

Colección: Obras Completas de Tomás Blanco

---

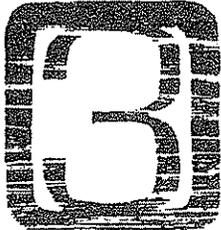
Dirigida por: Margot Arce de Vázquez  
Arcadio Díaz Quiñones

# el prejuicio racial en Puerto Rico

---

con estudio preliminar de  
arcadio díaz quiñones

---

tomás   
blanco

---

1985

ediciones  huracán

Primera edición: B.A.P., 1942  
Segunda edición: B.A.P., 1948  
Tercera edición: Ediciones Huracán, 1985

A José Luis González y Luis Rafael Sánchez

Portada y diseño gráfico: J.A. Peláez

©1985, Ediciones Huracán, Inc.  
Ave. González 1002  
Río Piedras, Puerto Rico

Impreso y hecho en la República Dominicana/  
*Printed and made in the Dominican Republic*

Número de Catálogo Biblioteca del Congreso/  
*Library of Congress Catalog Card Number: 85-80186*  
ISBN: 0-940238-79-9

*Esclavos azotadores de esclavos, todo, absolutamente todo cuanto constituye la dignidad del ser humano lo perdimos en la tarea secular de vengar en la espalda de nuestro siervo los latigazos con que nuestro amo nos mortificaba el alma...*

*...Mucha niebla, mucha tiniebla, mucha, mucha es lo que deja la educación colonial en el colono...*

---

*Eugenio María de Hostos*

*"El problema de Cuba" (1874)*

## Indice

<b>TOMAS BLANCO: RACISMO, HISTORIA, ESCLAVITUD</b>	
por Arcadio Díaz Quiñones .....	13
Introducción .....	15
La crisis social y cultural de los años treinta .....	21
Los paradigmas del discurso de Blanco .....	35
Silencios y contradicciones de la memoria patriarcal .....	47
Recapitulación: hacia otra memoria .....	73
Bibliografía citada .....	85
<b>EL PREJUICIO RACIAL EN PUERTO RICO</b>	
*por Tomás Blanco .....	93
Nota de los editores a la segunda edición (1948) .....	97
Notas sobre esta edición .....	99
Nota preliminar .....	101
Cronología de Tomás Blanco .....	143

TOMAS BLANCO:  
RACISMO, HISTORIA, ESCLAVITUD\*

Arcadio Díaz Quiñones

---

\* Deseo dar las gracias a quienes me han ayudado, con sus críticas y sus observaciones, en la preparación de este trabajo. A Roberto Otero, Gervasio García, Angel Quintero Rivera, Maruja García Padilla, José Buscaglia, y Alma Concepción. Debo especial gratitud, sobre todo, a Manuel González González, por su generosidad, sus acertadas críticas, y su solidario y constante interés.

## INTRODUCCION

A muchos lectores, *El prejuicio racial en Puerto Rico* les parecerá un texto "superado" por el paso del tiempo, o por los estudios mejor documentados de que disponemos hoy.<sup>1</sup> Es muy probable, además, que otros lectores se sientan decepcionados al comprobar que Blanco apenas traspasa el umbral del problema, que, de hecho, escamotea el alcance y la intensidad de los conflictos raciales en la sociedad puertorriqueña.

Desde las primeras páginas afirma que el prejuicio racial es, en Puerto Rico, un "inocente juego de niños"; y, a lo largo del texto, va insistiendo y "demostrando" que, en todo caso, se trata de un prejuicio de tipo

---

<sup>1</sup> El texto de Blanco se publica por primera vez en 1938. El problema del prejuicio racial ha recibido escasa atención pese a su trascendencia. Sí puede encontrarse una abundante bibliografía sobre la esclavitud y sus consecuencias sociales e ideológicas. Cito algunos de los trabajos más importantes para Puerto Rico y el Caribe: de Luis M. Díaz Soler, *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico* (Río Piedras: Editorial Universitaria, 1974); de Raúl Cepero Bonilla, *Azúcar y abolición* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1971); de Arthur F. Corwin, *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba, 1817-1886* (Austin: University of Texas Press, 1967); de Manuel Moreno Friginals, *El ingenio: el complejo económico social cubano del azúcar (1760-1860)*, 3 tomos (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978). La recopilación más importante de documentos sobre la esclavitud y la abolición en Puerto Rico hasta la fecha es *El proceso abolicionista en Puerto Rico*, tomo I (1974) y tomo II (1978), una publicación del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico y del Instituto de Cultura Puertorriqueña. Véanse también los libros de Gordon K. Lewis, *Puerto Rico: Freedom and Power in the Caribbean* (New York: Monthly Review Press, 1963); y los dos tomos de Isabelo Zenón, *Narciso descubre su trasero* (Humacao, Puerto Rico: Editorial Furidi, 1974 y 1975). El documentadísimo libro de Manuel Álvarez Nazario, *El elemento afro-negroide en el español de Puerto Rico*, 2ª ed. revisada (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1974), es indispensable.

“social” más que racial. Página tras página el problema anunciado en el título se va difuminando hasta casi desaparecer.

