

# **Puerto Rico. Cultura, memoria y diáspora**

Díaz-Quiñones, Arcadio

---

**Arcadio Díaz Quiñones:** Ensayista puertorriqueño. Director del Programa de Estudios Latinoamericanos (PLAS) de la Universidad de Princeton, New Jersey.

---

*Para la mirada imperial, tan profundamente arraigada en la imaginación liberal intelectual norteamericana, la historia de los colonizados apenas existe. O sólo existe en las sombras de los márgenes borrosos, como las comunidades puertorriqueñas que hacen su vida en las ciudades norteamericanas. Desde una posición de supremacía cultural, propia de todo orientalismo, el Otro es lo exótico, lo extraño o amenazante que pierde o altera su significación según sea necesario, y que sólo pasajeramente perturba el curso de los acontecimientos. Es el antiguo arquetipo de Próspero y Calibán. El poder normativo del conocimiento es inseparable de las relaciones de poder*

En el saber institucionalizado en las universidades de los Estados Unidos, el lugar de Puerto Rico es muy incierto. Como no es ni «latinoamericano» ni «norteamericano», termina por borrarse. Muchos no ven ahí ni sujeto histórico, ni fines. La historia puertorriqueña es un relato que no cuenta, y que, por consiguiente, no se cuenta. No está ni antes ni después, está fuera, sin complejidad, sin heterogeneidades internas, sin tensiones políticas y afectivas, puro presente.

La exclusión ha sido la norma. Lo puertorriqueño es una eterna frontera ignorada y despreciada, o un espacio neutro tratado con desconfianza. Las categorías nacionales y culturales dominantes en los Estados Unidos y en América Latina, y la situación colonial puertorriqueña, llevan con frecuencia a negar la memoria histórica, o a situarla en un «afuera» desdeñoso o paternalista, y casi siempre enigmático. Es una memoria muchas veces negada, y rota. En ese sentido se repite una experiencia profundamente americana y colonial, lo que Serge Gruzinski, al estudiar el impacto de la conquista española de México, ha llamado la memoria mutilada: un pasa-

do que se desea reprimir, y que llevó a la destrucción de los templos, de la continuidad.\*

### ***Lo opaco y lo transparente***

Para algunos «expertos» latinoamericanistas es perfectamente aceptable no saber nada de los códigos de la cultura puertorriqueña y sus formas de vida. El rechazo de lo puertorriqueño por algunos sectores latinoamericanos adopta una gran variedad de formas, sobre todo en los centros metropolitanos, cuando esas élites hacen un esfuerzo enorme por marcar su diferencia. De hecho, sirve para demarcar fronteras y espacios. No es raro en Nueva York que los profesionales españoles, cubanos, colombianos o argentinos proclamen en una reunión que ellos son latinoamericanos no puertorriqueños. La diferencia ilumina, aclara: se necesita de los «otros» para que sirvan de soporte a la identidad respetable, a la vez que se confiesan miedos y repulsiones. Se presenta como lo transparente frente a lo opaco, la tesis que crea su antítesis.

Esos prejuicios clasistas y culturales son compartidos por sectores de la propia élite puertorriqueña que sostienen una concepción monolítica y vertical del nacionalismo «cultural». Reproducen a menudo ese rechazo, esas dicotomías y las exclusiones. Se creen depositarios de la «verdadera» identidad nacional y consideran intolerable la complejidad de los mezclados o «asimilados», un atentado a la pureza del ser.

Antes era la extrañeza ante el «jíbaro» o la otredad del mundo afropuertorriqueño. Ahora hay ejemplos escandalosamente obvios, como el prejuicio contra los dominicanos. Así, la reacción visceral de quienes se creen autorizados a negar a los puertorriqueños que han emigrado, ha llevado recientemente a la extraordinaria situación de que se hable en la isla de planes de creación de un Estado y de modificaciones posibles a la ciudadanía, pero excluyendo escrupulosamente a los propios puertorriqueños que la situación colonial ha dispersado. La Otredad - y la intolerancia - comienzan en casa, profundamente condicionadas por la ideología colonial. Es el lenguaje del poder - internalizado en la colonia dispuesto a una especie de higiene social. El colonialismo es una experiencia muy íntima, como sostiene Ashis Nandy en su libro *The Intimate Enemy*.

