades en que quedaron enredados bancos, bufetes de abogados, empresas de auditoría y agencias clasificadoras, entre otros.

El capitalismo mañoso al que se refiere Stiglitz ha asomado su fea cabeza en las llamadas economías en transición, particularmente en Rusia. Esto ha sido la consecuencia de la transición caótica y desesperada del rígido sistema de planificación al sistema de mercado sin contar con el ordenamiento institucional y el marco regulatorio necesario para que este último pueda operar efectivamente. Si algo se ha demostrado es que un mercado desregulado es como un caballo sin brida, desbocado y peligroso.

En ocasiones se habla de "sociedad de mercado" y se olvida que el mercado es solo un mecanismo de interacción social. No es el único ni mucho menos equivale a la sociedad como un todo. Pero el extremo neoliberal lo quiere hacer pertinente para toda relación social. Si a esta visión totalitaria del mercado se suma la política desreguladora, el cuadro social que resulta es, como suelen decir los sociólogos, de anomia o degradación normativa. Entonces, como críticamente señaló el economista clásico John Stuart Mill a mediados del siglo XIX, vale "pisotear, empujar, dar codazos y pisarle los talones al que va delante" (1943: 742). De manera similar se expresó Keynes en el siglo XX cuando, al anticipar el dominio del capitalista especulador sobre el emprendedor, planteó con amargura que el objetivo que prevalece en la actividad de inversión es "ganar la delantera [...] ser más listo que el vulgo y encajar la moneda falsa o que se está depreciando a otra persona" (Keynes, 1971: 142). En resumidas cuentas, al no reconocerse la imperfección del mercado y de la relación mercantil, domina la ley de la selva. Cuando esto sucede se resquebraja la confianza y el mercado revela todo su potencial

anárquico: quiebras, fraude, inestabilidad en los precios, acumulación de inventarios, destrucción ambiental, desempleo.

El desarrollo tecnológico, sobre todo en las telecomunicaciones, acompañado de la desregulación del mercado en el marco del neoliberalismo ha estimulado la lucha por el rendimiento instantáneo. La perspectiva de largo plazo cede ante la urgencia de la ganancia a corto plazo, indiferente ante las consecuencias ecológicas y humanas. Sin visión de largo plazo es imposible, por definición, el compromiso con lo que sea o con quien sea. Predomina entonces la preferencia por la transacción rápida, que no crea ataduras prolongadas ni difíciles de romper. La atención se concentra en el mercado financiero, que se convierte en una especie de hipérbole económica, como si la economía real, en la que se producen los bienes que sí satisfacen necesidades humanas, fuera no más que un elemento accesorio. El papel protagónico lo asume el especulador, mientras que el emprendedor en la gestión productiva es relegado a un papel de reparto. Tampoco falta aquí la concepción utópica del mercado financiero puesto que suele argumentarse que la dinámica de este se aproxima a la que se presume en el modelo de competencia perfecta.

Ya Keynes había advertido el peligro de lo que denominó "fetiche de la liquidez":

> Entre las máximas de la finanza ortodoxa, ninguna, seguramente, es más antisocial que el fetiche de la liquidez, la doctrina según la cual es una virtud positiva de las instituciones de inversión concentrar sus recursos en la posesión de valores líquidos. Olvida que las inversiones no pueden ser líquidas para la comunidad como un todo. (Keynes, 1971: 142)

En otras palabras, para los individuos que intercambian acciones y bonos en la bolsa de valores la inversión se concibe como algo líquido o nominal. El frenesí especulativo hace que su propiedad sea de corto plazo. Pero para la sociedad la inversión es real y fija. Su vínculo con esa base productiva no se disuelve en el corto plazo.

El riesgo del dominio de la especulación sobre la actividad empresarial es una preocupación que Keynes expresa de manera contundente:

> Los especuladores pueden no hacer daño cuando solo son burbujas en una corriente firme de espíritu de empresa; pero la situación es seria cuando la empresa se convierte en burbuja dentro de una vorágine de especulación. Cuando el desarrollo del capital en un país se convierte en subproducto de las actividades propias de un casino, es probable que aquél se realice mal. (Keynes, 1971: 145)

Con igual contundencia identifica el remedio: "Espero ver al Estado, que está en situación de poder calcular la eficiencia marginal de los bienes de capital a largo plazo sobre la base de la conveniencia social general, asumir una responsabilidad cada vez mayor en la organización directa de las inversiones" (Keynes, 1971: 149). Es evidente que Keynes no circunscribe la gestión del Estado al manejo de políticas fiscales y monetarias orientadas a influenciar la demanda agregada con el fin de estabilizar el mercado. Trasciende esta intervención indirecta al postular la organización directa de las inversiones. El padre de la macroeconomía moderna queda así bastante alejado de los que en muchos libros de texto lo han reducido a una de las partes de una incongruente "síntesis neoclásica- keynesiana"; y aún más alejado está del vulgar virtuosismo mercantil de los llamados neoliberales.

La sacralización del mercado alimenta la creencia de que se debe vivir al margen de la política, sometidos a unas reglas económicas que actúan de manera "objetiva". Se propone entonces al capitalismo y a la libre expresión del mercado como la única forma válida de configuración económica, lo que descalifica la búsqueda de vías alternas de organización económica y social. Con el resquebrajamiento del llamado socialismo realmente existente se ha acentuado tal creencia hasta llegar a versiones en extremo tajantes como la de presumir, tal y como plantea Francis Fukuyama, que han desaparecido las ideologías y que se ha llegado al "fin de la historia". Se evoca la culminación del estado liberal anticipado por Hegel luego de un proceso histórico concebido como único y universal. Para Fukuyama ese estado final de la democracia liberal se acompaña del capitalismo, al que conduce la propia "lógica de la ciencia natural moderna" (Fukuyama, 1992: 15). Entonces, como señala en más de una ocasión este portaestandarte de la filosofía conservadora estadounidense auspiciada por organizaciones como la Fundación Olin y la Corporación Rand, resulta inconcebible otro mundo distinto y al mismo tiempo mejor. Se reitera así el viejo dictamen utópico de que, alcanzada la perfección, o identificada la única vía para su consecución, huelga entonces la búsqueda de rutas alternas de desarrollo político y económico. No obstante, si nos hacemos cargo de la abismal desigualdad que caracteriza a nuestro mundo y de los innumerables problemas que le abaten, es forzoso concluir que la búsqueda recién empieza.

Perry Anderson destaca los predecesores con que cuenta la idea del fin de la historia popularizada por Fukuyama (Anderson, 1992). Entre estos no debemos pasar por alto a Antoine Augustin Cournot, uno de los forjadores de la teoría neoclásica, reconocido, sobre todo, por su aporte a la teoría del duopolio. Según Cournot, el desenvolvimiento de la especie humana pasa por tres etapas. Se inicia con

un estadio primitivo en el que, empujados por el instinto, los seres humanos viven a expensas del azar. Luego, con el surgimiento de la civilización, se comienza a conjugar la casualidad con el propósito. Por último, se llega a un estadio en el que el sistema social, articulado por leyes económicas, se torna tan regular como un sistema natural. Es evidente que se trata de una analogía mecanicista en donde la fuerza estabilizadora de la sociedad la provee el equilibrio del mercado. Para Cournot, como luego para Fukuyama, el liberalismo económico nace de la ciencia (1946). Ante tal "resultado científico" huelga, por tanto, tal y como postulara el utópico St. Simón mucho antes, el juego político basado en el careo de opciones.

La visión utópica del mercado cierra la búsqueda de opciones de mecanismos sociales de asignación de recursos y de definición de prioridades. El fenómeno de la globalización es, bajo este prisma, un recurso ideologizado que concibe al desarrollo como un proceso espontáneo que se hace realidad en función de la expansión del mercado. El impresionismo globalizador concibe al globo como unidad operativa. Quizás, como sugiere Armand Mattelart, el mercado se impondrá justo donde han fracasado los grandes imperios y las grandes religiones (2000). Ahora la utopía no está circunscrita a una isla o ciudad, como presumían los viejos utopistas que emularon los sueños de Tomás Moro. Se apoya en la visión de una condición caracterizada por un capitalismo unitario que erosiona fronteras y resquebraja las bases de los estados nacionales. Su justificación parte del aserto del paradigma neoclásico de que, a partir del mercado perfecto, la integración mercantil conduce a la convergencia o igualdad en la remuneración factorial, es decir, en los salarios que reciben los trabajadores y en la rentabilidad que beneficia a los dueños del capital. Pero, como se sabe, tal justificación no corresponde a la realidad. No existe tal mercado perfecto. Y en lugar de convergencia se acentúa la divergencia entre el mundo de los países ricos o de centro y el mundo de los países pobres o periféricos.

En realidad, las propuestas de libre comercio distan del comercio libre. Los tratados que nominalmente invocan la libertad de comercio no son otra cosa que articulaciones estratégicas de comercio manejado. En el eje de la articulación de las estrategias se encuentran los grandes aparatos corporativos de los países centrales.

Como todo proyecto que parte, aunque sea teórica o nominalmente, de visiones de perfección, los tratados de comercio propuestos por los países de centro, particularmente Estados Unidos, definen un orden homogeneizante. Articulan mecanismos supranacionales para orientar la política y la economía en correspondencia con el andamiaje institucional y los intereses de su aparato corporativo.

En estos proyectos homogeneizadores no caben sistemas alternos al ordenamiento impuesto por el país del centro. La heterogeneidad se juzga como desviación que denota inferioridad o imperfección. Cualquier forma empresarial no convencional se considera como si fuera un quiste, un cuerpo extraño que, en el mejor de los casos, hay que tolerar o que, en el peor de los casos, hay que extirpar. El cooperativismo, por ejemplo, puede ser tolerado si se circunscribe a jugar un papel sectorial de carácter modesto. Pero las empresas o actividades cooperativas que se coloquen en franca competencia con las empresas privadas convencionales se expondrán al desplazamiento. De hecho, se llega al extremo de que el gobierno que postule el fomento de empresas no convencionales, como lo son las cooperativas, se expone a violar las disposiciones de los tratados comerciales que obligan al "trato igual". Los llamados acuerdos multilaterales sobre inversiones (AMI) persiguen este fin.

Las políticas de privatización, parte integral de muchos acuerdos multilaterales y bilaterales, responden también al fin homogeneizador. El efecto de estas políticas no se circunscribe a la reducción del papel de las empresas gubernamentales ni al consecuente protagonismo que asume el aparato corporativo privado. En el fondo de lo que se trata es de un proceso que privilegia al espacio privado en perjuicio del espacio público; o, como diría Albert Hirschman, que propicia salidas que enmudecen la voz.

Hirschman propone las opciones de "salida" y "voz" para contrastar, la acción de escape con la gestión de concertación (1970). En ocasiones una puede debilitar a la otra. Por ejemplo, la compraventa de acciones en la bolsa de valores constituye la salida que le permite al accionista divorciarse de la gestión empresarial o del ejercicio de la voz en la economía real. En algunas instancias, la salida de la especulación financiera tiene tal impacto en la economía que en efecto desplaza a la voz de la actividad propiamente productiva.

Se puede considerar a la salida como si fuera un bien de consumo individual mientras que la voz asume características de bien de consumo colectivo. Una constituye una decisión básicamente privada; la otra es una actividad esencialmente pública. Basta ejercer la voz para que se convierta en un bien público que genera beneficios más allá de los que la ejercen. Así, por ejemplo, la demanda por un ambiente más sano constituye un ejercicio de voz que beneficia también a los que permanecen mudos e indiferentes.

La tendencia privatizante, que no reconoce otro mecanismo de articulación económica que no sea el mercado, es adversa al ejercicio de la voz. Provoca que ante los problemas sociales en que se requiere la acción colectiva para enfrentarlos efectivamente se recurra cada

vez más a la gestión individual. Ante la criminalidad se invoca la paradójica salida del encerramiento en casas y urbanizaciones protegidas por guardias privados; ante las fallas de los sistemas de agua y de electricidad se comienza a buscar la salida que ofrecen las cisternas y plantas generadoras de energía eléctrica; y ante la pobreza de la escuela pública se opta por la salida de la escuela privada. Estas salidas provocan la deserción de aquellos que con toda probabilidad disponen de más medios para ejercer la voz. No lo hacen. Se refugian en salidas que, aunque bien intencionadas y muy razonables desde la óptica estrictamente individual, solo son paliativos de alcance limitado que no solucionan los problemas sociales de fondo. Ni la criminalidad, ni la insuficiencia educativa, ni la carencia de civismo, ni las fallas en los servicios públicos pueden confrontarse a nivel social con salidas individuales. Y menos si tales salidas, por los recursos que exigen, están al alcance de pocos, lo que segmenta la sociedad y torna más abismal la distancia social y la desigualdad. La intensificación de los problemas es inevitable si la gestión colectiva, la voz política, no se convoca adecuadamente para enfrentarlos.

Naturalmente, en toda sociedad que crea ser democrática ni se deben cerrar salidas ni se deben silenciar voces. Sería absurdo emular la trágica experiencia de los regímenes que a lo largo de la historia han intentado e intentan ambas cosas. Lo importante es evitar que la salida degenere en fuga inútil y la voz sea reducida a grito impotente. No se cuenta con una receta infalible y perfecta para diseñar el balance institucional adecuado para las opciones de salida y voz. No obstante, es evidente que la voz se apaga si no se usa. El estímulo para su uso radica en la lealtad que se sienta hacia la sociedad en que se vive. Sin el ejercicio de la voz no hay vida democrática.

¿Es el mercado parte de tal receta institucional? Lo es, pero solo parte y a partir del reconocimiento de su imperfección, despojado de su ropaje utópico. Una cosa es aceptar el mercado como instrumento de circulación e intercambio y otra es concebirlo como principio de la racionalidad económica. ¿Cuán racional puede ser para garantizar la paz, la justicia, la equidad y la integridad ambiental? La vida social no se resume en lo que se puede comprar, si se puede pagar, ni en lo que se puede vender, si se posee. Con el protagonismo asumido por la economía financiera se hace aún más patente que el objetivo de hacer dinero desplaza al de hacer bienes. Todo esto, junto a la coexistencia de la abundancia con la carencia, torna amargo al fruto de la transacción mercantil. Ante tal cuadro, como advirtiera Polanyi, la sociedad viene obligada a tomar medidas para protegerse.

PARAÍSO PERDIDO

La planificación, en su acepción más sencilla, consiste en definir unos objetivos y asignar unos recursos que permitan el logro de los mismos. Es obvio que en todas las acciones económicas se da algún tipo de planificación. Pero aquí nos referimos a un proceso social de carácter inclusivo, concebido como mecanismo alterno al mercado. Se trata, si se quiere, de una versión moderna del relato bíblico de José que, nombrado como gobernador de Egipto por el faraón, almacenó trigo por todo el país durante los años de buena cosecha en anticipación a los años de escasez. La versión moderna, aparte de la planificación que se ha dado en tiempos de guerra, no es otra que la gestión estatal de la producción y la distribución que se iniciara en la desaparecida Unión Soviética y que luego se extendiera a los demás países del campo socialista.

En la dimensión de los modelos teóricos el paralelo al mercado perfecto es lo que se denominó "computopía". Es una visión de la planificación perfecta. La misma estuvo muy influenciada por modelos cibernéticos desarrolladas por expertos soviéticos como M. Fedorovich.[4]

La planificación perfecta presume la existencia de una junta con información total del sistema económico: la capacidad técnica de cada una de las empresas de producción, el inventario de recursos y el beneficio relativo de cada uno de los bienes producidos. También dispone de una estructura motivacional que garantiza que todos los actores económicos guían su conducta en armonía con las directrices del plan. Puesto que suplanta al mercado se supone que logra coordinar la actividad de inversión y eliminar el desperdicio de recursos que se asocia con el mercado realmente existente. El resultado lógico de esta red de supuestos es el mismo que se aduce para los modelos de mercado de competencia perfecta: la garantía de eficiencia en el funcionamiento del sistema.

La idealización del proceso de planificación precede a los modelos de la "computopía". Esto lo ejemplifica muy bien la concepción de la sociedad comunista, sin clases sociales, que expresa Nikolai Bujarin, uno de los viejos revolucionarios de 1917, en su escrito *El ABC del comunismo*:

> En la sociedad comunista no habrá clases, pero si no existen las clases quiere decir que no existirá tampoco el Estado, porque el Estado resultará superfluo [...] La dirección principal residirá en distintas oficinas de contabilidad y de estadística [...] Puesto que todos estarán acostumbrados desde la infancia al trabajo en común y a entender que ese trabajo es necesario [...] todos trabajarán obedeciendo las órdenes de esas oficinas contables.