¿Para qué leer, pues, un texto que no aborda frontalmente el problema, y que, de hecho, termina por negarlo? ¿Qué interés puede tener hoy la relectura de un ensayo que simplifica un problema repleto de dificultades? Las páginas que siguen pretenden ofrecer algunas respuestas a estas preguntas.

### Un texto discutible, pero imprescindible

No creo que sea inútil volver a un texto tan discutible. Todo lo contrario: este ensayo de Blanco es tan imprescindible como el resto de su obra. En primer lugar, porque el discurso que Blanco va elaborando en sus relatos y ensayos ha ejercido una influencia duradera en la visión más generalizada de la cultura puertorriqueña en las últimas décadas. Su discurso coincide, en lo fundamental, con el discurso dominante desde finales de la década del treinta. Sólo en los últimos diez o quince años ha sido impugnado con vigor crítico creciente.<sup>2</sup> Sin embargo, todavía sigue siendo un discurso operante en ciertos sectores: ofrece una visión, unos mitos históricos y unos valores sociales y espirituales que muchos reproducen sin cuestionar. Por consiguiente, los rechazos y adhesiones de Blanco, sus “errores” y sus silencios, nos permiten examinar más de cerca las líneas decisivas del discurso dominante cultural y políticamente.

<sup>2</sup> Véanse, por ejemplo, los ensayos de José Luis González en *El país de cuatro pisos* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1980); de Guillermo A. Baralt, *Esclavos rebeldes* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1982); de Angel Quintero Rivera, *Conflictos de clase y política en Puerto Rico* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1977); y el volumen *Azúcar y esclavitud* compilado por Andrés Ramos Mattei (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1982).

No es un texto aislado, sino inmerso en la propia producción de Tomás Blanco y en los textos de la llamada “generación del 30”. Es preciso relacionar *El prejuicio racial* con otros textos centrales, como el *Insularismo* (1934), de Antonio S. Pedreira, la revista *Indice* (1929-31), los textos de Luis Muñoz Marín, Emilio S. Belaval, Vicente Géigel Polanco, Luis Palés Matos, la *Revista del Ateneo* (1935-1940) y la escritura de Margot Arce de Vázquez o Nilita Vientós Gastón. Aunque en este trabajo no puedo hacerlo, sería interesante examinar las convergencias de estos textos y también sus discrepancias, puesto que no se trata de una mentalidad compacta y monolítica, sino de una visión compartida en líneas generales, y no exenta de diferencias y matizaciones.

En segundo lugar, la lectura de textos como *El prejuicio racial* de 1937 deja entrever, oblicuamente, algunos aspectos de los discursos y visiones que entonces estaban en pugna. Blanco y otros se enfrentan a un debate abarcador en la década del treinta: un debate en torno a la historia, la cultura y las clases sociales que suponía, desde luego, la existencia de varios paradigmas conflictivos, paradigmas sociales e históricos. Por esta razón, los destinatarios de *El prejuicio racial* son, ya lo veremos, parte constitutiva del texto. En otras palabras: el texto atestigua, tácita y explícitamente, las tendencias que se le enfrentaron, y que el autor trata de bloquear o de borrar.

### Un discurso frío para congelar un debate

La relectura de este texto es útil, además, porque Blanco continúa aquí la formulación de un programa que había comenzado en el *Prontuario histórico* de 1935. Blanco puede parecer titubeante en su tesis negadora del prejuicio. Pero, y ahí reside la importancia de este texto, no deja lugar a dudas sobre el modelo ideal y programático que renueva: la vieja concepción patricia y patriarcal de la “gran familia” puertorriqueña, un discurso de armonía y de unidad.

Es el discurso *frío* que Blanco reactualiza y reconstruye para oponerlo a los *calientes* antagonismos del proceso social y de los discursos alternativos. Pocos textos nos permiten ver con tanta claridad la necesidad de *apaciguar*, de *congelar* un debate, de inmovilizarlo para movilizar el apoyo a un proyecto. Sobre la ardua cuestión del prejuicio racial, Blanco inserta la otra, para él más apremiante: la necesidad de actuar como una "gran familia", de atenuar los conflictos raciales y sociales, con el fin de negociar la movilización de toda la sociedad hacia un proyecto válido para todos, pero dirigido por los herederos de la vieja clase dominante.

Blanco no se consume en la añoranza de una utopía perdida, como ocurre más tarde en los textos catastrofistas de René Marqués. Su discurso recalca la *conciliación* para oponerla a la *heterogeneidad*. Esa armonización es imprescindible para su proyecto populista, proyecto que generó las alianzas que culminaron en el poder político en 1940, con el triunfo del Partido Popular Democrático. Su texto —lo precisaremos luego— busca en un pasado armonioso la legitimación de un programa para el futuro. Su construcción del pasado no es nostálgica; quiere ser profética.