Es muy fácil caer, en nombre de la identidad «nacional» en el mismo esencialismo y orientalismo de la mirada imperial. Partha Chatterjee, en su ensayo sobre el pensamiento nacionalista en el contexto colonial lo ha planteado con lucidez\*\*. El dis-

curso nacionalista niega la superioridad cultural del poder imperial, pero a menudo se apropia de la pretendida racionalidad occidental y la convierte en discurso de poder. El pensamiento esencialista, excluyente, perdura. Los jueces siguen siendo los jueces, implacables.

### ***Orientalismo***

¿Cómo repensar hoy esas construcciones interpretativas que llevan a una memoria mutilada? ¿Es posible reescribir la historia contra esos saberes? Con una fuerza extraordinariamente fecunda, Edward W. Said mostró en su libro *Orientalismo* el carácter político del conocimiento y de toda una tradición intelectual<sup>\*\*\*</sup>. Sus perspectivas teóricas - apoyadas en Foucault y en Raymond Williams y en sus relecturas de intelectuales como Fanon y, sobre todo, en su propia experiencia como intelectual palestino y un largo exilio - están llenas de una rica sensibilidad y de un espíritu emancipador que nos permitirían repensar los aspectos centrales de la dominación colonial, y de la larga tradición de cuestionamiento de ese saber. Aprender de la lección que nos ofrece su pensamiento significa la posibilidad de replantear los grandes problemas del imperialismo y del nacionalismo.

Para Said, el imperialismo moderno se presentó siempre como un hecho intelectual y moralmente legítimo. «Occidente» aparece como el sujeto de la racionalidad. La esencialización del «Oriente» era necesaria para reafirmar la identidad y la superioridad del «Occidente». El Oriente - como el mundo de los «indios» americanos, o las culturas africanas - aparece, con todas las gradaciones intermedias, bajo la figura de lo bárbaro, lo primitivo, lo exótico, o la de un mundo en decadencia. Cuando Said describe el discurso orientalista se refiere a un consenso, a un sistema de representaciones, unas «verdades» sociales o biológicas que tienen su propia historia y que determinan el modo como se puede hablar de su objeto. Responde a la necesidad de encuadrar, de clasificar, y a la vez desencadena y determina todo un lenguaje sobre su objeto que va desde la simpatía hasta la repulsión. Lo que intentó la actitud orientalista en el siglo XIX fue, escribe Said, «Describir Oriente como algo extraño, e incorporarlo esquemáticamente a un escenario teatral cuyo público, director y actores son para Europa y sólo para Europa».

El orientalismo es un saber, sin duda, con una gran consistencia discursiva y una tradición intelectual que cubre varios campos y genera cada vez nuevos textos. Pero es un saber estrechamente emparentado a las formas más refinadas de dominación colonial, y que recorre todas las redes en que se forma la dominación. Said

describe la genealogía de ese saber y traza un horizonte teórico para su estudio. Su marco nos puede servir para la reflexión sobre Puerto Rico.

¿Qué memoria histórica se cultivaba en Puerto Rico? ¿Cómo se representaba la historia desde el interior? Los cursos de historia de Puerto Rico y de historia norteamericana que seguíamos en la Universidad de Puerto Rico a finales de los años 50 y principios de los 60, eran - con las honrosas excepciones de siempre perfectamente banales, y a menudo francamente irrisorios. La mayor parte de las veces se trataba de una mescolanza de «hechos» internamente incoherentes, acompañados de anécdotas más o menos divertidas.