---

4 Un breve y simple resumen del modelo de "computopía" aparece en Egon Neuberger y William Duffy (1976: 84-89).

> No habrá ya necesidad de auténticos ministerios, ni de policía ni de cárceles ni de leyes ni de decretos ni de nada. Como en una orquesta todos siguen la batuta del director y tocan a sus órdenes, así también en nuestro caso todos seguirán los cuadros de contabilidad y trabajarán según sus indicaciones. (Bobbio, 1997: 208)

Es evidente que Bujarin se refiere a una sociedad sin violencia. Pero también está claro que sus miembros han internalizado, como en las órdenes religiosas, un voto de obediencia que garantiza el cumplimiento con los cuadros contables del plan. En esta sociedad, semejante a una orquesta, está prohibido hacer punto en otro son. Como en la utópica Icaria de Cabet, salirse de la norma es una insolencia que rompe con la perfección del plan o con la pura administración de las cosas que anticipara Saint-Simon.

Refiriéndose a los utópicos, concretamente a los falansterios de Founier, a las villas o colonias de Owen y a la Icaria de Cabet, dicen Marx y Engels en su famoso Manifiesto: "Siguen, soñando todavía con la realización experimental de sus utopías sociales, con la fundación de falansterios aislados, con el establecimiento de colonias interiores, con la instauración de una pequeña Icaria —edición en dozavo de la nueva Jerusalén—, y para la construcción de todos estos castillos en el aire se ven obligados a apelar a la filantropía de los corazones y de los bolsillos burgueses" (Marx & Engels, 2000: 89-90). Se critica aquí la debilidad del análisis utópico de la dinámica social, particularmente en lo que respecta a la ausencia del papel del proletariado en el establecimiento revolucionario del socialismo y la eventual evolución hacia el comunismo. No obstante, se trata de una crítica a la carencia de rigor científico que no impugna la planificación central o el ordenamiento de las cosas contenida en muchas de las visiones utópicas.

La planificación como tal no es objeto de análisis en la obra de Marx y Engels. Su objeto de estudio central no fue otro que el capitalismo y no el entonces inexistente mecanismo de asignación de recursos que se planteó como sustituto del mercado y factor esencial del socialismo. Esto no significa que no estuvieran conscientes del problema de la asignación de recursos. Abundan las alusiones sobre el particular. El contraste entre la imaginaria economía de Robinson Crusoe y la anticipada economía socialista es una de estas:

> imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter

> social y no individual [...] El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medio de producción [...] Otra parte es consumida por los individuos asociados bajo forma de medios de vida. (Marx, 1995: 43)

Aquí Marx alude a la clasificación convencional de bienes de producción y de bienes de consumo y a la necesidad de asignar recursos para unos y otros en el socialismo. Tal asignación se haría vía un mecanismo de planificación cuyo proceso decisional, estructura motivacional y manejo de información no fue delineado.

Otra alusión a la asignación de recursos, algo más detallada, aparece en la *Crítica del Programa de Gotha,* influyente informe de Marx sobre el programa originario del Partido Social-Demócrata Alemán. En este se especifica que la distribución de los medios de consumo se realizará mediante un comprobante que certifica la cantidad de trabajo realizado y que el trabajador podrá redimir por bienes en el "almacén social" (Marx & Engels, 1971: 13-15). Esto rige en la primera fase socialista. Luego, en la fase superior de la sociedad comunista, cuando, como dice Marx, "corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva", entonces se aplicará la conocida fórmula "¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!" (Marx & Engels, 1971: 16). Esta fórmula se asemeja a la que ya había usado Cabet como epígrafe de su utopía *Viaje a Icaria*. Para Marx el fin del viaje es la abundancia comunista: "el reino de la libertad solo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos" (Marx, 1995: 759).

Marx, aunque hace un análisis extraordinario del capitalismo y de la dinámica de la lucha de clases, sueña con la felicidad absoluta en la Tierra. Aunque su recorrido intelectual es antiutópico, y así lo aduce, está salpicado de huellas utópicas. No resulta sorprendente la paradoja del marxismo que acusa Fernando Mires: "Marx, como ningún otro representante de la modernidad, anunció la puesta en escena de sus teorías como una declaración de guerra a tres enemigos principales: la religión, las utopías y las ideologías. Y ninguna teoría se ha seguido con tanto fervor religioso, con tanta dedicación utópica y, sobre todo, con tanto delirio ideológico como el marxismo (o los marxismos)" (Mires, 2002: 152). En las fraguas utópicas siempre se gestan visiones teleológicas, como la del camino conducente al colapso del capitalismo, seguido por la dictadura socialista del proletariado y culminado con el reino de la libertad comunista. Las visiones se acompañan de reclamos de perfección instrumental, como la orquestación

virtuosa del plan visualizado por Bujarin y el modelo de "computopía" acuñado por los expertos de la cibernética.

Pero la perfección es un estado que no es humano. Es precisamente del reconocimiento de la imperfección, tanto del mercado como de la planificación, que obtiene funcionalidad un mecanismo de asignación de recursos. La imperfección de la planificación central se puede resumir, siguiendo a David Schweickart, en cuatro conjuntos de problemas: insuficiencia de información, indefinición de incentivos, tendencia autoritaria y restricción a la gestión empresarial (1998: 12).

Para poder contar con un plan coherente de toda una economía hay que disponer de información respecto a las urgencias de los consumidores para decidir qué perfil de bienes producir y en qué cantidad, así como de toda la cadena de insumos que tal producción requiere. Puesto que las prioridades cambian a lo largo del tiempo, el proceso de planificación tiene que responder a tal dinámica. No hay estructura perfecta de información. Sin embargo, hay que aclarar que las fallas en este orden no significan imposibilidad. De hecho, como se demostrara en la Unión Soviética y en otros países socialistas, la planificación central es efectiva para movilizar recursos en función de determinadas prioridades sociales. La situación se hace más difícil en la medida en que la economía se torna más compleja y diversa, cuando a la cantidad se suman requerimientos de calidad. También es obligado aclarar que posible no significa óptimo ni único. Los requerimientos de la diversidad económica propiciaron la introducción de reformas de mercado en todos los regímenes socialistas.

El segundo conjunto de problemas a que se refiere Schweickart es el de los incentivos de gestión o, más bien, de la carencia de incentivos para los actores económicos. Por ejemplo, las empresas pueden sentirse tentadas a subestimar su capacidad y a exagerar sus necesidades para cumplir con más comodidad las metas que el plan central disponga. Los trabajadores, por su parte, no tendrían mayor incentivo para trabajar si el empleo está asegurado y si el ingreso no está vinculado al desempeño de su taller. Al proponerse el desplazamiento del mercado por la planificación se intenta, no únicamente lograr una actividad productiva y distributiva más racional, sino superar al egoísmo individualista y maximizador que guía a la lógica capitalista y que sirve de incentivo a los actores económicos. Pero entonces, ¿cuál será la fuerza motivadora que sustituirá a los incentivos materiales? ¿Bastará con una expresión moral a favor de la solidaridad? Se ha dicho que esto encierra la presunción de que ya se tiene lo que se quiere lograr: "En todo esto había una paradoja casi fatídica: el socialismo presuponía el tipo de naturaleza humana cuya existencia pretendía hacer posible" (Birnbaum, 2003: 14).

El tercer conjunto de problemas, la tendencia autoritaria, es de carácter eminentemente político. La gestión democrática se considera incubadora del caos. Al asociar a esta con la "anarquía" del mercado se cierran las vías democráticas de gestión para establecer el orden, lo que en un régimen de planificación central abona a una cultura autoritaria. En la construcción de la utopía siempre surgen líderes iluminados que encabezan a la vanguardia política y a los que sus seguidores le atribuyen cualidades poco menos que sobrenaturales. La planificación estatal en los países del campo socialista se acompañó, sin excepción, con una extraordinaria centralización del poder avalada por un culto a la personalidad que en algunos casos llegó a extremos verdaderamente grotescos. Se convierte al líder en una especie de anticipación del "hombre nuevo", adornado de la perfección que supuestamente se generalizará cuando se alcance la utopía.

El cuarto conjunto de problemas que, según Schweickart, confronta la planificación central nos remite a la crítica que hiciera Schumpeter del modelo de competencia perfecta: ausencia de gestión empresarial motivada por la innovación. Puesto que ni en el mercado perfecto ni en el plan estatal existe propiamente competencia, se debilita la búsqueda innovadora. En realidad, no son muchas las innovaciones, ya sea de nuevos productos o de nuevas técnicas de producción, que se le pueden atribuir a los regímenes que han montado su economía en la planificación central. Se aduce que los planificadores y gerentes de las economías centralmente planificadas suelen ser conservadores ya que el error se identifica con más facilidad que el éxito producto de la innovación.

La perfección del plan no existe. Más aún, si existiera concentraría la gestión económica en la cúpula y expropiaría la iniciativa empresarial que se encuentra en la base productiva. Así se desembocaría en el estancamiento, prólogo del colapso que, siguiendo a Polanyi y a Schumpeter, también se le adjudicara al mercado de competencia perfecta. En todo caso, el plan se torna funcional gracias a sus imperfecciones, como las desviaciones selectivas al mismo y como su conjunción con el mercado y con la autogestión obrera o democracia económica en la instancia empresarial. Pero no fue esto lo que dominó la agenda del socialismo real del siglo XX.

El sueño marxista de emancipación de la humanidad encabezado por la gestión revolucionaria de la clase trabajadora se tradujo en el monopolio político de un partido de cuadros. El partido único, compuesto por una minoría rectora, se convirtió en la fuente de todo juicio moral. Como en toda construcción utópica, su proyecto se asumió de forma inequívoca. Prevaleció el centralismo autoritario y burocrático. La socialización de los medios de producción cobró concreción en la

propiedad estatal y en la gestión central. La utopía terminó mordiéndole el rabo a la distopía. El camino al paraíso se extravió.

No se debe pasar por alto que, aparte del carácter burocrático y antidemocrático de las sociedades que tomaron la ruta socialista bajo el modelo soviético, la realidad política les obligó a competir militar y económicamente con el bando capitalista, liderado por Estados Unidos. La planificación, por tanto, se puso al servicio de la locura de la carrera armamentista y del crecimiento económico rápido. No fueron pocas las distorsiones, tanto en degradación ambiental como en sacrificio en la provisión de bienes de consumo, que esto causó.

Con el colapso de la Unión Soviética ha quedado desacreditada la planificación central que la caracterizó. Sin embargo, con los avances tecnológicos que han marcado el cierre del siglo XX y el inicio del XXI, sobre todo en las telecomunicaciones, la planificación corporativa en el capitalismo es hoy más ambiciosa y compleja que nunca antes. Pero se trata de una planificación que responde a los fines de lucro de empresarios privados y que, vía las compañías transnacionales, se orienta al dominio del mercado a nivel global. Su brazo político, el neoliberalismo, se ocupa de impugnar a la reglamentación estatal y a todo esfuerzo que se interprete como protector del espacio público.

Se parte del viejo mito de que el desarrollo, e inclusive la igualdad, se logra de manera automática en función del libre juego de las fuerzas del mercado. La apología al mercado se acompaña de la utopía del crecimiento infinito. Se alimenta la cultura de la insaciabilidad o, como diría Fernando Mires, de la multiplicación de panes y peces:

> Quizás la economía moderna nació el día en que Jesucristo, según el Nuevo Testamento, tuvo la fantástica idea de multiplicar los panes para dar de comer a los hambrientos. Si se escribiera de nuevo la misma historia, Jesucristo debería haber enfrentado el problema no de multiplicar panes, sino de repartir, entre muchos, los pocos disponibles. Esa es la tarea científica de la economía del futuro, que solo puede cumplirla reconciliándose con su hermana, la ecología. (Mires, 1996: 104)

Ciertamente, la mayoría de los practicantes de la disciplina de la economía ha olvidado su objeto de estudio: la satisfacción de las necesidades humanas con recursos limitados. La economía del desarrollo ha degenerado en una vulgar utopía del crecimiento.

Vivimos en un mundo brutalmente desigual. Se estima que el 20% de la población mundial, la que vive en los países ricos, consume alrededor del 80% de los recursos mundiales. Según el Banco Mundial, el 50% de la población del mundo dispone de menos del equivalente de 2 dólares diarios. Esto se traduce en analfabetismo, alta incidencia de enfermedades, altas tasas de mortalidad infantil, pobres expectativas

de vida, en fin, en un cúmulo de abrumadoras insuficiencias. ¿Cómo lograr desarrollo, con lo que significamos mejor calidad de vida, en este mundo?

Algunas simulaciones cuantitativas generan escenarios aterradores. A partir de la base de un Producto Interno Bruto Mundial de $39 trillones, que es el estimado del Banco Mundial para el año 2001, se ha calculado que si la tasa de crecimiento económico de los países ricos fuera de 2% anual y la de los países pobres fuera de 3%, estos últimos alcanzarían a los primeros en un plazo de 268 años. Tal parece que el viejo aserto de que "no llevan mucha ventaja los del frente si los de atrás corren bien" requiere de una enorme paciencia. Peor aún, a tal plazo de tiempo y ritmo de crecimiento el Producto Interno Bruto Mundial llegaría a la suma, a precios constantes, de $13.360 trillones, 342 veces más que el nivel actual.[5]

Ciertamente, no hay que ser un ardoroso ambientalista para alarmarse ante semejantes escenarios. ¡Imagínese los niveles de contaminación que podrían alcanzarse! Para colmo, hasta la fecha el crecimiento económico no ha seguido la ruta de la convergencia entre los países ricos y los países pobres. La divergencia entre unos y otros se ha acentuado. La brecha interregional, entre las regiones más ricas y más pobres a nivel global, estimada por Angus Maddison, era menos de 3:1 en el año 1820. En los inicios de la última década del siglo XX se había ampliado hasta llegar a 16:1. En la instancia de los países individuales, la distancia entre el más rico y el más pobre, circunscribiéndonos a la muestra estudiada por Maddison, se amplió aún más, de 3:1 en el año 1820 a 72:1 en el año 1992 (1995: 22).[6] A partir de esta fecha, la tendencia divergente no se ha detenido (Maddison, 2001: 125). A la luz del expediente ecológico y de la equidad, la utopía del crecimiento anda descarrilada. Desafortunadamente, el tránsito del siglo XX al XXI fue dominado por la política neoliberal, con su terca confianza en el mercado y en el incrementalismo desregulado.

Para que se den profundos cambios en el perfil de producción y consumo orientados al mejor uso de los recursos y al control de la contaminación no se puede depender exclusivamente del mercado. Lograr la alteración de prioridades que tal perfil supone, así como el desarrollo y uso de la tecnología adecuada, requeriría de un proceso de planificación, tanto estatal como internacional, que supere la visión mercantil de corto plazo. El mercado, por sí solo, como plaza de

---

5 El resumen de estas simulaciones aparece en Michael Haynes y Rumy Husan (2003: 805-812).

6 La distancia o divergencia económica es medida a base de la diferencia en el Producto Interno Bruto Per Cápita.

interacción de empresas privadas guiadas por el lucro, es incapaz de generar bienes públicos como en efecto son la igualdad, el desarrollo sostenible y la justicia ambiental.

El entusiasmo excesivo con el mercado se paga. Esto lo ilustra muy bien el caso de China, país que encabeza la lista de las llamadas economías emergentes. Durante los años del comunismo bajo el liderato de Mao, la modesta uniformidad de la economía china, desde la ropa que se usaba hasta la ubicua bicicleta que servía de medio de transportación, provocó que se le caracterizara como un sistema de "insondable monotonía". El contraste con el dinamismo de las economías capitalistas era evidente. Sin embargo, en esa ruta monótona, en la que también hubo perturbaciones como la que provocara la Revolución Cultural, se superó el hambre en el país más poblado del mundo. Se lograron grandes conquistas en salud, educación, seguridad social y en toda una serie de servicios básicos, lo que contrastaba con la precariedad de la vecina India.

A partir del año 1978 el cuadro cambia de manera dramática. Aunque el Partido Comunista mantiene el monopolio político, el Estado cede el monopolio económico. China se abre al mercado y a la propiedad no estatal. El espacio público pierde terreno ante el espacio privado. Se experimenta entonces un crecimiento económico sin precedentes que se traduce en una gigantesca borrachera de riqueza. Pero con esta nace la desigualdad, el desempleo y el deterioro del sistema de salud. La contaminación, que ya había comenzado a sentirse con los esfuerzos de industrialización bajo Mao, alcanza niveles preocupantes.