Ese programa conciliador y paternalista aparece en las últimas páginas de su *Prontuario histórico* (1935):

...El remedio fundamental estriba en romper, con un programa concreto, de aspiraciones bien definidas, el círculo vicioso en que nos debatimos... Ante todo cualquier remedio tiene que contar con la cooperación de buena parte del pueblo para ser útil... Cuidemos nuestra modalidad diferencial, influenciada por el trópico y la mezcla de sangres, que nos matiza dentro de la comunidad de los pueblos hispánicos. Erradiquemos toda sombra de ajenos prejuicios raciales que repugnan a la convivencia y a la composición étnica de nuestro pueblo... Procuremos depurar los elementos dispares, inarmónicos, que conviven en la olla podrida de nuestro ambiente. Sinteticemos y conjugemos módulos y ten-

dencias para fundir la diversidad heterogénea en algo propio y característico, con sentido y razón de ser en nuestra tierra.<sup>2bis</sup>

He dividido el trabajo en tres partes. En la primera, estudio, esquemáticamente, los aspectos sobresalientes de la crisis política y social de la década del treinta en Puerto Rico, con el propósito de situar el texto de Blanco dentro del debate cultural suscitado por la crisis. También con el objeto de identificar —hasta donde sea posible— sus interlocutores y los destinatarios de su discurso.

En la segunda parte estudio las tesis principales de *El prejuicio racial*: la inexistencia del prejuicio puertorriqueño, la total hispanización de la cultura puertorriqueña, y la bondad esencial del mundo hispanocriollo frente a la crueldad del norteamericano. Me interesa destacar, sobre todo, la cadena de *antítesis* que le da forma al relato histórico de Blanco, y los significados que sus constantes oposiciones generan. Me detengo a examinar, además, algunos lugares comunes de su discurso: las "verdades" cuantitativas y cualitativas, las fórmulas de continuidad, y la alternancia de lo "personal" y lo "científico".

En la tercera y última parte, centro la atención en las zonas silenciadas por Blanco. Sugiero —sin ánimo de exhaustividad— los aspectos que habría que estudiar para colmar los vacíos que su escritura histórica deja al descubierto. El discurso conciliador de Blanco congela, en una figura inmóvil; los procesos históricos. Suprime la historia de los impugnadores del régimen esclavista y colonial, y el discurso de los rebeldes. Suprime también, como veremos, la complejidad y la opresión del mundo esclavista, y el rencor que generó el racismo que hizo posible la esclavitud. Sugiero algunos aspectos de ese proceso que merecen otra reconstrucción crítica.

<sup>2 bis</sup> Cito por la edición de Ediciones Huracán, 1981, pp. 110-113.

## **LA CRISIS SOCIAL Y CULTURAL DE LOS AÑOS TREINTA**

Los años treinta son años de crisis en la sociedad puertorriqueña. Se trata de unos procesos disgregadores que obedecían a factores muy distintos, en parte debidos a la crisis internacional, y en parte ocasionados por el proceso específico puertorriqueño, cuyos efectos se combinan para deteriorar muy rápidamente la situación. La crisis minaba todas las certezas ideológicas.

Si durante las dos primeras décadas de este siglo el imperialismo norteamericano había ido reafirmando su control político, militar y económico con una hábil política de conciliación y transacciones, en los años treinta el sistema parecía cada vez más contradictorio e insostenible.<sup>3</sup> A medida que avanza la década, el encono y el resentimiento de diversos sectores se hace más y más patente. La creciente protesta social, frente a una situación de desempleo y de explotación era amenazadora. Los descendientes de los hacendados criollos, que habían perdido su posición hegemónica frente a las corporaciones azucareras, cuestionan la legitimidad y los fundamentos del sistema. El gobierno metropolitano desde la invasión del 1898 había calculado bien los límites de acomodación de las clases privilegiadas y de los trabajadores puertorriqueños. Pero en los años treinta tiene que enfrentarse represivamente a una impugnación constante.

---

<sup>3</sup> Véase el trabajo de Angel Quintero Rivera "Clases sociales e identidad nacional: notas sobre el desarrollo nacional puertorriqueño". En *Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales (Coloquio de Princeton)*. (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1979), pp. 13-44.

La crítica y el debate no se limitan, sin embargo, a poner en tela de juicio la administración colonial. La crisis genera, además, nuevos análisis que contribuyen a poner en tela de juicio los poderes coloniales. Simultáneamente, se plantea la necesidad de renovación de los partidos de las burguesías puertorriqueñas y de las organizaciones obreras. La crisis fue generando nuevas posturas que difícilmente podían conciliarse: entre metrópoli y colonia, entre patronos y obreros, entre el incipiente movimiento comunista y los viejos socialistas, entre nacionalistas moderados y nacionalistas militantes que proclamaban la necesidad de la lucha armada. Pugnas, que en la realidad, no aparecen tan nítidamente deslindadas, sino muy entremezcladas.