### ***Ciudadanía doble***

En la nueva era de conciliación del Estado Libre Asociado, muchos hablaban no de la «nacionalidad», sino de la «personalidad» puertorriqueña. Se quería una historia que no dividiera: una historia no conflictiva del «pueblo» puertorriqueño. La verdadera «historia» comenzaba con la disolución del poder azucarero, es decir, se identificaba con el triunfo del Partido Popular. La «historia» servía para ocultar el país y para ocultar el mundo. Se hacía con el regocijo de quien no duda ni por un momento de la validez moral y política de su proyecto modernizador.

La violencia era la gran ausente del discurso histórico y del discurso político dominantes, que apenas se diferenciaban. En la memoria política del Estado Libre Asociado y su utopía industrial funcionaba un nuevo calendario y una armonía que negaban la historia. Carecemos aún de una historia crítica de los libros de texto, de sus ilustraciones, de sus interpretaciones. Cuando se haga, se verá, creo, cómo se omitía cualquier referencia importante a la violencia de nuestra historia, la española o norteamericana, la violencia conquistadora, la violencia de la esclavitud, la del aparato militar que dominaba la isla, y la violencia de una emigración masiva fomentada en connivencia con intereses metropolitanos. Las excepciones confirmarán la regla discursiva.

La palabra imperialismo no existía en los textos ni en el discurso oficial. Se hablaba de convivencia. Se aseguraba que los «nacionalismos» eran cosa del pasado. Puerto Rico era un «pueblo» en lucha contra la extrema pobreza, dedicado a la continua elevación de su nivel de vida, con la suerte de tener la dos banderas, la doble ciudadanía, la protección de los Estados Unidos. La ciudadanía americana se exaltaba como un elemento de cohesión indispensable en la «unión permanente».

No creo que se deba al azar que el desarrollo de una historiografía moderna y crítica haya tardado tanto en Puerto Rico. La lucha por los significados históricos, y los significados mismos, se construyen en un conjunto de prácticas y de instituciones: en el interior de lugares sociales específicos. Y el populismo marcó en toda América, como ha dicho recientemente Fernando Calderón, incluso a quienes se le opusieron.

La historiografía ha sido un territorio largamente colonizado. Pero sería erróneo, a mi juicio, ver esa colonización sólo en los secuestros de nuestros archivos, que estuvieron tanto tiempo encerrados en las varias metrópolis, o en las simpatías partidistas de los historiadores. Se debe a algo más profundo, y más difícil de medir. Quizás la forma de construir los relatos históricos está todavía muy determinada por el imaginario colonial y colonizado que nos ha constituido a todos. Subrayo, a todos: anexionistas-estadistas, anexionistas-estadolibristas, e independentistas - y no sólo a los historiadores. No hay mitología política o cultural que sobreviva si no es aceptada por los que en ella han creído, aun en la imagen deformada del espejo quebrado.

La emigración ha sido una de las grandes ausentes. En la historiografía puertorriqueña - tanto la «vieja» historia como la «nueva» - el estudio de la emigración ha brillado por su ausencia. Quiero acentuar deliberadamente la metáfora. En los años 50 la política oficial del proyecto populista proclamaba que el «modelo» de desarrollo que se había puesto en marcha exigía la salida de miles de puertorriqueños. En un país en el que se fomentó la emigración masiva desde finales de los años 40, en una sociedad de la que ha emigrado cerca del cuarenta por ciento de la población, y en una sociedad cuyos miembros llevan cerca de cien años emigrando en números considerables a los Estados Unidos, ese hueco y ese silencio brillan ostensiblemente.