Los costos sociales generados por el crecimiento económico hacen recordar la tesis de Charles Fourier, más dialéctica que utópica, en la que afirma que la pobreza brota de la abundancia. No obstante, esto no debe interpretarse como un llamado al estancamiento empobrecedor. La clave radica en reconocer el imperativo de enfrentarse al problema que suscita la utilización de un mecanismo de asignación de recursos que socializa costos mientras privatiza beneficios. Es clara la conjunción del crecimiento crudo, que responde a una obsesión incrementalista montada en criterios de lucro, con la degradación ambiental y la injusticia económica.

Por otro lado, la planificación no debe concebirse como el mecanismo de articulación económica único, capaz de responder a todos los reclamos de la sociedad. Como muy bien dice Perry Anderson, al postular un socialismo alejado de la tiranía estalinista, no se requiere "ni la imposible abolición del mercado ni la adaptación acrítica a sus condiciones" (1992: 149). Es necesario el uso del mercado como medio interactivo entre las empresas y entre estas y los consumidores.

Pero se trata de un mercado que se ha socializado gracias a la gestión que nace de los productores o trabajadores en las empresas de diversas formas de propiedad social.[7] Esta concepción del mercado coincide con el papel subordinado que Polanyi le otorga al mismo cuando se alcance el socialismo. La socialización del mercado, que implica la democratización de la gestión empresarial, sirve al propósito de cancelar al burocratismo estatal y a la obsesión con la perpetuación del orden existente que el mismo alimenta.

El gran problema radica en que la coexistencia del mercado con la planificación, de la democracia obrera con el orden macroeconómico, de diversas formas de gestión y propiedad, es algo que luce impuro. Ofende a los fanáticos de la perfección, vengan del campo de la planificación virtuosa del socialismo o de las huestes del mercado autorregulable del capitalismo. Para ambos, los proponentes de tales mezclas institucionales padecen de una especie de sincretismo ingenuo que no está a la altura de la inexorabilidad de las leyes históricas que mueve a unos ni del fin de la historia que inspira a otros. Alejarse de la utopía se juzga herético.

Con la estrepitosa caída de los regímenes socialistas perdió espacio, de forma generalizada, el instrumento de la planificación orientada por fines públicos y ganó preferencia, también de forma generalizada, el mercado como canalizador de intereses privados. Durante las postrimerías del siglo XX y el nacimiento del siglo XXI el papel del Estado se ha reducido; la negociación ha perdido centralidad en el mercado laboral; la estabilidad de los precios ha suplantado al combate del desempleo como objetivo macroeconómico; y el poder se ha desplazado aun más de la clase trabajadora a la clase capitalista. El "éxito" de los países ricos o de centro, aunque rodeados de una periferia "subdesarrollada", y la concentración de la riqueza, aunque acompañada de empobrecimiento masivo, avala la apología al mercado. No es casualidad, ni mucho menos es un hecho trivial, que en el país central de la economía de mercado capitalista no exista una formación política con una presencia significativa que, ante la depredación de recursos y la creciente desigualdad, proponga vías concretas de desarrollo sostenible. Tampoco es casualidad que ese país, Estados Unidos, sea el más grande contaminador del mundo y que se niegue a ratificar el protocolo ambiental de Kyoto. Alterar el rumbo requeriría mayor espacio para la planificación en perjuicio del protagonismo mercantil.

El expediente ecológico del socialismo real durante el pasado siglo dista de ser ejemplar. Pero hoy día el mercado capitalista carece

7 La teoría económica y las distintas vertientes concretas de la autogestión obrera se analizan en Francisco A. Catalá Oliveras (1976).

de respuestas efectivas ante la depredación ecológica y la creciente desigualdad socioeconómica. Por ello la planificación de largo plazo, junto al mercado socializado, tendría que responder tanto al mal uso de los recursos y al consumismo contaminante provocado por la riqueza como a la degradación ambiental (deforestación y desertización) encubada por la pobreza. ¿Es que acaso hay otra vía que no sea el control social sobre bases democráticas de las actividades económicas en función de la tríada vital que conforman la satisfacción de las necesidades humanas, la preservación del planeta y la igualdad de los seres humanos?

La imperfección de los instrumentos institucionales (mercado, planificación, gestión microeconómica y macroeconómica) obliga al pluralismo institucional. Los usos de cualquier instrumento son limitados. Por ejemplo, resultaría absurdo, o por lo menos en extremo ineficiente, intentar atornillar utilizando un martillo. Tampoco sería aconsejable clavar con un destornillador. Al contar con ambos se puede clavar, desclavar, atornillar, destornillar y hasta apalancar.

A un instrumento no se le puede pedir lo que no puede dar. El mercado no puede contabilizar externalidades ni proveer bienes públicos. Tampoco es capaz de propiciar la igualdad ya que el beneficio de esta es social, lo que la convierte en un bien público. Por su parte, la planificación estatal no responde efectiva y ágilmente a los requerimientos de diversificación en el perfil de consumo y, por ende, en el aparato productivo. Con instrumentos institucionales incapaces de hacerlo todo hay que optar por su complementariedad. Este hecho lo recoge muy bien el "principio de impureza" propuesto por Geoffrey M. Hodgson.

Según este principio todo sistema socioeconómico depende para su funcionamiento de sus impurezas, es decir, de la coexistencia de subsistemas disímiles. En el feudalismo, por ejemplo, coexistía el mercado regulado con la autoridad eclesiástica. Asimismo, subraya Hodgson, el capitalismo hoy día no depende exclusivamente del mercado. Para su existencia requiere también de la gestión estatal y de la actividad productiva familiar que se da al margen del mercado. A esto añade que, sin la presencia de diversos mercados, ya fueran legales o ilegales, el sistema de planificación central a la soviética se hubiera resquebrajado antes de 1989 (Hodgson, 1999: 126). No hay tal cosa como un sistema socioeconómico puro, excepto en la cabeza de los teóricos y políticos motivados por el afán utópico. Por ese camino abundan los reclamos de perfección tanto del instrumental, como la omnisciencia técnica que avala al plan, como de los fines nobles que alegadamente inspiran a la gestión política.

Cuando se postula la imperfección no se está proponiendo un particular estado de cosas. De lo que se trata es de un proceso de búsqueda a partir de cierto pluralismo institucional que de arranque se acepta como imperfecto. Se coincide con Norman Birnbaum que, al proponer la superación del orden falso y dilapidador de nuestras sociedades, aclara que "no hay que cultivar una tierra prometida, sino un terreno de diálogo y experimentación" (2003: 372). La perspectiva no debe enturbiarse con la ilusión de la tierra prometida, que se convierte en paraíso perdido sin nunca haberse pisado.

CIENCIA LÚGUBRE

Desde el siglo XIX se conoce a la disciplina de la Economía como la "ciencia lúgubre". Ese fue el mote con que Thomas Carlyle la bautizó luego de haber leído el famoso *Ensayo sobre el principio de la población* de Thomas R. Malthus. El citado sobrenombre no es del agrado de los economistas, sobre todo de los creyentes en la armonía social y el equilibrio logrado por la "mano invisible". Sin embargo, se ajusta muy bien a la cosecha de "frutos amargos" y a la frustración con los "paraísos perdidos" con que ha estado vinculada la versión utópica de la disciplina. De hecho, la obra de Malthus se enfrenta a las ideas utópicas que nacen a raíz de la Revolución Francesa e impugna la visión del equilibrio que resumiera J. B. Say en su fórmula de que "la oferta crea su propia demanda".

El principio de la población propuesto por Malthus plantea, por un lado, el aumento en progresión geométrica de la población y, por otro lado, el aumento en progresión aritmética de la producción de alimentos. La creciente presión sobre los recursos que estas tendencias desatan enfrentan a la humanidad, según Malthus, a factores que aumentan las muertes (guerra, hambre y peste) o a frenos que reducen los nacimientos (restricción moral, anticoncepción, aborto). Se trata de un escenario que de idílico no tiene nada. Más allá de los errores de Malthus en las proyecciones que realizara en el tránsito del siglo XVIII al XIX, no se puede ignorar el extraordinario crecimiento de la población a nivel mundial ni la degradación ecológica que se dio durante el siglo XX. Ciertamente, la penuria malthusiana sigue acosando a la humanidad en los inicios del siglo XXI.

Malthus, como reconoce el propio Keynes, anticipa también la idea de la insuficiencia de la demanda como explicación del desempleo (1971: 320). Esto le aparta de la noción del equilibrio perfecto, con empleo pleno, tan caro a la economía clásica. Incluso Marx, duro crítico de Malthus por sus posiciones reaccionarias en defensa de los intereses de la clase terrateniente, señala que este estaba al tanto del desequilibrio que caracteriza a la producción capitalista (Marx, 1995: 537).

El reconocimiento de la imperfección o, más bien, de la imposibilidad de crear un orden social perfecto le permite a Malthus apercibirse de que ningún tipo de mecanismo económico, incluyendo al mercado, es capaz de una solución perfecta u óptima a los problemas que enfrenta la humanidad. Por lo tanto, abre la vía, aunque tímidamente, para la diversidad y el pluralismo institucional. Igual percepción se le atribuye a otro economista clásico, John Stuart Mill (Hodgson, 1999: 242-243). No obstante, en este caso se puede identificar un optimismo osado que lleva a este autor a trascender los intereses de clase que definieran a la economía clásica.

La economía clásica es una expresión teórica que refleja el papel protagónico de la clase industrial o burguesa y que se remite a las necesidades de toda la sociedad en la lucha en contra de los rentistas: la aristocracia y el clero. Malthus, clérigo anglicano y defensor de los terratenientes, no encaja muy bien en esta escuela. Esto se manifiesta en sus continuos debates con David Ricardo, fiel exponente de la economía clásica y, sin lugar a duda, su más avezado teórico. Mill, por su parte, ni representa los intereses de los rentistas ni está en plena correspondencia con la escuela clásica de la que forma parte.

El controvertible "estado estacionario" postulado por los clásicos, consecuencia de la reducción en la tasa de ganancias que es la fuerza motriz de su sistema, se convierte en manos de Stuart Mill en argumento a favor de una mejor distribución de la riqueza y en defensa de la integridad ambiental. Aquí se expresa el osado optimismo a que hiciéramos referencia. Vale la pena citarlo extensamente:

> Un mundo del cual se haya extirpado la soledad es un pobre ideal. La soledad, en el sentido de estar con frecuencia a solas, es esencial para lograr una meditación, un carácter; y la soledad en presencia de las bellezas naturales y de sus grandezas es cuna de pensamientos y de aspiraciones que no solo son buenos para el individuo, sino que la sociedad no puede prescindir de ellos.
> Ni produce tampoco mucha satisfacción contemplar un mundo en el que no queda nada de la actividad espontánea de la naturaleza; en el que se ha puesto en cultivo hasta el más minúsculo pedazo de terreno que es susceptible de dar alimentos para seres humanos; en el que han desaparecido los pastizales floridos devorados por el arado; se ha exterminado, como rivales que disputan los alimentos, a los cuadrúpedos y los pájaros; los setos y los árboles superfluos arrancados de raíz, y en el que casi no queda un sitio donde pueda crecer una flor o un arbusto silvestre sin que se les destruya como una mala hierba en nombre del adelanto agrícola. (Mill, 1943: 744)

Este extraordinario pasaje ecológico, digno de cualquier ambientalista de nuestros días, no se queda en el éxtasis bucólico. No se encaja

en el final estacionario del cero crecimiento. Se remite a un radical cambio institucional:

> Casi no será necesario decir que una situación estacionaria del capital y de la población no implica una situación estacionaria del adelanto humano. Sería más amplio que nunca el campo para la cultura del entendimiento y para el progreso moral y social; habría las mismas posibilidades de perfeccionar el arte de vivir, y hay muchas más probabilidades de que se perfeccionara cuando los espíritus dejaran de estar absorbidos por la preocupación constante del arte de progresar. Incluso las artes industriales se cultivarían con más seriedad y con más éxito, con la única diferencia de que, en vez de no servir sino para aumentar la riqueza, el adelanto industrial produciría su legítimo efecto: el de abreviar el trabajo humano. (Mill, 1943: 744)

Mill escribe esto a mediados del siglo XIX. Con el tránsito hacia el siglo XX, se inicia la jornada regular de trabajo de ocho horas. Y en la actualidad, luego de más de cien años de extraordinarios cambios tecnológicos, la discusión en torno al tiempo de trabajo más adecuado está sobre el tapete.

Mill es uno de los primeros economistas en reseñar de forma elogiosa la experiencia de los Justos Pioneros de Rochdale, empresa cooperativa fundada en el año 1844 y punto de referencia con que los historiadores suelen marcar el comienzo del movimiento cooperativista moderno. Por esta vía también se aleja del canon clásico al postular otras formas de propiedad y de gestión empresarial:

> Si la humanidad continúa progresando, la forma de asociación que es de esperar predomine en definitiva no es la que puede existir entre un capitalista que actúa como jefe y un obrero que no tiene ni voz ni voto en la dirección, sino la asociación de los mismos trabajadores en condiciones de igualdad, poseyendo colectivamente el capital con el cual realizan sus operaciones y trabajando bajo la dirección de personas que ellos mismos nombren y destituyan. (Mill, 1943: 764)

Aunque a Mill no se le considera un economista propiamente socialista es, sin embargo, un precursor de lo que luego se llamará "autogestión obrera". Pero no es esta visión la que heredarán los discípulos de la escuela clásica.

Luego de vencida la clase terrateniente el énfasis en la teoría del valor-trabajo y en el conflicto de clases pierde la centralidad como objeto de estudio. Con el desarrollo del proletariado como clase antagónica la orientación dominante de la disciplina de la economía sustituye a la teoría del valor basada en el trabajo con la teoría del valor basada en la utilidad. La armonía social desplaza al conflicto de clases. La ciencia lúgubre se refugia en la utopía expresada en

elegantes y asépticos modelos de perfección. El culto a la elegancia de los neoclásicos se ha logrado a costa de una considerable pérdida de pertinencia. Esto lo han acusado innumerables economistas pertenecientes a escuelas de carácter más heterodoxo, como la marxista, la institucionalista y la poskeynesiana, entre otras. Nicholas Kaldor, por ejemplo, argüía que el problema de la teoría económica no radicaba en su naturaleza abstracta sino en que partía de una forma errada de abstracción (1975). La realidad, de la que supuestamente parte el ejercicio de abstracción, se sustituye con la utopía de la perfección.

Durante la segunda mitad del siglo XIX cobra vigor la concentración económica del capitalismo corporativo. A esta se refiere Karl Marx en el primer volumen de *El Capital*, publicado en el año 1867: "Al aumentar la masa de la riqueza que funciona como capital, aumenta su concentración en manos de los capitalistas individuales y, por tanto, la base para la producción en gran escala y para los métodos específicamente capitalistas de producción" (Marx, 1995: 529). Todo el siglo XX está lastrado por crisis económicas provocadas por los ciclos de la actividad regida por el mercado. Si se presumiera que la historia de la disciplina económica se caracteriza por una aproximación progresiva de sus teorías a la dinámica de la realidad socioeconómica se hubiese esperado que los herederos de los clásicos reflejaran en sus aportes las cambiantes formas sociales y económicas del capitalismo. Pero no fue así. La ortodoxia tomó otro camino.

Pocos años después de la publicación del primer volumen de *El Capital* de Marx, tres pilares de la escuela neoclásica (William Stanley Jevons, Cari Menger y León Walras) publican sus obras teóricas fundamentales. Ya no será la dinámica del desarrollo económico el objeto de estudio, sino la asignación de recursos realizada por agentes individuales cuya visión utilitaria les guía en su acción maximizadora. Se mantiene el papel central del mercado y del "laissez faire" pero se orienta al problema de la asignación eficiente de los recursos en lugar de al proceso de acumulación. En este escenario institucionalmente puro no caben ni las clases sociales ni los cuerpos políticos. Bajo el efecto de esta borrachera de perfección han continuado teorizando los economistas neoclásicos hasta nuestros días, lo que provoca que el historiador Eric Hobsbawn catalogue a la economía como "la rama más influyente de la teología secular en el mundo occidental" (1995: 541).

El escenario neoclásico, en el que múltiples actores (empresas y consumidores) interactúan vía el mercado, se montó bajo la premisa de que la vida de los ciudadanos se realiza en la esfera de una economía autorregulada. En tal mundo la imperfección del Estado y de la política sobra. Basta con la gestión de una serie de asociaciones privadas e informales, es decir, "la sociedad civil". Aunque marxistas

como Antonio Gramsci utilizaran el concepto de "sociedad civil" para reorientar la lucha en contra del capitalismo llevándola al terreno de la cultura y de la vida cotidiana, no se puede pasar por alto que cuando el concepto se revive a partir de la década de 1980, particularmente en Europa Oriental, es con otros propósitos. Estos incluyen no únicamente la impugnación de estados opresores sino también la transición de economías planificadas a economías de mercado. Por ello se teme que su uso pueda servir de "coartada" al capitalismo:

> el nuevo concepto de "sociedad civil" indica que la izquierda ha aprendido las enseñanzas del liberalismo acerca de los peligros de la opresión del estado, pero parece que estamos olvidando las lecciones que alguna vez aprendimos de la tradición socialista respecto a las opresiones de la sociedad civil. Por un lado, los defensores de la sociedad civil están fortaleciendo nuestra defensa de las instituciones y relaciones no estatales; por otro, tienden a debilitar nuestra insistencia a las coerciones del capitalismo. (Wood, 2000: 281)

En efecto, el culto a la sociedad civil ha tomado un rumbo que le hace coincidir con la aversión del neoliberalismo al espacio público y con su apología al espacio privado.