### Dos burguesías en pugna

Los factores sociales y económicos que engendraron un descontento tan generalizado han sido ya concretados en algunos trabajos. Me limitaré aquí a enumerar los más relevantes.<sup>4</sup>

Ya para los años treinta, hundido el antiguo orden señorial anterior al 98, la economía puertorriqueña está dominada por las corporaciones azucareras norteamericanas y por una burguesía puertorriqueña aliada y

---

<sup>4</sup> En primer lugar, el trabajo citado en la nota anterior de Angel Quintero Rivera. Debe verse, además, de Quintero Rivera y Gervasio L. García, *Desafío y solidaridad: breve historia del movimiento obrero puertorriqueño* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1982); y de María Dolores Luque de Sánchez, *La ocupación norteamericana y la ley Foraker* (Río Piedras, Editorial Universitaria, 1980). Sobre la crisis social y política de los años treinta hay algunos ensayos contemporáneos, escritos por norteamericanos: de Harry Gannes, *Yankee Colonies* (New York: International Pamphlets, 1930); de Bailey y Justine Diffie, *Porto Rico: A Broken Pledge* (New York: The Vanguard Press, 1931). Es interesante, además, el ensayo de Manuel Marsal, *Puerto Rico en la línea* (La Habana: Revista Masas, 1935).

subordinada. Esta indiscutible transformación, favorecida por el régimen colonial, había logrado desplazar a la burguesía "nacional" de hacendados cafetaleros y azucareros que no lograron insertarse en el nuevo orden, aunque lo intentaron.

Los desplazados, conscientes de su impotencia, ven con temor el camino de proletarización que les espera, y, en algunos casos, buscan nuevas formas de enfrentarse al poder colonial que los había hecho descender de su status social. Buscan también acercarse al movimiento obrero con el propósito de formar alianzas. Paralelamente, el sector favorecido de la burguesía azucarera defiende su prepotencia y empuje, justificando el monopolio colonial.

En los años treinta se patentiza, pues, el enfrentamiento de los antiguos propietarios: una burguesía desplazada en busca de un proyecto nacional; y una burguesía acomodada, resueltamente antinacional. A este respecto ha señalado Quintero Rivera: "Mientras la antigua clase nacional terrateniente perdía su batalla defensiva, surgían, con el desarrollo de la economía capitalista de plantaciones, nuevos tipos de propietarios, que llegarían a formar una nueva clase burguesa nativa de naturaleza antinacional".<sup>5</sup> Una vez más, reeditando con apreciables variantes la historia caribeña del siglo 19, el azúcar y las relaciones coloniales dividían y reestructuraban las clases dirigentes criollas. A los "vencidos" se les hacía cada vez más insoportable el régimen.

Luis Muñoz Marín, joven portavoz entonces del sector más radical de esta burguesía desplazada, lanza un *Manifiesto a los puertorriqueños* en 1936 que expresa inequívocamente su desencanto con la metrópoli, su rechazo de las fórmulas autonómicas como alternativa válida, y su resuelta defensa de la independencia como "única solu-

---

<sup>5</sup> En "Clases sociales e identidad nacional", p. 24.

ción". En dicho *Manifiesto* afirma que la "autonomía puede ser fraudulenta, y sería la otorgación de un juguete más", y la caracteriza como "la libertad con una cadena larga". Aún más: denuncia el régimen colonial, "ningún país gobierna a otro a la larga para beneficio del país gobernado", y sostiene rotundamente que "la independencia es la única solución, con peligros o sin ellos".<sup>6</sup>

Paralelamente, Tomás Blanco, en ese mismo año, en sus escritos más abiertamente programáticos, rechaza la vieja concepción de la autonomía como gobierno dependiente, y se esfuerza por aclarar que la única autonomía verdadera es la independencia: "El autonomismo en ciernes nos negaría esta emancipación necesaria, puesto que nada quiere saber de verdadero gobierno propio, de autonomía en su sentido recto, simple y etimológico, de independencia, en fin. La cosa es clara como la luz del día, y sólo puede tergiversarla un doloso mal entendido".<sup>7</sup>

Se quiebra así, con el trasfondo de casi tres décadas de desarrollo capitalista colonial, la unanimidad con que fue recibida y aceptada la dominación norteamericana en 1898. En el 98, incluso Luis Muñoz Rivera, uno de los más prominentes líderes del autonomismo puertorriqueño frente a la metrópoli española, celebraba la posible integración de Puerto Rico a la sociedad norteamericana. En el diálogo suscitado por Henry K. Carroll en las audiencias celebradas en 1898, se destaca por su sentido inequívoco la intervención de Muñoz Rivera en la que defendía claramente su anhelo de que Puerto Rico se anexara como estado: "El país", decía Muñoz Rivera, "se prepararía gradualmente para su ane-

<sup>6</sup> "El manifiesto a los puertorriqueños" se publicó en el diario *El Mundo* del 25 de junio de 1936, pp. 1, 5, 10.

<sup>7</sup> Del artículo titulado "¡Que viva la autonomía!", en el diario *El Mundo* del 30 de agosto de 1936, pp. 2 y 10.

xión como Estado, lo cual es la más alta aspiración de los puertorriqueños; y podría lograrse en relativamente poco tiempo, si se toma en cuenta la cultura y la riqueza de la isla".<sup>8</sup>

Treinta y ocho años después, su hijo, Luis Muñoz Marín, ve en la independencia la "única solución". Los hijos de los patriotas autonomistas, desilusionados con la nueva metrópoli, se habían transformado en "angry young men"; insistían en que era inevitable una ruptura para abrir el camino, y trataban de sentar las bases de un nuevo equilibrio social.