Un ejemplo: en la práctica cultural y política, Nueva York ha sido, sobre todo desde la segunda década del siglo, no sólo el centro de nutridas comunidades puertorriqueñas, sino la capital cultural para muchos intelectuales y políticos que allí se formaron o tuvieron experiencias decisivas antes de regresar a Puerto Rico. La lista, a lo largo de los años, y en distintas actividades políticas, artísticas, teatrales, sería larga: Bernardo Vega, Luis Muñoz Marín, Nilita Vientós Gastón, Gilberto Concepción de Gracia, Lorenzo Homar, Julia de Burgos, René Marqués, José Luis González, Pedro Juan Soto, Carmen Puigdollers, Ana García, Gilda Navarra, Luis Rafael Sánchez. A esto habría que agregar los casos más conocidos de los músicos: Mon Rivera, Ramito, Daniel Santos, Ismael Rivera y tantos otros. Sin embargo, todavía

apenas hemos escrito sobre Nueva York como centro y lugar de encuentro para la tan tensa y ambigua, y tan creativa, modernización cultural puertorriqueña.

¿Habrá cambiado de manera significativa la situación en las escuelas de nuestros días? En dos excelentes libros de texto que se han publicado recientemente, la Historia general de Puerto Rico de Fernando Picó (1986) y La historia de Puerto Rico de Blanca G. Silvestrini y María Dolores Luque de Sánchez (1987), libros que incorporan nuevas y documentadas visiones de la historia del país, apenas se le dedican un par de páginas a las comunidades de la emigración. Llama la atención, sobre todo en el caso de Picó, pues él mismo, en el prefacio de su Historia, nos cuenta que se convirtió en historiador de Puerto Rico en respuesta a los reclamos académicos y a las necesidades existenciales de los hijos de emigrados en la Universidad de Fordham, donde enseñó en 1970. ¿Por qué ese «tema» ocupa tan breve espacio en los libros y tan largo en la vida? El problema merece debate y reflexión.

### ***Emigración próspera***

Lo visible y lo enunciable no siempre coinciden. Por eso, la emigración ha podido estar, simultáneamente, presente en la vida, y ausente en el discurso. El juego de fuerzas del poder fomentaba la emigración, la hacía visible. En la década del 50 se calcula que emigraron alrededor de medio millón de puertorriqueños. Pero, al mismo tiempo, el poder regularizaba la articulación de esa experiencia. Más bien la suprimía. Una notable excepción, a partir de los años 70: los grandes esfuerzos que para la historia de la emigración viene realizando el Centro de Estudios Puertorriqueños de Nueva York. A pesar de todo, el drama de la emigración empezaba a hacerse visible más bien en la literatura de los años 50 y 60, sobre todo en las «verdades» de las ficciones y los textos de Guillermo Cotto Thorner, Pedro Juan Soto y José Luis González, Jesús Colón, y luego las Memorias de Bernardo Vega, cuyas visiones no puedo comentar ahora.

El gobierno del Partido Popular Democrático organizó e institucionalizó la emigración masiva de la posguerra, que se presentaba tan positiva como inevitable. Las cifras de la emigración llegaron a ser uno de los indicadores de la prosperidad. El propio Muñoz Marín, en un discurso de 1951, al pasar revista a los logros de los diez años anteriores, y comentando las diversas propuestas para el mejoramiento de la sociedad, admitía que: «De no haber sido por la migración (...) el número de desempleados hubiera aumentado». En otro discurso, de 1957, se lamenta de que no se redujera tanto el desempleo. En un pasaje notable defendía la política del fomento de la emigración: «Es indiscutible que, si no fuera por esta oportunidad de

migración y trabajo en el exterior, todo el grande y heroico esfuerzo productivo de Puerto Rico, en el que participan todas sus clases sociales, sólo serviría... para que marcháramos con más lentitud en vez de con más precipitación hacia un desenlace económicamente insostenible».

En ese mismo discurso Muñoz proclamó su adhesión a la «asociación permanente» con los Estados Unidos, que él consideraba una relación muy especial y privilegiada: «Pueden todos descansar en la más inquebrantable seguridad que este gobierno favorece, sostiene y sostendrá la asociación permanente con Estados Unidos de América». Pero ni las condiciones de la emigración ni el marco político y económico que el propio Muñoz establecía, se estudiaban en las escuelas y en la Universidad.