La sociedad civil en si no es una entidad u organización. Se encuentra dispersa en barrios, comunidades, iglesias, sindicatos, empresas y en diversas asociaciones de voluntarios. Se parece a las deidades: está en todas partes y no se encuentra en ninguna. En muchos países se encuentra en extremo dominada por el mercado, que organiza la vida diaria, por tanto, hace sentir la influencia de los valores de la cultura corporativa capitalista, lo que no significa que no haya fuerzas antagónicas a esta. De su seno se gestan lo mismo movimientos progresistas que reaccionarios.

Para muchos de sus portavoces los partidos políticos se han convertido en los villanos de la obra. Independientemente de cuán merecido tengan la asignación de este papel en el reparto, el problema que esto suscita es que los actores protagonistas de la gestión económica, los que efectivamente detentan el poder, quedan al margen de la mirilla crítica. Algunos de estos son entusiastas auspiciadores de la sociedad civil. Así nos hacen creer que el fenómeno del poder y de la coerción es exclusivo del mundo político y que en el mundo económico existen unas leyes dictadas por el mercado que trascienden la imperfección de la política y que se obedecen sin necesidad de coerción alguna. La correspondencia de esta visión con el paradigma neoclásico es evidente.

Los neoclásicos ignoran la existencia del poder. En su versión de la perfección no existe la competencia desigual, ni la subordinación,

ni los despidos, ni las huelgas. El sistema funciona sin fricciones y con máxima eficiencia se logra el nivel óptimo de bienestar social. Y claro, es imperativo mantener las impurezas de lo político a raya.

Pocos economistas educados en la tradición de la escuela neoclásica creen que efectivamente los supuestos del equilibrio en el mercado perfecto pueden sostenerse en el mundo real. No obstante, muchos sí creen en las bondades de semejante modelo. Más aún, es a base de sus fundamentos filosóficos que enseñan y practican la disciplina. Inclusive, se postula que, aunque no refleje la realidad sirve como punto de referencia normativo para guiar a la política gubernamental cuando se haga necesaria la intervención en el mercado a causa de las desviaciones provocadas por las imprudencias de un mundo imperfecto. En otras palabras, de acuerdo a tales presunciones se llega al extremo de juzgar que no hay mejor manera de lidiar con los problemas de la realidad social que orientándose con los criterios que se desprenden de un modelo ajeno a la misma. Uno de los criterios más citados es el del llamado "óptimo" acuñado por Vilfredo Pareto, temprano partidario de la teoría del equilibrio general de León Walras.

La regla central del óptimo de Pareto establece que la situación económica es óptima cuando no se puede mejorar la posición de un individuo sin empeorar la de otro. Esta regla se embellece con el virtuosismo matemático que invariablemente sirve de adorno a la pasarela del modelaje teórico de los neoclásicos. Ese virtuosismo oculta la irrealidad del criterio. ¿Cómo mejorar la posición de unos sin afectar la de otros en un mundo lastrado por la desigualdad, la subordinación, la pobreza y la enajenación? ¿Cómo, parafraseando a un historiador del pensamiento económico, combatir las penurias de los oprimidos sin perjudicar los privilegios de los opresores? (Hunt, 1992: 477). El óptimo de Pareto es una norma que, de aplicarse a pie juntillas, se reduciría a sostener la permanencia del *statu quo*. Se asemeja a la institucionalidad estática de las utopías. No puede ser otro el resultado cuando se ignora la ubicuidad de la imperfección.

Carlyle estaba en lo cierto cuando tachó a la economía de ciencia lúgubre. Sin embargo, quizás lo hizo por la razón equivocada. No es el funesto escenario malthusiano lo que hace a la disciplina merecedora de tal adjetivo. Es una ciencia lúgubre o tenebrosa por las consecuencias que tienen sus presunciones de perfección, lo que, como siempre, alimenta a la intolerancia.

Ni siquiera se trata de negarle cierto papel a la teoría neoclásica. Es esta la que no tolera otros enfoques teóricos. Su hilera de deducciones lógicas a partir de "verdades evidentes" la han convertido en una ortodoxia que presume tener carácter universal, objetivo y monista. Por fortuna, la disciplina no se ha reducido a esto (Hodgson,

2000). Hay una creciente percepción de que la orientación debe ser contextualista (los fenómenos sociales son función de muchos factores particulares en el tiempo y en el espacio), subjetivista (los sistemas sociales no se entienden separados de nuestras apreciaciones valorativas) y pluralista (la complejidad social se entiende a través de patrones alternos de pensamiento que representan diversas simplificaciones de la realidad).

Ignoramos la ruta que definirá al impredecible abanico de futuros del análisis económico y de su objeto de estudio. Pero, ciertamente, se puede llevar un buen caso en contra de la utopía disciplinaria y a favor de la tolerancia intelectual y del pluralismo metodológico, rasgos ausentes en la ortodoxia y en muchas heterodoxias.

NI FINAL FELIZ NI EQUILIBRIO DEFINITIVO

No poseemos los secretos del porvenir. Nuestra historia está inscrita, como postula la escuela institucionalista inspirada en la obra de Thorstein Veblen, en un proceso de "causalidad acumulativa" en que se conjugan medios y fines en una compleja relación de interacción. El proceso de desenvolvimiento social es uno en que las condiciones iniciales cuentan, pero en él es posible una gama de múltiples futuros. No es, por tanto, de carácter teleológico.

El institucionalismo rechaza la tendencia inexorable hacia el equilibrio y la convergencia que postulan los economistas neoclásicos así como la visión de etapas históricas progresivas que culminan en la abundancia comunista.[8] Está alejado de las visiones de perfección, sea esta el "buen salvaje" soñado por Rousseau, el futuro promisorio en la milenaria idea de la disolución de las clases y el Estado en el reino de la abundancia y la libertad de Marx o la concepción de un mecanicismo virtuoso, articulador del equilibrio general, que modelara matemáticamente Walras. No postula un "estado asintótico", que se pueda utilizar como guía para aproximarnos a un final feliz (Hodgson, 1995: 575-584). No niega el progreso, pero sí niega su inevitabilidad. La clave radica en lo que se denomina dependencia de senda ("path

8 La crítica institucionalista a la teleología neoclásica y marxista no está reñida con la aceptación de muchos de los postulados y del instrumental analítico de estas escuelas. Aunque algunos institucionalistas consideran que su enfoque está en total oposición al neoclásico, otros plantean que los distintos abordajes teóricos resultan suplementarios (Samuels, 1995: 569-590). Con el marxismo se citan numerosos denominadores comunes como el enfoque holístico, el énfasis en la dinámica tecnológica y el papel clave del poder en la asignación de recursos. Se destacan también analogías entre la dialéctica y praxis marxista y la dicotomía e instrumentalismo institucionalista (Shuklian, 1995: 781-805). Además, se aduce que el marxismo "bien hecho" tampoco es teleológico (Dugger & Sherman, 1998).

dependence"): una serie de sucesos y circunstancias generan decisiones o políticas que, una vez prevalezcan, encaminan a la sociedad por rutas particulares que pueden conducir al desarrollo, al estancamiento o a la decadencia. No se excluye el camino que conduce a un punto muerto, como lo demuestra el hecho de que nuestro mundo sirve de cementerio a muchas viejas civilizaciones.

La visión del desarrollo como relación mecánica de etapas progresivas consecuencia de la acumulación de capital y guiada por agentes maximizadores es, en el mejor de los casos, incompleta. No puede estar al margen la dinámica coevolutiva de todos los elementos del tejido social: valores, conocimiento, organizaciones, tecnología. Superar las fuerzas de la inercia o, como dicen los economistas institucionalistas, el "encapsulamiento ceremonial", presume una gran agilidad en el diseño institucional. El desarrollo, por tanto, no se resume en el uso del mercado o de la planificación, sino en la conducta de los seres humanos como actores de la transformación.

El arreglo normativo o la particular tecnología que se escoja hoy, sí cuenta en el camino que se tendrá abierto mañana. El contraste entre el desenvolvimiento del movimiento cooperativo en el País Vasco en España y el de Puerto Rico sirve para ilustrar este punto. La versión moderna de ambos se realiza a partir de mediados del siglo XX. Pero hasta allí llegan sus denominadores comunes.

La base del sistema en el País Vasco, concretamente en Mondragón, la compone una red de cooperativas manufactureras gestadas por socios-trabajadores mediante la elección de sus organismos rectores. En la instancia superestructural se cuenta con varias cooperativas de servicios entre las que se destaca Caja Laboral Popular: un banco que con sus sucursales constituye el corazón financiero de las cooperativas de base. Por su parte, la base del cooperativismo puertorriqueño está constituida por cooperativas de ahorro y crédito, independientes unas de otras. Sus socios lo son en calidad de usuarios de servicios y no en calidad de trabajadores cooperativos.

Puesto que la estructura organizativa e institucional del cooperativismo en Mondragón es distinta a la de Puerto Rico, los resultados son también distintos. Mientras en Mondragón ha proliferado el cooperativismo manufacturero gestado por socios-trabajadores, en Puerto Rico se ha desarrollado el cooperativismo de servicios, particularmente financieros, protagonizado por socios-consumidores. Por la misma razón que para atornillar es aconsejable el uso de un atornillador y no de un martillo, para lograr determinados objetivos, digamos que la autogestión obrera, se requieren unos instrumentos institucionales y no otros.

En realidad, "no todos los caminos conducen a Roma". Unas sendas abren unas posibilidades y otras sendas abren otras. En la misma vena, "el fin no justifica los medios, más bien estos esculpen a aquél". Los instrumentos institucionales (las normas, las leyes y los hábitos) le dan forma a la sociedad.

El medio incide en el fin. Por ello, a diferencia del anarquismo y del marxismo ortodoxo, como señalara el filósofo italiano Norberto Bobbio, "la doctrina de la no violencia sostiene que la sociedad no violenta no es el producto de una extinción natural y casi fatal del Estado, sino una obra de la voluntad consciente de los hombres que han renunciado al empleo de la fuerza para resolver sus conflictos" (Bobbio, 1997: 209). El elemento medular de su tesis, encarnada heroicamente en Ghandi, es que la superación de la sociedad violenta no puede realizarse por medio de la violencia. Esta, en lugar de partera de la historia, es más bien como un abortivo que provoca deformidad.

En otras palabras, por medio de la violencia no se alcanza la paz. Ante la hilera de guerras y actos violentos en la historia de la humanidad la doctrina de la no violencia luce ingenua, hasta utópica. No obstante, es precisamente de la utopía, de la idea de la perfecta solución final, que nace la violencia más generalizada. Para aquellos que realmente creen en tal solución final, llámense Hitler o Stalin, ningún costo humano resulta excesivo ya que se incurre en el mismo para poder llegar al paraíso, a Icaria. Por lo tanto, los utópicos no son los que postulan la doctrina de la no violencia sino los que propugnan la guerra y la violencia para alcanzar "el fin de la historia". Además, también queda ubicado en la irrealidad de la utopía aquél que crea que con los armamentos con que se cuenta hoy día, particularmente con las armas nucleares, no se pone en peligro la supervivencia del género humano cuando se invoca la violencia como método político. Dice bien Bobbio cuando afirma:

> si, frente a la desproporción entre los fines de las guerras y sus posibles consecuencias, se hace cada vez más difícil distinguir las justas de las injustas, el problema actual no puede consistir, como en otras épocas, en buscar las razones adecuadas para elegir la guerra entre varios actos posibles y, en cualquier caso, lícitos, sino en otro mucho más difícil: hacer que la guerra sea imposible. (1997: 10)

Quizás se trata de un objetivo inalcanzable. De todos modos, habría que comenzar por aceptar la inevitabilidad de la imperfección del orden institucional y también, por supuesto, su funcionalidad. Así se comenzaría a escapar de la celda monista que nos atrapa en la única opción, el atavismo utópico de la vida perfecta, para transitar hacia la libertad pluralista que se orienta hacia la multiplicación de opciones porque reconoce la inexistencia de la opción pura.

Presumir que la dinámica histórica nos conduce necesariamente hacia un final feliz puede resultar tranquilizador. Pero es engañoso. Inclusive, la creencia en tal inexorabilidad histórica tiende a suscitar complacencia lo que, irónicamente, no abona a la promoción del cambio para superar los estados de injusticia. La predestinación invita a la inacción. Si esta vida es exclusivamente preparación para la otra, si se cree que el sufrimiento de ahora nos hace merecedores del final feliz, se justifica lo mismo el valle de lágrimas que el Estado represivo. Los mejores fines sirven de justificación para el empleo de los peores medios.

El institucionalismo, particularmente el que parte de Veblen, considera que el capitalismo es inherentemente injusto. La desigualdad y la explotación son los colores de su enseña. No obstante, a diferencia del marxismo, no postula su necesaria auto-destrucción. Que deba colapsar o que se quiera que colapse no significa que las leyes históricas le conducirán al final ni, mucho menos, que el orden que le sucederá será necesariamente más justo ni que honrará con mayor fidelidad a la acción libre y creadora. Dice en torno a esto el historiador John Patrick Diggins: "Donde Marx vio sentido y propósito en la historia, Veblen solo vio movimiento y proceso, desenvolvimiento sin dirección teleológica" (1999: 84).

El concepto de causalidad acumulativa de Veblen, al que ya se hiciera referencia, se aparta tanto del marxismo como de la teoría económica neoclásica: "La historia de la vida económica del individuo es un proceso acumulativo de adaptación de medios a fines que cambian a medida que el proceso se desenvuelve, siendo en cada momento el agente y su ambiente el resultado de la última fase del proceso" (Veblen, 1959: 234). Por ello, si se parte de un estado de desigualdad se tiende, vía la causalidad acumulativa, a estados de mayor desigualdad. Esto, como han destacado economistas como Myrdal y Kaldor, explica por qué el crecimiento económico guiado por las fuerzas del mercado suele generar divergencia o desigualdad en lugar de convergencia o igualdad.[9] La "justicia" remunerativa que los neoclásicos le adjudican a la dinámica del mercado es negada por el proceso acumulativo de la historia.

En tal proceso no hay final predeterminado. No hay, como afirmara Veblen, ni un "final perfecto ni un equilibrio definitivo" (Veblen, 1958: 282). El cambio social se da en función de la menor resistencia o del mayor poder. Su rumbo puede ser beneficioso para unos y perjudicial para otros. Pero si hay conciencia del mismo existe la posibilidad

9 Sobre la divergencia provocada por la causalidad acumulativa en los procesos de desarrollo son referencias obligadas Gunnar Myrdal (1957); y Nicholas Kaldor (1985).

de encaminarlo, aunque bajo las restricciones que haya legado el proceso acumulativo. La historia siempre pasa factura. A partir de esa factura se cifran esperanzas, se trabaja en el presente y se vislumbra el porvenir.

La esperanza es necesaria. El ser humano se concibe como caminante que siempre anhela algo mejor. La esperanza no tiene que estar asociada al absoluto de la perfección. Debe evitar el síndrome de Funes y romper con la premisa de que el camino hacia una mejor sociedad está marcado por la total y absoluta eliminación del error.

Si se une la esperanza a la noción de la funcionalidad de la imperfección se evita la doble decepción a que se refiere el filósofo E. M. Cioram: la decepción que causa el incumplimiento de promesas imposibles de cumplir y la decepción que nace de la ausencia de promesas (1998: 29). Cioram, por cierto, juzgó como intolerables los dos tipos de sociedad que, como rumano radicado en Francia, conoció muy bien, la comunista y la liberal. En una careció de libertad; en la otra lo abrumó la injusticia y el egoísmo.