### La clase obrera: de los pactos a la crisis

La clase obrera, que había mostrado una aguda y extraordinaria capacidad organizativa y combativa en las primeras décadas, con el Partido Socialista al frente, se ve obligada, por las nuevas realidades de la crisis, a una profunda revisión tanto de sus postulados sociales como nacionales. Durante las primeras dos décadas había llevado a cabo una estrategia de pactos y alianzas con la administración colonial, viendo en la "democracia" norteamericana el marco de libertades formales propicio para su desarrollo, libertades que habían sido negadas por las clases dominantes criollas y españolas. "El anexionismo del movimiento obrero", como ha explicado Gervasio García, "no fue un mero deseo de americanización a ultranza, sino un instrumento a

<sup>8</sup> Véase *El Informe Carroll, Report on the Island of Porto Rico: Its Population, Civil Government, Commerce, Industries, Productions, Roads, Tariff and Currency* (Washington, Government Printing Office, 1899), p. 234. El testimonio completo de Muñoz Rivera se encuentra en las pp. 231-236. Desde luego, el cambio de postura frente a la metrópoli norteamericana no fue abrupto. Los altibajos, alianzas y distanciamientos entre las burguesías y la metrópoli pueden estudiarse más a fondo en los estudios de Quintero Rivera citados arriba, y en su *Conflictos de clase y política en Puerto Rico*.

usarse en la lucha social contra los patronos (que los obreros identificaban con los propietarios de la colonia española)".<sup>9</sup> Los trabajadores puertorriqueños "proclamaron, pues, que la verdadera patria del trabajador era el taller del trabajo".<sup>10</sup> Por eso centraron su lucha en las reivindicaciones económicas, desdeñando la "patria" de la burguesía criolla. Veían la lucha nacionalista como un obstáculo para la construcción de una sociedad socialista, utopía que aún no habían abandonado.

Por otro lado, el anexionismo proletario no era sólo una negación de la "patria" del criollo. Significaba la "modernización de la economía: opresiva y enajenante por las relaciones salariales capitalistas, pero positiva respecto al desarrollo de las fuerzas productivas, especialmente el trabajo libre, elemento que posibilitaba los planteamientos socialistas".<sup>11</sup>

Estos postulados hacen crisis en la década del treinta, y son cuestionados por sectores del propio proletariado. En contra de las previsiones, el desarrollo del país, precisa Quintero Rivera, atrasó el desarrollo del proletariado.<sup>12</sup> La voraz expansión del capitalismo azucarero y tabacalero ya no generaba empleos. Lo que sí generó fue un desempleo crónico que marginó a amplios sectores de la población, y los hizo fácil presa de la más despiadada explotación en la industria de la aguja a domicilio y en otras formas de subsistencia. La migración masiva de desempleados a los arrabales de las zonas urbanas sacaba a la luz cotidiana la gravedad de la crisis. En contra de la prevista proletarización, el desarrollo generó marginados, lo cual socavaba los postulados mantenidos por las organizaciones.

<sup>9</sup> En *Desafío y solidaridad* (Véase nota 4), p. 33.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>11</sup> Quintero Rivera, en "Clases sociales e identidad nacional", p. 36.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 41-43.

Esas organizaciones se iban debilitando, además, por su estrategia de pactos y alianzas con la metrópoli, en unos años en que la administración colonial se identificaba más claramente que nunca con la opresión de las corporaciones azucareras. Ello sembró el desencanto y la confusión entre los militantes del Partido Socialista. Pero sirvió, por otro lado, para generar un debate del que surgirían nuevas organizaciones y disidencias importantes. El año 1934 marca la intensidad de este cuestionamiento y renovación. En este año un grupo disidente del Partido Socialista, Afirmación Socialista, juega un papel destacado en la huelga cañera que dividió al Partido. Fue una huelga que hizo patente el enfrentamiento de los trabajadores con su sindicato, hasta el punto de que se vieron obligados a reclamar la intervención de Pedro Albizu Campos, el gran dirigente nacionalista. En ese mismo año se funda el Partido Comunista puertorriqueño, partido que ejerce una notable influencia en la huelga más desafiante de la década: la huelga portuaria de 1938. La fundación de la Confederación General de Trabajadores, en 1940, supuso un golpe decisivo para las viejas organizaciones.

#### La represión de los nacionalistas, y la solidaridad de la emigración con las luchas puertorriqueñas

En esta década, la nueva inconformidad beligerante de desempleados y marginados desacredita los mitos mantenidos. Por otro lado, la brutal represión que sufrieron tanto nacionalistas como socialistas sirvió de puente entre las demandas puramente económicas y las políticas. El Partido Nacionalista, dirigido por Pedro Albizu Campos, estuvo en el centro de los acontecimientos ocurridos en la década del 30. Albizu denunció con más vigor que nadie el imperialismo norteamericano, y audazmente propuso el camino de la lucha armada. La represión no se hizo esperar: en 1935 ocurre la masacre de Río

Piedras, en la que son asesinados varios nacionalistas. En 1936 Albizu y el liderato del Partido Nacionalista son encarcelados en Puerto Rico. Un año después serían trasladados a cárceles norteamericanas. En ese año de 1937 se produce también la masacre de Ponce, en la que son asesinados diecisiete nacionalistas. La repercusión de estos sucesos sacudió al país: lo que no había ocurrido en el 98 sucedía en esta década.