Abolir el desempleo era una de las grandes metas del proyecto populista y de la industrialización. Sin embargo, el desempleo seguía tenaz. La emigración y el control de la natalidad eran dos soluciones defendidas con pasión por los ideólogos modernizadores del Partido Popular. El problema - según se afirmaba continuamente - era la poca tierra y la mucha gente. Era preciso reconocer esos poderes fácticos. Por otra parte, en los mismos días en que se proclamó la Constitución y la creación del Estado Libre Asociado, en 1952, cuando se anunciaba la «nueva fórmula» que clausuraba el viejo orden colonial, la prensa informaba otros signos del «progreso». Se esperaba en ese año que emigraran más de 75.000 personas. Sólo en Mayagüez, para dar un ejemplo, la Oficina del Servicio de Empleos confirmó que 2.800 obreros agrícolas irían a trabajar a las «fincas del Norte», desparramados en campos y ciudades distintas.

La gente que se iba a Chicago, a New Jersey, a Nueva York, empezaba a transformarse, con sus prácticas y experiencias, y a transformar a los que se quedaban en la isla. Reivindicaban, en sus nuevas comunidades, una cultura que, en algunos casos, quería ya negarlos por «asimilados», desvalorizándolos, destituyéndolos de su dignidad histórica. La figura del «otro» volvía bajo nueva forma: los emigrantes. ¿Qué nos autoriza a hablar - y a definir - al «otro»? Las definiciones sobre el ser y el deber ser de los puertorriqueños cubren un amplio y extravagante registro en los discursos de las élites.

### ***Culturas asimiladas***

Lo cierto es que con la emigración se daban nuevas y complejas experiencias sociales y culturales que pesaron sobre los del «interior» y los del «exterior». Pero esa

complejidad de identidades locales, familiares y de clase estaba ya en el lugar de origen de los emigrantes. Esa tensa cohesión - no exenta de renovadas diferencias - nos permite referirnos a «lo puertorriqueño» en Vieques y en New Brunswick, y nos reinventa a cada uno de nosotros.

En la isla, quienes no tenían lazos con la emigración, o se sentían autorizados para definir la identidad nacional, podían elaborar nuevos criterios de «pureza» cultural. Para esos sectores, la «contaminación» cultural de los emigrantes aparecía como un signo de pobreza y de «asimilación». Algún día habrá que estudiar mejor las formas autoritarias de las identidades concebidas por quienes se consideran acreditados a definirse como centro y encarnación del ser nacional frente a los que han «perdido» su linaje.

Un antropólogo, Renato Rosaldo, ha estudiado ese fenómeno en su ensayo «Border Crossings». Los desplazamientos y las diásporas modernas, explica Rosaldo, han generado nuevas definiciones de la «autenticidad» cultural de unos, y la «carencia» de otros. Debido a los grandes desplazamientos poblacionales del siglo XX, se han generado nuevos discursos de diferencia en los que se postula una cultura superior que se contrapone a otra «asimilada», inferior, que se sitúa en la emigración o en las zonas urbanas de extrema pobreza y mezclas raciales o étnicas.

Pero los emigrados puertorriqueños ponían en práctica su derecho a conservar una identidad y unos valores que transmitir a sus hijos. Tenían un imaginario, una memoria y una cultura que hacían casi imposible su «asimilación». Esa memoria también les permitía adaptarse - selectiva y conflictivamente - a las nuevas circunstancias en una sociedad que, en general, los despreciaba. De hecho, en la emigración, en los barrios de ciudades como Hartford, Trenton, Holyoke y Jersey City, la diferencia que proporciona la identidad se valoraba aun más en vista de los prejuicios clasistas y raciales cuyas consecuencias sufrían. Curiosamente, las élites profesionales de la isla que a menudo también los despreciaban - y los desprecian - sí tenían un poderoso deseo de asimilación a la «alta cultura» norteamericana, y del poder y el prestigio que ello conllevaba. Algunos miembros de esas élites hablan de la identidad nacional, como diría el filósofo Adorno, desde los palcos privados reservados en el teatro a los que tienen dorados títulos de nobleza. Postulan una concepción esencialista de un Puerto Rico siempre hecho y definido.