La esperanza sirve para superar la inacción cultivada en el pesimismo que, como la decepción, también tiene dos vertientes. John Maynard Keynes las identifica en uno de sus ensayos, "Las posibilidades económicas de nuestros nietos", más optimista: "el pesimismo de los revolucionarios, que creen que las cosas están tan mal que no nos puede salvar más que un cambio violento, y el pesimismo de los reaccionarios, que consideran tan precario el equilibrio de nuestra vida económica y social que piensan que no debemos correr el riesgo de hacer experimentos" (Keynes, 1988: 324). Ambas actitudes invitan al inmovilismo. Una porque considera que toda gestión o propuesta que, como meta, no corresponda a la perfección de sus sueños y que, como medio, no utilice la violencia, es, en el mejor de los casos, mero idealismo y, en el peor de los casos, vil manipulación o cooptación. La otra porque juzga que el riesgo del cambio amenaza la seguridad aún en la precariedad.

Keynes publicó el ensayo citado en el año 1930. En el mismo, como sugiere su título, se delinea la visión del futuro económico a un plazo de un siglo. Ya no estamos muy lejos del vencimiento del plazo. Keynes parte de la premisa de que el problema económico, la lucha por la subsistencia, se vencerá. Por lo tanto, en ese futuro keynesiano el ser humano se enfrentará al reto de usar sabiamente el ocio, resultado de la libertad hecha realidad por la reducción de la jornada laboral. Puesto que la acumulación de riqueza ya no constituirá el norte de la actividad económica se alterarán los códigos morales, particularmente la apreciación del dinero. Lo que Keynes anticipa para el siglo XXI no parece escrito por el que fuera el economista más importante

del mundo capitalista del siglo XX: "El amor al dinero como posesión [...] será reconocido por lo que es, una morbosidad algo repugnante, una de esas propensiones semidelictivas, semipatológicas, que se ponen, encogiendo los hombros, en manos de los especialistas en enfermedades mentales" (Keynes, 1988: 331). Pensándolo bien, no es tan sorprendente que esto haya sido escrito por Keynes.

Keynes se apartó de la feligresía neoclásica creyente en la autoregulabilidad y perfección del mercado. Criticó el dominio del capitalismo especulador sobre el capitalismo emprendedor. Y su obra, en especial *La teoría general*, sirvió de fundamento teórico a una política de mayor gestión pública. Además, Keynes condiciona su escenario de futuro a la acción efectiva para controlar la población, evitar las guerras y los conflictos civiles, confiar a la ciencia las materias propias de la misma y fijar la tasa de acumulación o la diferencia entre la producción y el consumo (Keynes, 1988: 333). Es obvio que todo esto requiere de una acción política y de una planificación que trasciende al mercado, lo que no significa que se excluya a este del terreno económico.

Esta veta de la obra de Keynes entronca, probablemente sin tener plena conciencia de ello, con el esfuerzo de algunos pensadores por rescatar la utopía de la dimensión abstracta y tornarla concreta al vincularla al potencial real de la humanidad. El filósofo marxista Ernst Bloch, por ejemplo, se enfrenta al pesimismo de la entreguerra con su obra *Espíritu de la Utopía*, publicada en el año 1918. En esta plantea que el desencanto de la cultura moderna viene de la erosión de la utopía. Para superar el "realismo vulgar" propone entonces la "esperanza revolucionaria". *La esperanza como principio* es, precisamente, como se titula su principal obra, escrita durante su estadía en Estados Unidos (1938-1947). Bloch utiliza a la utopía como punto de referencia: "Con la utopía como ideal regulador y con el marxismo como utopía concreta Bloch se cree en posesión de un esquema válido desde donde practicar la crítica y enjuiciar los acontecimientos que le rodean" (Gómez-Heras, 1977). No confina la utopía a un modelo ideal de sociedad. La utiliza como referente para, con el aval del instrumental marxista, delinear un proceso que responda a objetivos realizables.

La esperanza, despojada del diseño del lugar perfecto que no puede existir (la utopía), se transforma en lente que permite atisbar lugares diferentes o alternativos que sí pueden existir ("heterotopías"). Estos lugares no se inventan. Se fraguan a partir de las condiciones de formaciones sociales concretas. En la compleja vida social contemporánea se advierte la tendencia, o quizás el esfuerzo, de superar las fantasías monistas obsesionadas con la perfección de un futuro singular, sea este el resultado de la operación automática de un mecanismo

económico de asignación de recursos, de la conquista revolucionaria del poder por parte de un agente destinado a ello o de la consecuencia ineludible de la vigencia de leyes científicas y universales que rigen la historia. Esta tendencia, aunque positiva y liberadora, debe acompañarse de aliento esperanzador. De lo contrario, degenera en nihilismo, en reflexiones inintelegibles, en la negación de todo y en la afirmación de nada. No se puede negar que de esto también se advierten señales en algunas corrientes posmodernas.

El cambio en la dimensión tecnológica ha sido y es impresionante. Cuando el siglo XX comenzó se carecía de antibióticos efectivos y la televisión comercial y las computadoras no existían. Al cerrar dicho siglo tales innovaciones, y muchas más, eran bienes de uso común. Si se piensa en el automóvil, el avión, el teléfono y la Internet hay que concluir que durante el pasado siglo se experimentó una verdadera revolución en la transportación y en las comunicaciones. Los avances en la tecnología de procesamiento de información continúan dándose de manera acelerada. Se anticipa, aunque en la anticipación no puede haber certeza absoluta, que en el siglo XXI se progresará dramáticamente en el cuidado de la salud y en la tecnología de la energía. Con el uso creciente de fuerzas alternas de energía, como la solar, el mundo será menos dependiente del petróleo y de otros combustibles fósiles. Ciertamente, el progreso tecnológico avala la posibilidad de multiplicar opciones socioeconómicas y de enriquecer el pluralismo social.

Las innovaciones amplían las fronteras de lo posible. No obstante, los instrumentos para orientar el cambio (organizaciones, conocimientos, destrezas) suelen estar "ceremonialmente encapsulados" por los que detentan el poder. El economista institucionalista William Dugger señala que "las instituciones no son fieles a la eficiencia social sino a los intereses de aquellos lo suficientemente poderosos para establecerlas" (1995: 453-458).

Es revelador que los portavoces más entusiastas de los cambios tecnológicos se tornan bastante tímidos cuando de cambios institucionales se trata. A la misma vez que apoyan la introducción de nuevas máquinas que ahorran fuerza de trabajo se escandalizan ante las propuestas de reducción en la jornada laboral. Aplauden los adelantos técnicos de la medicina, pero le ponen sordina al reclamo por un servicio de salud orientado por la justicia social.

El problema radica en la hegemonía institucional de la corporación capitalista. La cultura corporativa desplaza al pluralismo institucional. Básicamente, este fenómeno consiste en la adquisición de valores corporativos por parte de organizaciones sociales que se presume deberían responder a otras normas. Cuando la eficiencia en el servicio público se confunde con la rentabilidad privada, cuando

los partidos políticos son rehenes del aparato corporativo, cuando los motivos religiosos son eminentemente pecuniarios y cuando la actividad sindical se reduce a una minoría guiada estrictamente por objetivos economicistas, es clara entonces la contaminación institucional.

Aunque la dinámica tecnológica propicia cambios en el orden institucional, es la relación de fuerzas de los diversos actores sociales la que define su dirección. Esta relación de fuerzas y de capacidad de negociación es función del poder de convocatoria de las organizaciones políticas y económicas con que cuenten los distintos actores sociales. Esto suscita la interrogante de cómo romper con el encapsulamiento ceremonial o cómo adelantar fines sociales alternativos que trasciendan la axiología de la cultura corporativa.

Para empezar, se requiere la articulación de esos fines sociales alternativos y su inserción en la discusión pública y en el proceso político. Wayne Hudson, filósofo y estudioso del pensamiento de Ernst Bloch, enumera algunas propuestas, entre otras las siguientes: la sustitución de la venta de la fuerza de trabajo por otros sistemas de remuneración, de lo que ya existen ejemplos a seguir en la economía cooperativa y en las formas empresariales de autogestión obrera; nuevas maneras de organizar los servicios de salud que superen tanto los modelos de puro lucro así como los de beneficencia vía planes universales públicos que prescindan de la intermediación que caracteriza a la industria de la salud; enfoques alternativos en la organización de las ciudades en los que la transportación, los talleres de trabajo, los centros de compra y los lugares de diversión no obliguen a un tránsito costoso y oneroso en el uso del tiempo; y un renovado énfasis en la multilateralidad para propulsar objetivos como justicia económica, integridad ambiental y la prohibición de las armas nucleares, químicas y biológicas (Hudson, 2003).

Hudson enumera otras propuestas. Muchas más se podrían sumar a su lista. Lo importante es reconocer, como efectivamente reconoce Hudson, que las mismas no son un recetario para lograr una sociedad perfecta. Incluso, estas propuestas no están exentas de provocar algunos efectos no deseados. Se conciben como posibles mejoras al orden de cosas existente. Se tiene que partir de un presente concreto, hoy y aquí, que por definición está cargado de pasado.

Para la inserción de las propuestas en un proceso deliberativo de carácter democrático hay que contar con las organizaciones sociales de rigor, sean estas partidos políticos, sindicatos obreros, empresas cooperativas u otras asociaciones. Su adecuacidad dependerá de cuan exitosas sean en liberarse de la cultura corporativa y en ampliar su base de influencia. El caso de los sindicatos es particularmente ilustrativo.

Las uniones obreras son cruciales para la transformación del orden que rige el trabajo y de toda una serie de beneficios, como los servicios de salud y la seguridad social, que se vinculan a este. Sin embargo, como plantean algunos investigadores provenientes de las propias filas de los trabajadores organizados,[10] las uniones han quedado encajadas en una orientación economicista que acepta la lógica de la sociedad capitalista y que se circunscribe a negociar beneficios para sus representados dentro de las fronteras de dicha lógica. Estos representados se consideran como pertenecientes a un estrato privilegiado cuyas necesidades están por encima de resto de los ciudadanos. No resulta sorprendente entonces que sectores crecientes del pueblo se sientan distantes del sindicalismo tal y como se sienten distantes de las clases propietarias del capital. Resienten los privilegios de unos y otros y estiman que ambos atentan en contra de su bienestar o, al menos, perciben que sus intereses son otros. Por lo tanto, las huelgas comienzan a interpretarse, sobre todo si las protagonizan empleados gubernamentales, como mecanismos de extorsión que lesionan el interés público.

La lógica corporativa busca internalizar beneficios y externalizar costos. Una empresa que se ciña a las reglas del mercado prefiere contaminar el ambiente antes que incurrir en el costo que implica el control o el tratamiento de los desperdicios. Así aumenta sus ganancias y desplaza el costo de la contaminación hacia la sociedad.

Al emular esta lógica los trabajadores organizados utilizan como guía de su gestión la maximización de lo que se conoce como "diferencial sindical": la diferencia entre los beneficios que reciben los miembros de la unión y los que tienen, si alguno, aquellos que no están cobijados por uniones. El criterio que usan los miembros de la matrícula para juzgar a la unión y a su liderato no se relaciona con la justicia social que su gestión pueda lograr sino con cuánto ellos reciben por las cuotas que pagan.

Si se juzga como una relación mercantil, tal conducta es la esperada: por un lado, la unión vende de manera colectiva fuerza de trabajo y, por otro lado, sus miembros compran con su cuota los servicios sindicales. Pero con este modelo no se puede trascender la cultura corporativa ni, mucho menos, acoger propuestas sociales como las de Hudson, excepto con expresiones retóricas inefectivas. El potencial del sindicalismo como actor en la transformación social también se afecta adversamente con la reducción en su densidad: la proporción de la clase trabajadora que está organizada.

---

10 Véase, por ejemplo, el artículo de George DeMartino (2004: 240-249). De Martino, aparte de profesor universitario, ha servido como organizador y negociador sindical.

La densidad sindical se ha reducido de forma generalizada. En casi todos los países del mundo el sindicalismo representa una fracción minoritaria de los asalariados. Esta fracción sería aún menor si no fuera porque la reducción de los trabajadores organizados en las empresas privadas ha sido parcialmente compensada por el aumento de la incursión sindical en el gobierno, lo que no deja de ser paradójico cuando de sociedades capitalistas se trata. Esto expone al sindicalismo a la acusación de que se ha convertido en un grupo de presión que representa a una minoría privilegiada que se ha colocado más en conflicto con el interés público que con el capital.

La descontaminación del sindicalismo, la superación de la trampa de la cultura corporativa, requiere de una reestructuración que le permita ampliar significativamente su alcance en todas las dimensiones vinculadas al trabajo. No solo es imperativo un renovado esfuerzo para organizar los trabajadores asalariados en todos los sectores de la economía, sino que también es necesario hacerse cargo de las reivindicaciones de otros grupos como, por ejemplo, los autoempleados, los pensionados y las amas de casa. Así las uniones podrían convertirse en instrumentos para adelantar fines sociales más amplios lo que, de paso, fortalecería sus tradicionales luchas reivindicativas.[11] Lo mismo puede decirse sobre otras organizaciones sociales. La clave radica, como se ilustrara con el atornillador y el martillo, en calibrar los instrumentos institucionales en correspondencia con los objetivos que se postulen.

Estos objetivos no deben amarrarse a una utopía, a un mundo final y perfecto. En todo caso, como recomienda el economista institucionalista Geoffrey Hodgson, hay que incorporarlos a lo que él llama "evotopía: sistema que alienta el aprendizaje, realza la capacidad humana, incorpora sistemáticamente el creciente conocimiento y se adapta a circunstancias cambiantes" (Hodgson, 1999: 240). Los componentes de la sociedad no son objetos mecánicos en interacción repetitiva. Son sujetos humanos en continua evolución. Puesto que la omniscencia es imposible, insiste Hodgson, no se le puede confiar a ninguna organización social ni a ningún individuo el papel de juez final e inapelable de lo que se necesita. El cauce institucional de la evolución social es función de un proceso de aprendizaje y adaptación en el que todas las propuestas, políticas y principios normativos deben estar sujetos a escrutinio (Hodgson, 1999: 241). Mientras más libre,

11 En las filas sindicales existe conciencia de la necesidad de reestructurar al sindicalismo. No obstante, el peso de la tradición economicista y de la cultura corporativa capitalista se deja sentir. Así las cosas, domina la visión miope, incapaz de trascender las paredes del taller.

abierta, democrática y tolerante sea la sociedad más franca será la comunicación y más rico su proceso evolutivo.

Thorstein Veblen negaba la vigencia de leyes de hierro en la economía. Esto no contradice la posibilidad de tendencias ni de leyes encuadradas históricamente y con carácter de generalizaciones probabilísticas. Al rechazar los absolutos Veblen subrayaba la centralidad del diseño institucional en la definición del abanico de futuros que puede forjar el ser humano. De esta capacidad de invención de nuevos andamiajes institucionales se nutre la esperanza que mueve al ser humano en su afán de superación, en su interminable lucha por una mejor y más sana sociedad. Sin esperanza se apagaría el fuego.

Ni en el absoluto de la perfección ni en la condena de los infiernos hay esperanza. Nace exclusivamente de la condición del ser humano. Esta condición, como planteara la filósofa española María Zambrano, "revela un nacimiento incompleto en una realidad inadecuada" (Ortega Muñoz, 2004: 52). El ser humano vislumbra un horizonte de expectativas a la misma vez que se enfrenta a una serie de limitaciones materiales. Anticipa lo que no posee. La fuerza motriz de la historia se resume en esa dialéctica de esperanza y necesidad. Se trata, en palabras de Zambrano, de "un puente entre la pasividad y la acción" (Ortega Muñoz, 2004: 58).

Podría argumentarse que la obsesión con la perfección, con la ruta marcada hacia el fin único, es también fuerza motriz para la acción. Lo es. Pero su poder seductor no tarda en agotarse. Degenera en fanatismo que, al cabo de trazar una estela de frustración y violencia, acaba sucumbiendo ante la avasalladora dinámica de la imperfección.

No hay pueblos elegidos con tierra prometidas, ni naciones superiores con destinos manifiestos, ni clases sociales predestinadas con conquistas finales, ni mercados puros con equilibrios eficientes, ni planes proféticos con cumplimientos cabales. Son mitos de perfección y como tales deben estudiarse. Su influencia política ha sido y es innegable. En nombre de ellos se ha sembrado de cadáveres la Tierra. Pero no son preceptos históricos. Las Ciencias Sociales no deben confundirse con las rutas que trazan semejantes coordenadas. Una cosa es el ejercicio de abstracción en la articulación de modelos que intentan explicar la conducta humana y otra, muy distinta, es la racionalización ideológica del reino de la perfección que inevitablemente conduce a la mitificación desfiguradora del objeto de estudio. El desenvolvimiento social es mucho más complejo y esperanzador que todo eso.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, P. 1992 *Los fines de la historia* (Barcelona: Anagrama).

Berman, P. 2003 *Terror and Liberalism* (Nueva York: Norton).

Berzosa, C.; Santos, M. 2000 *Los socialistas utópicos, Marx y sus discípulos* (Madrid: Síntesis).