Los vínculos de la emigración con los movimientos proletarios y nacionalistas de la isla se van robusteciendo durante estos años. Ya en los años treinta la emigración puertorriqueña en la ciudad de Nueva York había logrado una fuerza extraordinaria que puede constatar en la actividad incesante de sus principales organizaciones. El testimonio de Bernardo Vega ha conservado la memoria de la repercusión que tuvo en Nueva York la huelga de 1935:

En enero de 1935 tuvimos noticias de la huelga decretada por los trabajadores de muelles de San Juan. Surgieron, simultáneamente, huelgas en la industria azucarera a través de todo Puerto Rico. En distintos lugares ocurrieron actos de violencia entre trabajadores y guardias al servicio de las empresas. Estas noticias nos movieron a iniciar en Nueva York un movimiento de solidaridad con los huelguistas. A ese fin, formamos un frente unido con la participación de algunos gremios obreros, varias agrupaciones cívicas y la Sección de Harlem del Partido Comunista y la Junta Nacionalista de Puerto Rico en Nueva York. Este movimiento fue significativo por más de una razón: primero, porque representaba un acercamiento entre los nacionalistas puertorriqueños y el movimiento obrero...<sup>13</sup>

Vega comenta, además, la militante protesta desenca-

<sup>13</sup> En sus *Memorias*, ed. de César Andreu Iglesias (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1977), pp. 226-227.

denada en Nueva York por el encarcelamiento de los nacionalistas en 1936, y subraya la solidaridad que en esa lucha se dio entre diversas organizaciones y sindicatos nacionalistas e internacionalistas. La crisis cobraba una nueva dimensión en Nueva York:

La comunidad puertorriqueña de Nueva York se llenó de ira al conocer la noticia de la condena. En todas las barriadas surgieron, casi espontáneamente, actos de protesta. Prácticamente todas las agrupaciones existentes en esa época se sumaron a la lucha en favor de los presos políticos. Vale apuntar, entre otras, la Mutualista Obrera Puertorriqueña, el Centro Obrero Español, la Unión Industrial de Tabaqueros y el Comité Contra el Fascismo y la Guerra. La Junta Nacionalista en Nueva York recibió innumerables testimonios de adhesión.<sup>14</sup>

#### El debate cultural y racial dentro de la crisis

No se trata sólo de una crisis socioeconómica; los años treinta plantean también la necesidad de redefiniciones culturales, así como nuevas búsquedas de la identidad puertorriqueña. La crisis estimula el desarrollo de una "nueva" y polémica visión histórica en Pedreira y Blanco; redefiniciones de la cultura puertorriqueña en el proyecto afroantillano de Palés Matos; y, simultáneamente, una disputa en torno a la composición racial de la sociedad. Tanto en la poesía como en las investigaciones históricas y sociológicas, la esclavitud y el racismo serán otros centros del amplio y caliente debate.

1. *La "guerra civil biológica" de Pedreira*. Como he señalado en la introducción, el *Insularismo* de Pedreira (1934) es uno de los pre-textos que se deben tomar en cuenta en la lectura del *Prejuicio racial* de Blanco. Pedreira, quien coincide a grandes rasgos con el proyecto

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

“modernizador” de Blanco, es, probablemente, su interlocutor más importante, sobre todo por la extraordinaria difusión de los planteamientos racistas de *Insularismo*. A pesar de la afinidad evidente en el programa social y político compartido por ambos, hay notables diferencias en lo que se refiere a la cuestión racial.

En *Insularismo* se abre el debate sobre la cuestión racial y la cuestión nacional. Su autor elabora un discurso de pugna y conflicto racial; postula la debilidad de la “raza inferior”, es decir, de la herencia africana. Veamos algunas de las premisas difundidas por Pedreira: habla de “guerra civil biológica”, de razas “con fondo y disposiciones en pugna”, y afirma que “luchan en el mestizo dos razas antagónicas de difícil conjugación y opuestas culturas”.<sup>15</sup> En el mestizo, prosigue Pedreira, existen dos razas: “una que es la superior y la otra que es la inferior”, y entre ambas razas, añade, media “la distancia que separa al hombre libre del esclavo, al civilizado del bárbaro, al europeo del africano”. Esta dicotomía entre “civilización y barbarie” tendrá, según Pedreira, consecuencias decisivas para la nacionalidad y la historia puertorriqueñas. Los “heroísmos” proceden de la “sangre europea” y la “indecisión” de la “sangre africana”. Pedreira declara enfáticamente: “En instantes de trascendencia histórica en que afloran en nuestros gestos los ritmos marciales de la sangre europea, somos capaces de las más altas empresas y de los más esforzados heroísmos. Pero cuando el gesto viene empapado de oleadas de sangre africana quedamos indecisos, como embobados ante la visión cinematográfica de brujos y fantasmas”.