Sin embargo, quizás a veces el centro se percibe mejor cuando alguien se sitúa fuera del centro. El centro está donde estamos como ha dicho Marguerite Yourcenar. En la emigración se necesitaban otros recuerdos, y una memoria larga, tanto como



la reproducción de la red de amistades, conocidos alianzas, compadrazgos. El cuerpo, los cuerpos, y los espíritus tenían sus recuerdos, su historia compartida, que en Nueva York y en Chicago se manifestaba en la compleja cultura de las prácticas religiosas, la música y el baile como formas de identidad. Recuerdo, creencias y placer estaban allí íntimamente relacionados, y mil lazos de continuidad eran renovados en los múltiples viajes de ida y vuelta a la isla. En aquella repetición de las décimas, de la plena, del bolero, y las prácticas religiosas, el pasado y el presente se reconciliaban.

Los emigrantes fortalecían la necesidad de conservar identidades y, de hecho, la necesidad de fijar nuevas descripciones de la identidad. Había en aquellas comunidades puertorriqueñas la posibilidad de un nuevo futuro que exigía conservar ciertos lugares reales y simbólicos, una nueva valoración de la geografía insular, de sus ríos y lomas, de sus barrios. La pertenencia, el sentido de «hogar» y comunidad, como ha escrito Edward Said en sus ensayos sobre las comunidades palestinas, se afirma sobre todo en la distancia, con la incertidumbre del lugar.

Ello explica, quizás, por qué se pueda dar la paradójica situación de que algunos en Puerto Rico desprecien su cultura, mientras que otros, en Filadelfia, la defiendan con pasión. A menudo quienes se han situado en los márgenes de la sociedad norteamericana conservan arcaicamente prácticas y mitologías que les aseguran la identidad, incluyendo la identidad del pueblo y del barrio, utuadeños o ponceños. Mientras que otros, en Nueva York o en San Juan, están perfectamente disponibles para el cambio y la transformación, para «asimilar» y para integrarse.

Y todos somos puertorriqueños, así de compleja es nuestra historia. Pero quizás por no querer enfrentarnos a esa complejidad, o por no tener los instrumentos de análisis, la emigración sigue siendo la gran ausente. Tampoco se resolvería añadiendo cinco o seis páginas más a los libros de texto, como una concesión «política». Plantear el estudio de la emigración, verla en toda su riqueza, capacidad de resistencia - y también de tragedia - es plantear nada menos que la necesidad de rehacer la historia de la nacionalidad puertorriqueña, de su existencia firme en la diáspora a finales del siglo XX. ¿Cómo poseer las claves de nuestro riquísimo y desgarrado mundo? ¿Cómo construir nuestro centro, y no permitir que nuestra propia gente quede excluida de su historia, reproduciendo, sin querer, los modelos coloniales? Esa no es sólo tarea de nuestros historiadores. En esta época de cinismo, confusión y desbandada, ése es el gran reto político y cultural que tenemos todos por delante.

\*Serge Gruzinski en AA.VV.: La memoria y el olvido, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1985.

\*\*Partha Chatterjee: Nationalist thought and the colonial world, Universidad de las Naciones Unidas, 1986.

\*\*\*Edward Said: Orientalismo, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990.

### **Referencias**

-Gruzinski, Serge, LA MEMORIA Y EL OLVIDO. - México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1985;

-Chatterjee, Partha, NATIONALIST THOUGHT AND THE COLONIAL WORLD. - Universidad de las Naciones Unidas. 1986;

-Said, Edward, ORIENTALISMO. - Madrid, Ediciones Libertarias. 1990

Este artículo es copia fiel del publicado en la revista Nueva Sociedad N° 116 Noviembre- Diciembre de 1991, ISSN: 0251-3552, <[www.nuso.org](http://www.nuso.org)>.