Birnbaum, N. 2003 *Después del progreso* (Barcelona: Tusquets).

Bobbio, N. 1997 *El tercero ausente* (Madrid: Cátedra).

Borges, J. L. 1951 "Funes el Memorioso" en *La Muerte y la Brújula* (Buenos Aires: Emecé).

Catalá Oliveras, F. A. 1976 *Democracia obrera: ¿autogestión o privatización?* (Río Piedras: Huracán).

Cioram, E. M. 1998 *Historia y utopía* (Barcelona: Tusquets).

Cournot, A. A. 1946 *Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos* (Buenos Aires: El Ateneo).

DeMartino, G. 2004 "Organizing the Service Sector, From 'Labor' to 'Stakeholder' Unionism" en Champlin, D. P.; Knoedler, J. T. (eds.) *The Institutionalist Tradition in Labor Economics* (Armonk: M.E. Sharpe).

Diggins, J. P. 1999 *Thorstein Veblen, Theorist of the Leisure Class* (New Jersey: Princeton University Press).

Dugger, W. M. 1995 "Douglas C. North's New Institutionalism" en *Journal of Economic Issues* (Taylor & Francis) Nº 29(2), junio.

Dugger, W. M.; Sherman, H. J. 1998 "Comparison of Marxism and Institutionalism" en Prychitko, D. L. (ed.) *Why Economists Disagree* (Albany: State University of New York Press).

Engels, F. 1989 *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Madrid: Vosa).

Fukuyama, F. 1992 *El fin de la historia y el último hombre* (Barcelona: Planeta).

Giner, S. 1999 *Historia del pensamiento social* (Barcelona: Ariel).

Gómez-Heras, J. G. 1977 *Sociedad y utopía en Ernst Bloch* (Salamanca: Sígueme).

Greenfield, S. 2003 *Tomorrow's People: How 21st Technology is Changing the Way We Think and Feel* (Londres: Penguin).

Haynes, M.; Husan, R. 2003 "A Note on The Implications of Global Convergence under a Non-redistributive Solution" en *Journal of Economic Issues* (Taylor & Francis) septiembre.

Hirschman, A. O. 1970 *Exit, Voice and Loyalty* (Cambridge: Harvard University Press).

Hirschman, A. O. 1991 *Retóricas de la intransigencia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Hobsbawn, E. 1995 *Historia del Siglo XX* (Barcelona: Crítica).

Hodgson, G. M. 1995 "Varieties of Capitalism from the perspectives of Veblen and Marx" en *Journal of Economic Issues* (Taylor & Francis) junio.

Hodgson, G. M. 1999 *Economics and Utopia* (Londres: Routledge).

Hodgson, G. M. 2000 *Evolution and Institutions, On Evolutionary Economics and the Evolution of Economics* (Northampton: Edward Elgar).

Hudson, W. 2003 *The Reform of Utopia* (Burlington: Ashgate).

Hunt, E. K. 1992 *Historys of Economic Thought, A Critical Perspective* (Nueva York: Harper Collins).

Kaldor, N. 1975 "What Is Wrong With Economic Theory" en *Quarterly Journal of Economics* (Oxford University Press) agosto.

Kaldor, N. 1985 *Economics Without Equilibrium* (Cardiff: University College Cardiff Press).

Keynes, J. M. 1971 *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (México: Fondo de Cultura Económica).

Keynes, J. M. 1988 *Ensayos de persuasión* (Barcelona: Crítica).

Krotz, E. 2002 *La otredad cultural, entre utopía y ciencia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Maddison, A. 1995 *Monitoring The World Economy, 1820-1992* (París: OECD).

Maddison, A. 2001 *The World Economy: A Millenial Perspective* (París: OECD).

Marx, K. 1995 *El Capital* (México: Fondo de Cultura Económica).

Marx, K.; Engels, F. 1971 "Critica del Programa de Gotha" en *Obras Escogidas* (Moscú: Progreso) Tomo II.

Marx, K.; Engels, F. 2000 *Manifiesto del Partido Comunista* (Madrid: Biblioteca Nueva).

Mattelart, A. 2000 *Historia de la utopía planetaria, de la ciudad profética a la sociedad global* (Barcelona: Paidós).

Meiksins Wood, E. 2000 *Democracia Contra Capitalismo* (México: Siglo XXI).

Mill, J. S. 1943 *Principios de economía política* (México: Fondo de Cultura Económica).

Mires, F. 1996 *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad* (Caracas: Nueva Sociedad).

Mires, F. 2002 *Crítica de la razón científica* (Caracas: Nueva Sociedad).

Moro, T.; Campanella T.; Bacon F. 2001 *Utopías del Renacimiento* (México: Fondo de Cultura Económica).

Moro, T. 2003 *Utopía* (México: Porrúa).

Myrdal, G. 1957 *Economic Theory and Underdeveloped Regions* (Londres: Duckworth).

Neuberger, E.; Duffy, W. 1976 *Comparative Economic Systems, A Decision-Making Approach* (Boston: Allyn & Bacon).

Ortega Muñoz, J. F: 2004 "El horizonte de la esperanza en María Zambrano" en *Revista de Occidente* (España) mayo.

Polanyi, K. 2001 *The Great Transformation, The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press).

Rosanvallon, P. 1979 *La Autogestión* (Madrid: Fundamentos).

Samuels, W. 1995 "The present State of institutional economics" en *Cambridge Journal of Economics* (Cambridge: Cambridge University Press) agosto.

Schumpeter, J. 1966 *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londres: Unwin).

Schumpeter, J. 1978 *Teoría del desenvolvimiento económico* (México: Fondo de Cultura Económica).

Schweickart, D. 1998 "Market Socialism: A Defense" en Ollman, B. (ed.) *Market Socialism* (Nueva York: Routledge).

Shuklian, S. 1995 "Marx, Dewey, and the Instrumental Approach to Political Economy" en *Journal of Economic Issues* (Taylor & Francis) septiembre.

Trousson, R. 1995 *Historia de la literatura utópica, viajes a países inexistentes* (Barcelona: Península).

Veblen, T. 1958 "Why Is Economics Not an Evolutionary Science?" en Lerner, M. (ed.) *The Portable Veblen* (Nueva York: The Viking Press).

SOBRE LOS AUTORES

LUIS NIEVES FALCÓN (1929-2014)
Sociólogo, abogado y profesor emérito de la Universidad de Puerto Rico. Estudió en la Universidad de Puerto Rico, realizó una maestría en sociología educativa de la Universidad de Nueva York y un doctorado en sociología del London School of Economics and Political Science. También obtuvo el grado de Juris Doctor de la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Se desempeñó como profesor de sociología y derecho en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, donde también dirigió el Centro de Investigaciones Sociales, dándole un giro a esta institución que en sus primeros años había estado dirigida por estadounidenses. Asimismo fue profesor visitante en Hunter College, Nueva York y en la Universidad de Wisconsin. Presidió la Asociación de Poetas, Ensayistas y Novelistas (PEN) Club Internacional de Puerto Rico. Fue gestor y director de la Fundación Nilita Vientós Gastón y director del Comité Pro Derechos Humanos en Puerto Rico, destacándose por su liderato en las campañas por la excarcelación de los presos políticos puertorriqueños. Fue galardonado como Humanista del año en 2007 por la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades. Entre sus publicaciones se destacan: *La opinión pública y las aspiraciones de los puertorriqueños* (1970), *Los maestros de instrucción pública en Puerto Rico: perfiles sociológicos y profesionales* (1973), *El emigrante puertorriqueño* (1975), *Huelga y sociedad* (1982),

Las huellas de Nilita (1992), *La luz desde la ventana: Conversaciones con Filiberto Ojeda Ríos* (2002), *Violation of Human Rights in Puerto Rico by the United States* (2002) y *Un siglo de represión política en Puerto Rico: 1898-1998* (2009).

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ (1926-1997)
Reconocido escritor y ensayista. Nació en República Dominicana de padre puertorriqueño y madre dominicana. En 1930, tras el ascenso de Rafael Leonidas Trujillo al poder, su familia se traslada a Puerto Rico donde cursa estudios primarios y secundarios, graduándose de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico. Realiza estudios de posgrado en ciencias políticas en la New School for Social Research de Nueva York y más tarde obtiene maestría y doctorado en filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Entre 1950 y 1952 reside en Europa —mayormente en Praga— como corresponsal de prensa y a partir de 1953 se establece en México, obteniendo la ciudadanía mexicana. Se consideraba a si mismo escritor puertorriqueño y profesor mexicano, habiéndose desempeñado por largos años como docente de literatura en la UNAM. También fue editor y traductor. Durante más de dos décadas las autoridades de inmigración estadounidenses le negaron entrada a Puerto Rico por su activismo político como marxista e independentista. Eventualmente pudo regresar por breves temporadas y visitas, falleciendo en ciudad de México. Entre sus publicaciones se destacan: *En la sombra* (1943), *Cinco cuentos de sangre* (1945) —volumen premiado por el Instituto de Literatura Puertorriqueña—, *El hombre de la calle* (1948), *Paisa* (1950), *En este lado* (1954), *Mambrú se fue a la guerra* (1972), *En Nueva York y otras desgracias* (1973), *Cuento de cuentos y once más* (1973), *Literatura y sociedad en Puerto Rico* (1976), *Balada de otro tiempo* (1978) —Premio Xavier Villaurrutia—, *La llegada* (1980), *El país de cuatro pisos y otros ensayos* (1980), *Las caricias del tigre* (1984), *Nueva visita al cuarto piso* (1986), la biografía *La luna no era de queso: memorias de infancia* (1988), *Antología personal* (1990) y *Todos los cuentos* (1992). Su obra ha sido traducida al inglés, ruso, italiano, polaco y checo, entre otros.

ÁNGEL G. QUINTERO RIVERA
Sociólogo e investigador del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico. Estudió ciencias políticas en la Universidad de Puerto Rico y se doctoró en sociología por el London School of Economics and Political Science. Fue miembro fundador del Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP). Ha sido profesor invitado por el Centro de Estudios Caribeños de la Universidad de

Warwick en Inglaterra, la Universidad de São Paulo, Brasil, la Universidad Central de Barcelona y las universidades de Illinois, Harvard y el *Five Colleague Council for Latin American, Caribbean and Latino Studies* en Amherst, Estados Unidos. Entre sus publicaciones se destacan: *Lucha obrera en Puerto Rico* (1971), *Conflictos de clase y política* (1977), *Desafío y solidaridad: Breve historia del movimiento obrero puertorriqueño* (1982) junto a Gervasio García, *La otra cara de la historia* (1985) junto a Lydia Milagros González, *Vírgenes, magos y escapularios: Imaginería, etnicidad y religiosidad popular* (1998), *Salsa, sabor y control: Sociología de la música "tropical"* (1998) —Premio Casa las Américas en Cuba en el género de ensayo histórico y social y Premio Iberoamericano de la *Latin American Studies Association* (LASA)—, *Cuerpo y cultura: Las músicas "mulatas" y la subversión del baile* (2009) —galardonado con el *Frantz Fanon Book Award* de la Asociación de Filosofía del Caribe, el *Frank Bonilla Award* de la *Puerto Rican Studies Association* y premio del Instituto de Literatura Puertorriqueña—, y ¡Saoco Salsero! o el swing del Sonero Mayor: Sociología urbana de la memoria del ritmo (2017) —Premio de ensayo Ezequiel Martínez Estrada otorgado por Casa de las Américas—. Recibió el galardón de Humanista del año en 2009, otorgado por la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades. Ha colaborado en varios proyectos audiovisuales relacionados con la sociología de la música, como el film documental *Cocolos y Rockeros* (1992), el documental *Trastalleres, mi barrio mi comunidad,* y los especiales televisivos del Banco Popular *Raíces* (2001) y *Sonó, Sonó, Tite Curet* (2011). En el 2001 recibió el premio Aníbal Vázquez en el Congreso Mundial de la Salsa.

FERNANDO PICÓ (1941-2017)

Historiador y profesor distinguido de la Universidad de Puerto Rico. Nació en la calle Loíza, en Santurce, y estudió en los colegios católicos San Jorge y San Ignacio. En 1959 ingresó en el Seminario St. Andrew en Nueva York. En el seminario realizó sus estudios de filosofía y teología que condujeron a su ordenación como sacerdote católico. Graduado de la Universidad de Spriengfield, completó una maestría en historia en la Universidad de Fordham y un doctorado en la Universidad Johns Hopkins. Se desempeñó como profesor de historia en la Universidad de Puerto Rico desde 1972 hasta su fallecimiento. Lideró el Proyecto de Confinados Universitarios en la cárcel de Bayamón y en la Penitenciaría Estatal de Río Piedras. Su trayectoria ha sido honrada con la Cátedra UNESCO de Educación para la Paz en 1997 y la Cátedra Eugenio María de Hostos en 2007. Fue galardonado como Humanista del Año en el 2004 por la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades y Premio Nacional de Cultura 2015. Entre sus libros se

destacan *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX* (1979), *Los gallos peleados* (1983), *Historia general de Puerto Rico* (1986), *1898: La guerra después de la guerra* (1987), *Vivir en Caimito* (1989), *Al filo del poder: subalternos y dominantes 1739-1910* (1993), *Don Quijote en motora y otras andanzas* (1993), *El día menos pensado: historia de los presidiarios en Puerto Rico, 1793-1993* (1994), *Contra la corriente: Seis microbiografías de los tiempos de España* (1995), *De la mano dura a la cordura: Ensayos sobre el estado ausente, la sociabilidad y los imaginarios puertorriqueños* (1999), *Los irrespetuosos* (2000), *Cayeyanos: Familias y solidaridades en la historia de Cayey; La universidad en jugo: ensayos* (2011), *Vocaciones caribeñas* (2013), *Santurce y las voces de su gente* (2014), entre otros.

MARÍA DEL CARMEN BAERGA SANTINI

Catedrática del Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Inició su carrera como investigadora en CEREP, en donde trabajó como asistente de investigación mientras completaba su bachillerato en historia en el Recinto de Río Piedras. Obtuvo su maestría y doctorado en la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton. Trabajó en el Proyecto de Estudios de la Mujer en la UPR-Cayey y en la Universidad del Sagrado Corazón, donde dirigió el Centro de Investigaciones Académicas. Además de sus tareas docentes en el Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico, se ha desempeñado como coordinadora del Programa Graduado de Historia y como Decana Auxiliar de Estudio Graduados de la Facultad de Humanidades. Cuenta con numerosas publicaciones sobre los temas de género, raza y sexualidad. Es la autora del libro *Negociaciones de sangre: Dinámicas racializantes en el Puerto Rico decimonónico,* publicado por la Editorial Iberoamericana Vervuert (2015). Actualmente se halla completando un manuscrito de libro titulado tentativamente *Crónicas innobles: Historias de la sexualidad en Puerto Rico*.

ISAR P. GODREAU SANTIAGO

Antropóloga e investigadora de la Universidad de Puerto Rico en Cayey. Es egresada de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras y posee un doctorado en antropología cultural de la Universidad de California, Santa Cruz. Ha enseñado en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, en la Universidad de Texas en Austin y desde el 2003 trabaja en el Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias de la UPR en Cayey, desde donde dirige varios programas de adiestramiento y capacitación en investigación. Sus intereses de investigación giran el torno al tema de la identidad racial y el racismo en

Puerto Rico. Es la autora principal del libro *Arrancando mitos de raíz: guía para la enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico* (2013) y del libro *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism and US Colonialism in Puerto Rico* (University of Illinois Press 2015), el cual fue premiado por la Asociación de Estudios Puertorriqueños (2016).

MARILUZ FRANCO ORTIZ

Psicóloga e investigadora de la Universidad de Puerto Rico en Cayey. Cuenta con un doctorado en psicología social comunitaria de la UPR en Río Piedras. Actualmente es co-investigadora principal, junto a la Dra. Godreau y el Dr. Tremblay, del proyecto *UPR-Innovative Programs to Enhance Research Training* (UPR-IPERT) en el Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Cayey. Le interesa explorar las intersecciones del racismo y sexismo que viven las mujeres negras y las formas de resistencia y afirmación de la negritud en Puerto Rico. Forma parte de la Comunidad Asesora del Colectivo Ilé, dedicado a la educación antirracista a través de gestiones comunitarias, incluyendo el proceso África en mi piel, África en mi ser y la Campaña Educativa *El Censo dice que somos blancos, y abuela ¿qué dice?* Entre sus publicaciones recientes, es coautora de "Intersecciones en el trabajo antirracista con mujeres desde el Colectivo Ilé en Puerto Rico", y "Educación subgraduada y pobreza: Reflexiones en torno al acceso y retención de estudiantes subgraduados/as con desventaja socio-económica".