En definitiva, aunque Pedreira propone en *Insularismo* la “reconstrucción” del país, queda claro que ve en el mestizaje un lastre, un obstáculo para la consolidación de la unidad nacional.

<sup>15</sup> Todas las citas de este párrafo provienen de la primera edición de *Insularismo* (Madrid: Tipografía Artística, 1934), pp. 24-30.

2. *La poesía afroantillana de Palés Matos y la polémica que genera*. La poesía afroantillana de Luis Palés Matos generó una polémica emprendida con ardor por sus detractores, incluso antes de que se publicara el *Tuntún de pasa y grifería* (1937). El proyecto de Palés, iniciado hacia 1925, había ido desarrollándose en textos publicados en revistas, y que habían sido difundidos ampliamente por los declamadores. La discusión sobre su poesía se centraba en la “legitimidad” de una poesía “negra” en Puerto Rico. La polémica comenzó a aflorar en 1932, y continuó a lo largo de la década. En ella intervinieron, entre otros, J.I. de Diego Padró, Luis Antonio Miranda, Graciany Miranda Archilla, y el propio Palés Matos. Los títulos de los artículos son muy reveladores: “El llamado arte negro no tiene vinculación con Puerto Rico”, de Luis Antonio Miranda; “La broma de una poesía prieta en Puerto Rico”, de Graciany Miranda Archilla.<sup>16</sup> La disputa lleva al poeta De Diego Padró a romper con Palés (con quien había colaborado en proyectos literarios), y a publicar una radical acusación contra su poesía afroantillana, que, según él, no tenía razón de ser, puesto que Puerto Rico pertenecía a la “cultura occidental”. En sus artículos, en efecto, De Diego Padró prueba, o cree probar, que la “superior” cultura occidental del colonizador había logrado someter a la “inferior” cultura del africano. Afirma, de la manera más enérgica, que el africano “adoptó y asimiló a las mil maravillas la cultura que nos vino de Occidente”.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> El artículo de Luis Antonio Miranda se publicó en el diario *El Mundo* en noviembre de 1932; el de Graciany Miranda Archilla en la revista *Alma Latina* (febrero, 1933). Véase sobre esta polémica el prólogo de Federico de Onís a su edición de *Poesía* de Luis Palés Matos (Río Piedras: Editorial Universitaria, 1957).

<sup>17</sup> Los artículos de De Diego Padró se reimprimieron en el libro titulado *Luis Palés Matos y su trasmundo poético* (Río Piedras: Ediciones Puerto, 1973).

Palés Matos se enfrenta a estas andanadas. En una de sus réplicas reafirma la validez de su proyecto: "Una poesía antillana que excluya ese poderoso elemento [el negro] me parece imposible".<sup>18</sup> El poeta continuó impertérrito la construcción del *Tuntún*, pero la disputa polarizó la élite literaria. Como bien resume José Luis González: "La inusitada virulencia de las impugnaciones suscitadas por el negrismo de Palés... es una prueba adicional de la renuencia cada vez mayor de la élite cultural puertorriqueña a enfrentar el problema de la identidad nacional desde una perspectiva desprejuiciada y realista".<sup>19</sup>

3. *Una visión histórico-política del prejuicio racial: Colombán Rosario.* La discusión no queda confinada a los ámbitos histórico-literarios. Continúa, durante esos años, en el espacio político y en los estudios sociológicos. Uno de los estudios más significativos es *Problemas sociales: el negro* de José Colombán Rosario y Justina Carrión, texto que Blanco no cita, pero que debemos añadir a la serie de pre-textos de su *Prejuicio racial*.<sup>20</sup> En dicho estudio, los capítulos históricos recalcan las relaciones entre la economía y la situación de los esclavos y libertos, tanto en los Estados Unidos como en Puerto Rico. Continuamente los autores comparan y contrastan los procesos sociales de los dos países. En los últimos capítulos recogen un minucioso inventario de expresiones de carácter racista de estudiantes puertorriqueños, y ofrecen numerosos ejemplos: "El negro piensa solamente los viernes"; "El negro siempre mete la pata"; "El negro siempre derrama el caldo". Los sociólogos enume-

<sup>18</sup> En la entrevista publicada en el diario *El Mundo* del 13 de noviembre de 1932.

<sup>19</sup> En el ensayo "Literatura e identidad nacional en Puerto Rico", en *El país de cuatro pisos*, p. 88.