MARIOLGA REYES CRUZ

Es una intelectual, etnógrafa y documentalista que hace trabajo político por la justicia social. Entre sus temas de investigación y acción están la reproducción y contestación de la colonialidad de poder, el saber y el ser; la relación entre cultura política y cambio social hacia el bien común; y los roles posibles para lxs psicólogxs comunitarios comprometidos con la transformación social. Cuenta con un doctorado en psicología comunitaria e investigación cualitativa de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign y ha publicado en revistas arbitradas, capítulos de libros y un libro basado en su trabajo etnográfico con inmigrantes indocumentadas. Junto al cineasta Juan Manuel Pagán Teitelbaum, ha realizado treinta documentales cortos sobre agricultura sostenible en Puerto Rico. Su serie de minidocumentales, Cosecha Hoy, fue nominada para un premio Emmy. Actualmente labora como profesora sin plaza en el Departamento de Psicología del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico y produce un documental largometraje sobre soberanía alimentaria.

SHERRY CUADRADO OYOLA
Cuenta con un bachillerato en inglés y un certificado post-bachillerato en administración de documentos y archivos. Trabajó como asistente de investigación de la Dra. Isar P. Godreau en el Instituto de Investigaciones interdisciplinarias de la Universidad de Puerto Rico en Cayey y como Asistente en la Biblioteca Víctor M. Pons Gil de la UPR Cayey, en la Colección Puertorriqueña: Sala José Luis González. Durante sus años en la universidad trabajó en la recopilación de datos, edición y proceso de publicación de varios libros y artículos sobre identidad racial y racismo en Puerto Rico. En la Biblioteca colaboró en el Archivo Documental de Vieques y el Repositorio Digital Institucional de la UPR. Actualmente desarrolla su propio proyecto micro-empresarial dirigido al *e-commerce*, moda y asesoría de imagen.

RAQUEL Z. RIVERA
Socióloga, escritora de ficción, no-ficción, poesía y canciones. Es investigadora visitante en el Departamento de Sociología de la Universidad de Nuevo México, y gestora de proyectos en la organización de justicia reproductiva Young Women United. Doctora en sociología por la Universidad de la Ciudad de Nueva York, sus áreas de especialización académica son los estudios latinos y caribeños, raza y etnicidad, diáspora y nación, música popular, y justicia reproductiva. Es co-editora de la antología *Reggaeton* (2009) y autora de *New York Ricans from the Hip Hop Zone* (2003). Sus artículos académicos sobre cultura popular caribeña, latina y afro-diaspórica, han sido publicados en numerosos libros y revistas. Ha recibido becas postdoctorales de la Fundación Mellon (2004-2006) y el Centro de Estudios Puertorriqueños de Hunter College (2007), y becas de investigadora visitante en la Universidad de Nuevo México (2011, 2012). Desde 2013, labora en Young Women United—organización que impulsa cambios en política pública, investigación, organización comunitaria, y cambio cultural a la vez que prioriza el trabajo colectivo y el liderato de las personas más afectadas. Como parte de su trabajo con Young Women United, Rivera es una de las co-autoras del informe de política pública titulado "Dismantling Teen Pregnancy Prevention" (Desmantelando la prevención de embarazos adolescentes) y co-investigadora principal del proyecto "Assessing Birth Experiences and Outcomes Across Models of Maternity Care in New Mexico" (Evaluando experiencias y resultados de parto comparando modelos de cuidado materno en Nuevo México) enfocado en explorar y subsanar las inequidades de salud que experimentan las familias latinas, afro-americanas e indígenas.

EFRÉN RIVERA RAMOS

Catedrático de la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico, donde ha enseñado cursos y seminarios de derecho constitucional, teoría del derecho, derecho y cultura, las relaciones entre Estados Unidos y Puerto Rico y los aspectos legales de la deuda pública en Puerto Rico, entre otros. Fue decano de esa Escuela del 2001 al 2007. Es graduado de la Universidad de Puerto Rico, la Universidad de Harvard y la Universidad de Londres. Ha sido profesor visitante en las Universidades de Yale, Ottawa (Canadá), Autónoma de Barcelona y Pompeu Fabra, también de Barcelona. Es Académico de Número de la Academia Puertorriqueña de Jurisprudencia y Legislación, miembro titular del Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, miembro permanente del Comité Organizador del Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política (SELA) y miembro de la Junta de Directores del Centro de Periodismo Investigativo de Puerto Rico. Ha sido Vice-Presidente de la Asociación Mundial de Juristas de Jurisdicciones Mixtas e integrante del Grupo de Trabajo de Derecho y Política de la Asociación Internacional de Sociología. También ha actuado como consultor de entidades internacionales como el Foro para la Paz y la Resolución de Conflictos de Nueva York y el Departamento Político de las Naciones Unidas en asuntos relacionados con el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Es autor, entre otros, del libro *The Legal Construction of Identity: The Judicial and Social Legacy of American Colonialism in Puerto Rico* (2001), así como de numerosos artículos y ensayos publicados en libros colectivos y revistas profesionales. Escribe regularmente en la prensa puertorriqueña y colabora con medios internacionales.

MARTA APONTE ALSINA

Autora de novelas, relatos y ensayos, traductora y editora. Nació en Cayey y estudió literatura comparada en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Obtuvo una maestría en planificación regional en la Universidad de California-Los Ángeles (UCLA) y cursó estudios en literatura latinoamericana en la Universidad de Nueva York (NYU). Se ha desempeñado como Directora Ejecutiva de la Editorial del Instituto de Cultura Puertorriqueña y la Editorial de la Universidad de Puerto Rico. Ha sido editora de libros y revistas, entre ellos la antología *Narraciones puertorriqueñas*, publicada por Fundación Biblioteca Ayacucho. Entre sus publicaciones se destacan las novelas *Angélica furiosa* (1994), *El cuarto rey mago* (1996), *Vampiresas* (2004), *Sexto sueño* (2007) –Premio Nacional de Novela otorgado por el Pen Club de Puerto Rico-, *El fantasma de las cosas* (2009), *Sobre mi cadáver* (2012), *La muerte felíz de Williams Carlos Williams* (2015), los

volúmenes de relatos *La casa de la loca* (2001) y *Fúgate* (2005), el libro de ensayos *Somos islas* (2015) y *PR 3 Aguirre* (2018), un libro que alterna entre lo documental y lo imaginativo, entre otros. Sus escritos han sido traducidos al francés, al alemán y al italiano. En 2014 le fue otorgada la cátedra Nilita Vientós Gastón, que confiere el Programa de Estudios de Mujer y Género de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

IVONNE ACOSTA LESPIER

Historiadora y profesora universitaria. Nacida en Mayagüez, cuenta con un bachillerato del Manhattanville College de Nueva York, una maestría en educación y otra en estudios puertorriqueños, por la Nova University en Florida y el Centro de Estudios Puertorriqueños, respectivamente, y doctorado en educación por la Universidad de Puerto Rico. Fue catedrática de humanidades e historia en la Universidad Ana G. Méndez, Recinto de Gurabo y profesora del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Participó como miembro fundador de la Asociación Puertorriqueña de Historiadores (APH) y fungió como presidenta de la Sección de Historia del Ateneo Puertorriqueño por doce años durante los cuales organizó cuarenta tertulias tituladas "Controversias históricas". En el 2000 trabajó como asesora especial de la delegación del Partido Independentista Puertorriqueño en el Senado en la evaluación y organización de las carpetas entregadas por el FBI ese año. Es autora del libro *La Mordaza: Puerto Rico 1948-1957* (1988), un clásico de la historiografía puertorriqueña del siglo veinte. Además, ha publicado *La palabra como delito, los discursos por los que condenaron a Pedro Albizu Campos 1948-1950* (1993), *Santa Juana y Mano Manca, Auge y decadencia del azúcar en el valle del Turabo en el siglo XX* (1995), *Una historia olvidada, un siglo en la Asamblea Municipal de San Juan,1898-1998* (2000) y *El Grito de Vieques y otros ensayos históricos 1990-1999* (2001), entre otros.

MANUEL MALDONADO-DENIS (1933-1992)

Sociólogo, ensayista y profesor universitario. Graduado de la Universidad de Puerto Rico se trasladó a la Universidad de Chicago donde obtuvo un doctorado en ciencias políticas. Fue catedrático de ciencias políticas en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras, donde también dirigió la *Revista de Ciencias Sociales*. Su pensamiento se dio a conocer en América Latina a través de su colaboración continua con la revista *Cuadernos Americanos,* de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Entre sus libros más sobresalientes, cabe mencionar: *Puerto Rico: Mito y Realidad* (1968), *Puerto Rico: Una interpretación histórico-social* (1969), *Puerto Rico y Estados Unidos: Emigración*

y Colonialismo (1976) –merecedor del Premio de Ensayo Casa de las Américas-, *Hacia una interpretación marxista de la historia de Puerto Rico y otros ensayos* (1977), *La violencia en la obra de García Márquez* (1977), *Betances: revolucionario antillano, y otros ensayos* (1978), *Eugenio María de Hostos: Sociólogo y maestro* (1981), *El colonialismo, la cultura y la creación intelectual* (1981), *Bolívar: vigencia de su pensamiento en América (1983), Ensayos sobre José Martí* (1987), *Eugenio María de Hostos y el pensamiento social iberoamericano* (1987).

RICARDO CAMPOS ORTA (1946-2012)
Historiador, investigador, profesor universitario y activista. Natural de Cataño, completó estudios de postgrado en España. Fue profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico de donde fue despedido por su apoyo a la huelga estudiantil de 1973. Fue miembro del Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP), donde publicó como cuaderno uno de sus trabajos seminales *Apuntes sobre la expresión cultural obrera en Puerto Rico* (1973). Se desempeñó como investigador en el Centro de Estudios Puertorriqueños de Hunter College, donde se dedicó a la investigación de la migración puertorriqueña a los Estados Unidos y las clases trabajadoras puertorriqueñas. Sobre estos temas publicó artículos en colaboración con Frank Bonilla, como, "Industrialization and Migration: Some Effects on the Puerto Rican Working Class" (1976), "A Wealth of Poor: Puerto Ricans in the New Economic Order" (1981) y el libro *Industry and Idleness* (1986). También publicó junto a Juan Flores "Migración y cultura nacional puertorriqueñas: perspectivas proletarias" (1979). Durante sus años en Nueva York, militó en el Communist Labor Party.

JUAN FLORES (1943-2014)
Fue crítico, profesor, ensayista y director del Centro de Estudios Puertorriqueños de Hunter College. Nació en Nueva York, de padre puertorriqueño y madre húngaro-rusa. Realizó estudios universitarios en Queens College y en la universidad de Yale, donde completó un doctorado en literatura germánica, especialidad que enseñó inicialmente como profesor en la Universidad de Stanford. Su obra académica, sin embargo, se desarrolló alrededor de los estudios puertorriqueños, abordando temas de raza, etnicidad, música, producción cultural y la experiencia de la diáspora puertorriqueña y latina. Se desempeñó como investigador y director del Centro de Estudios Puertorriqueños y profesor en las universidades de Rutgers, Princeton, Columbia, New York University y Harvard. Entre sus publicaciones, se destacan *Insularismo e ideologia burguesa en Antonio Pedreira* (1980) – Premio de ensayo Casa de las Américas-, *Divided Borders: Essays on Puerto*

Rican Identity (1993), *La venganza de Cortijo y otros ensayos* (1997), *From Bomba to Hip-Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity* (2000), *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (2009), *Bugalú y otros guisos* (2010) –Premio de ensayo Casa de las Américas-, y *The Afro-Latino Reader* (2010), junto a Miriam Jiménez Román. Se destacan además sus traducciones al inglés de textos importantes de la literatura puertorriqueña como *Cortijo's Wake* de Edgardo Rodrígues Juliá (2004) y *Memoirs of Bernardo Vega* de César Andreu Iglesias (1984). Recibió el Latino Legacy Award del Smithsonian Institute en el 2008 por su colaboración con el Latin Jazz Project. Fue fundador y codirector del Afro-Latin@ Forum, una entidad cuya misión es promover la visibilidad de afro-latinos en los Estados Unidos a través del diálogo y la acción para un mejor entendimiento de su experiencia.

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y catedrático retirado de la Universidad de Puerto Rico. Cursó también estudios postgraduados en la Universidad de París VIII (Vincennes). Ha sido investigador y profesor invitado en la Universidad de Georgetown y en la Universidad de la Ciudad de Nueva York, así como conferenciante e investigador en Europa, América y Asia. Miembro fundador de la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía, miembro numerario de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española y correspondiente de la Real Academia Española. Desde 1984 hasta la actualidad dirige los Talleres de filosofía para la comunidad en el Viejo San Juan y desde el 2001 el Seminario de Ética del Taller del Discurso Analítico. También es colaborador del Instituto Hispano de Estudios Budistas y del grupo europeo interdisciplinario Escritura e Imagen. Ha publicado varias centenas de ensayos y artículos en revistas especializadas y de divulgación, nacionales e internacionales. Ha sido compilador del libro *Hacer: Pensar. Colección de escritos filosóficos* (1992) y colaborador del *Diccionario Interdisciplinario de Hermenéutica* (1997). Es autor de los poemarios *Cronografías* (1982) y *Erothema* (2017). Entre sus publicaciones, se destacan: *El drama de la escritura filosófica* (1998), *La danza en el laberinto: Meditación sobre el arte y la acción humana* (2003), y *La invención de sí mismo* (2008), que conforman la trilogía *Estética del pensamiento,* y *La significación del lenguaje poético* (2012). Es columnista regular de la revista digital *80grados*.

ARCADIO DÍAZ QUIÑONES

Ensayista, crítico literario y profesor emérito de la Universidad de Princeton. Estudió en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras y se

doctoró por la Universidad Central de Madrid. Por más de una década fue profesor de literatura en el Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Luego se traslada a la Universidad Princeton donde ocupó la cátedra Emory L. Ford y dirigió el Programa de Estudios Latinoamericanos. Ha enseñado también en la Universidad de Washington en Seattle, Hostos Community College en el Bronx, en la Universidad de Pennsylvania, en la Universidad de Rutgers, en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad de Cartagena, Colombia, y en Swarthmore College, entre otros. Fue miembro del Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP) y de la junta de la revista *Sin nombre,* dirigida por Nilita Vientós Gastón. También presidió la Asociación Puertorriqueña de Profesores Universitarios (APPU). Ha publicado trabajos sobre Luis Palés Matos, José Luis González, René Marqués, César Andreu Iglesias, José Martí, Salvador Brau, Ramón Emeterio Betances, Antonio S. Pedreira, Pedro Henríquez Ureña, Gilda Navarra, Luis Rafael Sánchez, Ángela María Dávila, Vanessa Droz, Lorenzo Homar, Ricardo Piglia y Juan José Saer. Entre sus libros, se destacan: *Conversación con José Luis González* (1976), *El almuerzo en la hierba: Lloréns Torres, Palés Matos, René Marqués* (1982), *Cintio Vitier: la memoria integradora* (1987), *La memoria rota: ensayos de cultura y política* (1993), *El arte de bregar* (2000), *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición* (2006), *Sobre principios y finales* (2016). Una antología de sus ensayos traducidos al portugués, *A memoria rota,* fue publicada recientemente por Companhia das Letras en Brasil. Fue distinguido como profesor emérito de la Universidad de Princeton en 2010, homenajeado por la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Bayamón en 2015, reconocido como Humanista del Año en 2016 por la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, y distinguido en 2019 con el *Pace Canter Faculty Sevice Award*, entre otros reconocimientos.

SILVIA ÁLVAREZ CURBELO

Historiadora y catedrática retirada de la Escuela de Comunicación de la Universidad de Puerto Rico. Relizó estudios de post-grado en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad de Puerto Rico, donde se doctoró en historia. Se especializa en historia cultural y en el análisis del discurso político y del discurso mediático. Es Académica Numeraria de la Academia Puertorriqueña de la Historia y miembro de varias organizaciones académicas nacionales e internacionales. Durante 2004-2005 fue *Wilbur Marvin Fellow* en el David Rockefeller Center for Latin American Studies de la Universidad de Harvard. Actualmente es historiadora afiliada a la Fundación Luis Muñoz Marín en San Juan, Puerto Rico. Entre sus publicaciones

como autora o en co-autoría se encuentran: *Ilusión de Francia: arquitectura y afrancesamiento en Puerto Rico* (1997) junto a Enrique Vivoni Farage, *Hispanofilia: arquitectura y vida en Puerto Ric*o (1998) junto a Enrique Vivoni Farage, *Un país del porvenir: el discurso de la modernidad en Puerto Rico (Siglo XIX)* (2001), *Comunicación, Ciudadanía y Democracia* (2004), *Frente a la torre: ensayos del centenario de la Universidad de Puerto Rico, 1903-2003* (2005) junto a Carmen I. Raffucci, *Violencia mediática: los periodistas y la Academia conversan* (2009), *De vuelta a la ciudad: San Juan de Puerto Rico 1997-2001* (2014) junto a Aníbal Sepúlveda Rivera, *Los Imprescindibles: temas para entender el Puerto Rico de hoy* (2014) junto a Mario Roche, *"The day of small beginnings": los cimientos del Hospital Presbiteriano* en San Juan (2014) junto a Aníbal Sepúlveda Rivera y *Tiempos Binarios: La Guerra Fría desde Puerto Rico y el Caribe* (2017) junto a Manuel Rodríguez Vázquez.

JAMES L. DIETZ
Economista y profesor emérito de economía y estudios latinoamericanos de la Universidad del Estado de California en Fullerton. Estudió en el California Polytechnic Institute en Pomona y la Universidad de California, de la cual se se doctoró. Entre sus libros publicados se destacan: *Historia económica de Puerto Rico* (1986), *Puerto Rico: Negotiating Development and Change* (2003) y, como editor, *Latin America's Economic Development: Institutionalist and Structuralist Perspectives* (1987) —con James H. Street—, *Progress Toward Development in Latin America: from Prebisch to Technological Autonomy* (1990) —con Dilmus D. James—, y *Latin America's Economic Development: Confronting Crisis* (1995).

PHILIPPE BOURGOIS
Antropólogo, profesor y Director del Centro para la Medicina Social y las Humanides en el Departamento de Psiquiatría de la Universidad de California en Los Ángeles. Graduado en ciencias sociales por la Universidad de Harvard, hizo una maestría en economía del desarrollo y un doctorado en antropología de la Universidad de Stanford. Realizó post-doctorado en la Escuela Normal Superior de París. Como estudiante de post-grado trabajó para el Ministerio de la Reforma Agraria en Nicaragua en 1980 durante la Revolución Sandinista. Se ha desempeñado como profesor de antropología en la Universidad Washington en St. Louis, la Universidad del Estado de San Francisco y la Universidad de California en San Francisco. Como recipiente de una beca Fulbright hizo investigación en Costa Rica y ha sido profesor visitante de la Fundación Russel Sage, del Instituto de Estudios

Avanzados de la Universidad de Princeton y de la Escuela de Investigación Avanzada en Santa Fé. Recibió un premio de la Fundación Guggenheim en 2013. Entre sus publicaciones se destacan: *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation* (1989), *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (1995) —merecedor de los premios Wright Mills Award y Margaret Mead Award y traducido al español como *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem (2010)*— y *Righteous Dopefiend* con Jeff Schonberg (2009) —merecedor del Premio de Antropología Urbana Anthony Leeds—. Ha sido también editor de las antologías *Violence in War and Peace* (2004), con Nancy Scheper Hughes, y *Violence at the Urban Margins* (2015) con Javier Auyero y Nancy Scheper Hughes. A través de su trabajo en el Centro para la Medicina Social de la UCLA, se dedica a fomentar un diálogo más productivo entre los enfoques cualitativos, epidemiológicos y clínicos para una comprensión crítica de los determinantes sociales de la salud y la calidad de vida. Actualmente lidera el componente etnográfico de la evaluación cualitativa de programas de salud mental de Los Ángeles.

MARCIA RIVERA HERNÁNDEZ

Economista, investigadora social, analista política y consultora internacional en desarrollo humano. Egresada de la Universidad de Puerto Rico en economía y de la Universidad de Londres con estudios de maestría y doctorado en sociología y economía del desarrollo. Fundadora y directora del Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP), ha sido también asesora del Tribunal Electoral de Puerto Rico, profesora universitaria, directora de la Comisión de Educación Ciencia y Cultura del Senado de Puerto Rico y analista política en televisión, radio y otros medios de comunicación. Fue la primera mujer en desempeñarse como secretaria ejecutiva del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), con sede en Buenos Aires, Argentina (1992-1997). Fue también consejera especial para América Latina y el Caribe del director general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza, y asesora de proyectos y programas de superación de la pobreza en varios organismos de Naciones Unidas, como la CEPAL, el PNUD, UNICEF y el Banco Interamericano de Desarrollo. Integró un equipo internacional pionero en el PNUD que operacionalizó el concepto de *desarrollo humano sostenible* para utilizar sus índices en el diseño, ejecución y evaluación de programas y proyectos. Durante ocho años integró la Junta de Directores del Instituto de Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNSRID), en representación de América Latina, e integró el Consejo Internacional de Ciencias Sociales, en París. Presidió el Consejo Asesor del Fideicomiso para la Conservación

de los Recursos Naturales de Puerto Rico, así como varias juntas de organizaciones de la sociedad civil puertorriqueña y latinoamericana. Se desempeñó también como coordinadora y docente del Área de Políticas Sociales del Centro Latinoamericano para la Economía Humana (CLAEH), en Montevideo, Uruguay. Recientemente coordinó la producción del primer Informe sobre Desarrollo Humano en Puerto Rico titulado *El desarrollo desde la gente para encarar la pobreza y la desigualdad* (2018). En la actualidad es investigadora del Instituto de Educación para el Desarrollo (ILAEDES) y asesora internacional en desarrollo humano. Entre sus publicaciones recientes, se destacan: *El vuelo de la esperanza. El proyecto de las Comunidades Especiales: Puerto Rico, 1997-2004* (2014), *Claves de la cohesión social para el diseño y gestión de políticas públicas en Uruguay* (2011), *Avances y necesidades en el fortalecimiento de la sociedad civil uruguaya* (2010), *El capital social movilizado contra la pobreza* (2007), con Bernardo Kliksberg, *Una mirada desde el género: Ajuste, integración y desarrollo en América Latina* (1999), y *Tejiendo futuro, los caminos posibles del desarrollo social* (2000). Es columnista del diario puertorriqueño *El Nuevo Día* y colaboradora de la revista digital *80grados*. Produce y conduce el programa semanal de radio, *Voz Alternativa*, que se emite desde Radio Isla en San Juan de Puerto Rico y también se transmite por Internet.

LUCE LÓPEZ-BARALT

Crítica literaria, ensayista y profesora distinguida de la Universidad de Puerto Rico. Graduada de literatura española y literatura comparada por la Universidad de Puerto Rico, recibió maestría en literatura romance por la Universidad de Nueva York y doctorado por la Universidad de Harvard. También hizo post-doctorado en la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Americana de Beirut. Ha sido profesora e investigadora visitante de las universidades de Harvard, Yale, Brown, México, Buenos Aires, Rabat y del Colegio de España en Salamanca, entre otras, y ha ocupado la Cátedra Emilio García Gómez en la Universidad de Granada, la Cátedra Cortázar (Guadalajara, México), la Cátedra Carlos Fuentes (Universidad de Veracruz, México) y la Cátedra Ernesto Cardenal (Universidad de Managua), entre otras. Ganó una cátedra de lenguas románicas por oposición en las universidades de Yale y en Brown (1983) para regresar a servir en la Universidad de su país natal, Puerto Rico. Ha recibido numerosas distinciones académicas, entre las cuales destacan un Doctorado Honoris Causa de la Universidad Complutense de Madrid , Premio de Ensayo Pedro Heríquez Ureña de México y Premio Nacional de Investigación y Crítica de Puerto Rico por su libro *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, Encomienda Isabel la Católica, por su trabajo en torno a las huellas del

islam en España, Premio Ibn Arabí de la Universidad de Murcia, y Humanista del Año 2003 por la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, entre otros. Es miembro honorario de la Sociedad Nacional Hispánica Sigma Delta Pi, por la Universidad de Miami, vicedirectora de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española y correspondiente de la Real Academia Española y de la Academia Dominicana de la Lengua Española. Entre sus publicaciones se destacan *Huellas del islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo* (1985), *San Juan de la Cruz y el Islam. Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística* (1990), *Un Kama Sutra español* (1992), *Erotismo en las letras hispánicas* (1995), *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante* (1998), *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo* (2004), *Literatura puertorriqueña del siglo veinte: Antología* (2004), *A la zaga de tu huella: La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de San Juan de la Cruz* (2006), *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España. La dicha de enmudecer* (2009), y el poemario *Luz sobre luz* (2014). Sus obras han sido traducidas al francés, inglés, alemán, holandés, árabe, urdu, y persa.

NELSON MALDONADO TORRES

Filósofo y profesor universitario. Es egresado con licenciatura en filosofía de la Universidad de Puerto Rico y con doctorado en estudios religiosos y un certificado en estudios de la diáspora africana de la Universidad de Brown. Enseña e investiga en el Departamento de *Latino and Caribbean Studies* y es miembro del Programa de Literatura Comparada de la Universidad de Rutgers en New Brunswick, Nueva Jersey, Estados Unidos. También está afiliado al Programa Graduado de Estudios de la Mujer y de Género en la misma universidad, y es uno de los dos fundadores de lo que hoy lleva el nombre de *Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbean Studies*, del cual también es director. Integra la junta internacional de la Fundación Frantz Fanon en París, Francia. Ha sido Presidente de la Asociación Caribeña de Filosofía, Director del Centro de *Latino Policy Research* en la Universidad de California en Berkeley, y jefe de departamento de *Latino and Hispanic Caribbean Studies* en Rutgers. También fungió como catedrático asistente y catedrático asociado en el Departamento de Estudios Étnicos en la Universidad de California, Berkeley. Entre sus publicaciones se destacan: *Against War: Views from the Underside of Modernity* (2008), y la colección de ensayos *La descolonización y el giro decolonial*, producido por la Universidad de la Tierra (México) en el 2011. También es editor invitado de un número especial sobre filosofía caribeña en la revista *Caribbean Studies* (2005), de dos números especiales sobre teo-

ría decolonial en la revista académica de libre acceso *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* (Vol. 1, no. 2 y no. 3, del 2011), y co-editor de una antología en producción sobre el pensamiento decolonial y el pensamiento negro en Brasil, entre otros. Actualmente trabaja en el manuscrito de un libro titulado "Meditaciones fanonianas y diez tesis sobre colonialidad y decolonialidad" y co-edita un número especial sobre "Fanon, la decolonialidad, y el espíritu de Bandung" para la revista *Bandung: Journal of the Global South*. También trabaja con las organizaciones comunitarias: Lazos América Unida en New Brunswick, y con el Blackhouse Kollective en Soweto, Sudáfrica, donde es uno de los arquitectos de un proyecto educativo y de producción de conocimiento sobre el pensamiento de la Conciencia Negra y la decolonialidad.

FRANCISCO CATALÁ OLIVERAS

Economista y catedrático retirado de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Graduado de la Universidad de Puerto Rico, obtuvo un doctorado en economía de la Universidad de Georgetown. Se desempeñó como profesor en la Universidad de Puerto Rico, donde dirigió el Departamento de Economía, y como consultor en los campos laboral y cooperativo. Ha sido distinguido y convocado a ofrecer la Lección Magistral por los Recintos de Bayamón y Cayey de la Universidad de Puerto Rico en el 2009 y el 2013, respectivamente. Es autor de los libros *Democracia obrera:* ¿Autogestión o privatización? (1996); *El callejón del sapo: teoría y gestión del cooperativismo* (2004); *Elogio de la imperfección* (2007) y *Promesa Rota* (2013), además de coautor y colaborador de varias otras publicaciones académicas y de divulgación general. En sus trabajos académicos y profesionales ha forjado un lugar de encuentro entre la academia y el sindicalismo, el cooperativismo y el mundo político.

SOBRE LAS ANTOLOGISTAS

ANAYRA SANTORY JORGE
Estudió filosofía en la Universidad de Indiana, Bloomington. Su primer puesto docente fue en la universidad centroamericana José Simeón Cañas en El Salvador durante los primeros años de la posguerra en ese hermano país. Fue becaria Fullbright a nivel posdoctoral. Al regresar a Puerto Rico se integró al Departamento de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez. Dirigió el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras y coordinó su programa graduado. Allí enseña cursos de filosofía política y es colaboradora asidua del Programa de Estudios de la Mujer y el Género. Ha publicado artículos y capítulos de libros en El Salvador, Nicaragua, Brasil, Argentina, España y EEUU. Es columnista fundadora de la revista cultural *80grados*, la publicación de referencia sobre ensayos de actualidad en Puerto Rico. Su primer libro *Nada es igual: bocetos del país que nos acontece* (2018) es una colección de ensayos y crónicas sobre la depresión económica, la crisis de la deuda pública, los efectos del colonialismo y la experiencia del huracán María en Puerto Rico.

MAREIA QUINTERO RIVERA
Profesora e investigadora de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, donde se desempeñó como directora de la Maestría

en Gestión y Administración Cultural y del Programa en Estudios Interdisciplinarios de la Facultad de Humanidades. Graduada de música por la Universidad de Puerto Rico, cuenta con una maestría en integración de América Latina de la Universidad de São Paulo, Brasil y un doctorado en historia social por la misma institución. Sus investigaciones y publicaciones abordan temas como la crítica cultural en el Caribe y el Brasil y los debates en torno a "raza" y nación; los entrecruces entre arte y política en la creación artística contemporánea; la gestión de políticas culturales; y los vínculos entre educación popular y gestión cultural. Es autora del libro *A cor e o som da nação: A idéia de mestiçagem na crítica musical do Caribe Hispânico Insular e o Brasil (1928-1948)* (2000), trabajo que recibió el premio anual de investigación en ciencias humanas, nivel de maestría, de la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia (SBPC). Ha sido profesora y conferenciante invitada en universidades de Brasil, Argentina, Chile, Colombia, Canadá y Estados Unidos, entre otros. Entre los años 2013 al 2015 presidió la Comisión para el Desarrollo Cultural e integró la Junta de Directores del Instituto de Cultura Puertorriqueña y la Junta de Directores de la Escuela de Artes Plásticas. Actualmente funge como enlace para Puerto Rico del International Council for Traditional Music (ICTM), integra la red internacional *Otra hoja de ruta para la educación artística* y prepara libro y documental sobre la trayectoria del grupo teatral Agua, Sol y Sereno.

COLECCIÓN **ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [PUERTO RICO]**

Hemos organizado esta antología alrededor de cinco ejes temáticos que nos permiten establecer conversaciones cruzadas entre los ensayos incluidos y formular algunas tesis que claramente los enlazan y que asumimos como propias. Podríamos haber establecido muchas más relaciones entre ellos y articular otras tesis interpretativas, pero con ello escaparíamos los confines de un ensayo introductorio. Le dejamos a los amigos y amigas lectores el culminar una tarea que siempre permanecerá inconclusa. En todo caso, encontrarán a continuación una serie de relatos críticos a nuestra oficialidad y a los intereses que esta ha salvaguardado. Damos fe que la historia reciente, en buena medida, les ha dado la razón a estos pensadores. En Puerto Rico hemos gozado de una ventaja epistemológica que nos asigna un inusual grado de responsabilidad. Las causas de nuestra crisis no solo eran anticipables —mucho más previsibles que las azarosas rutas de los huracanes— sino que algunas nos fueron anunciadas desde hace medio siglo. Los que tuvimos el privilegio de ir a la universidad del estado —ahora, como todo, bajo asedio— pudimos leer y escuchar en sus aulas a algunos de estos autores, y a muchos otros que merecerían estar aquí. De todos aprendimos que a pesar de lo auspicioso que parecía el presente había encuadres narrativos plagados de ausencias, fallas sistémicas que atender, y nuevos rumbos que desde entonces no podían esperar. No todas esas ausencias que nos fueron señaladas están plasmadas en nuestra selección, ni todas las fallas sistémicas que debemos corregir son atendidas en esta colección. Esto nos pesa enormemente y esperamos que no desmerezca en un ápice la generosa clarividencia de los textos que les presentamos

De la Introducción de Anayra Santory Jorge y Mareia Quintero Rivera

Luis Nieves Falcón
José Luis González
Ángel G. Quintero Rivera
Fernando Picó
María del Carmen Baerga Santini
Isar P. Godreau Santiago
Mariluz Franco Ortiz
Mariolga Reyes Cruz
Sherry Cuadrado Oyola
Raquel Z. Rivera
Efrén Rivera Ramos
Marta Aponte Alsina
Ivonne Acosta Lespier
Manuel Maldonado-Denis
Ricardo Campos
Juan Flores
Francisco José Ramos
Arcadio Díaz Quiñones
Silvia Álvarez Curbelo
James L. Dietz
Philippe Bourgois
Marcia Rivera Hernández
Luce López Baralt
Nelson Maldonado Torres
Francisco Catalá Oliveras

Patrocinado por
Asdi
Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-396-5
9 789877 223965