<sup>20</sup> Publicado en San Juan: Negociado de Materiales, Imprenta y Transporte, 1940.

ran, además, las reacciones de "conformidad" o de "orgullo rebelde" de los negros víctimas de "exclusión en las asociaciones religiosas, en las escuelas privadas, y en profesiones como la medicina y el sacerdocio". Entre los muchos testimonios de "orgullo rebelde" citan textos del conocido líder anexionista José Celso Barbosa:

¡Negro! ¡Negro! ¡Negro!  
¡Y bien! Estamos orgullosos de serlo...  
Nunca hemos tratado de confundirnos socialmente con nadie... Nos sentimos bien con el calificativo, pues modestia a un lado, hemos conseguido, y demostrado, de un modo objetivo, que el hombre de color en Puerto Rico, no es, bajo concepto alguno, inferior al hombre blanco de Puerto Rico.<sup>21</sup>

Citan también testimonios orales de jíbaros de la montaña que no vacilan en manifestar su desdén hacia los negros de la bajura:

Asegún yo he bisto las cosas, pa la bajura hay gente más mala que pa acá pol centro. Pa esas costas hay mucho negro y el negro es negro y simbelgüenza y malo a onde quiere que se pare... Esa es la sabandija más mala que hay. El negro es de la costa aonde jase sol caliente. El negro es el sel que nunca se pone viejo y que más dura. Yo conozco un negro ahí en el pueblo de Utuado que tiene como ochenta o noventa años y si usté lo ve dise que no pasa de veinti y cinco... Con el negro yo no quiero cuenta ni quiero sabel dél, que es lo de menos, porque el negro es negro aonde quiera que se pare y el blanco como nojotros es blanco mucho mejol.<sup>22</sup>

No obstante, los autores se afanan en demostrar que la dominación norteamericana, a partir del 98, había pro-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 130. De Barbosa puede consultarse su libro *Problemas de razas* (San Juan: Imprenta Venezuela, 1937).

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

piciado "un mayor grado de democracia en la isla", y que, gracias a ella "el negro ha tenido una oportunidad mucho mayor de adquirir las características culturales del blanco, y así elevar su nivel social". Mientras que en el siglo 19, y a pesar del avance notable de los libertos entre los artesanos y propietarios, "el nivel del negro era muy inferior al del blanco", ya que el negro "quedaba excluido de la policía, del cuerpo de voluntarios, del magisterio y del comercio".

El estudio de Rosario y Carrión llega a las siguientes conclusiones: 1) hay una clara evidencia de prejuicio racial en Puerto Rico, y 2) los conflictos raciales han ido atenuándose en la medida en que se han afianzado las instituciones "democráticas" norteamericanas. Implícita y explícitamente, sitúan los orígenes del racismo en la esclavitud y la dominación españolas. Y, además, enlazan el problema racial con la situación política de la década del treinta, favoreciendo el nuevo orden colonial. Todo ello, unido a las disputas culturales y raciales iniciadas por Pedreira y ensanchadas con la polémica sobre la poesía negra, socavaba las bases de la "gran familia" puertorriqueña y su pretendida unidad.

\* \* \*

El nuevo orden colonial iniciado en el 98 había sido recibido como la salvación, tanto por la burguesía como por los trabajadores. Pero esa ilusión, como hemos visto, había fracasado. La crisis económica planteaba conflictos de consecuencias potencialmente peligrosas para el orden colonial, y también generaba proyectos encontrados entre los distintos sectores. Esta crisis, acentuada por los debates culturales y raciales, parecía, a finales de los años treinta, un callejón sin salida. Ante este panorama de escisiones clasistas, nacionales, culturales y raciales, ¿quién sería capaz de dar una respuesta creativa y global con miras al futuro?

## II

### **LOS PARADIGMAS DEL DISCURSO DE BLANCO**

En ese ámbito trabajaron Blanco, Pedreira, Muñoz Marín, Géigel Polanco, Belaval, y muchos otros, sus múltiples escritos polémicos y programáticos: un grupo de intelectuales que se sentían herederos de la cultura amenazada, y se sentían autorizados para actuar como portavoces de la totalidad de la sociedad. En sus escritos fueron tejiendo pacientemente su gran opción para poner en marcha al país. La burguesía nacional, como hemos visto, había ido perdiendo sus bases materiales y sociales frente a una minoría detentadora del poder económico, y frente a unas mayorías que fraguaban toda clase de cismas. Pero los herederos espirituales e ideológicos de aquella clase desplazada no habían perdido ni su energía histórica, ni su vocación de poder. En su discurso histórico y político van a desplegar todos los recursos necesarios para probar su legitimidad, pacificar los crecientes antagonismos sociales, y para consolidar su renovada hegemonía con el apoyo de un consenso popular.

#### **Los textos de Blanco operan en dos frentes**

Los textos de Blanco, en términos generales, van encaminados a restaurar la respetabilidad del sector desplazado, y a hacerse acreedor del reconocimiento cordial por parte del "pueblo". Su discurso —como ilustra muy bien *El prejuicio racial en Puerto Rico*— opera en dos frentes. Por una parte, erige una defensa moralizante de su propio pasado, presentándose como heredero de una sociedad generosa y altruista. Por eso sus "héroes" predilectos son los liberales abolicionistas y autonomistas del siglo

19. Ya lo había precisado, con notable énfasis, en el *Prontuario*: "La iniciación, el desarrollo y triunfo del sentimiento abolicionista en nuestro país es la página más clara de la historia de la isla".<sup>23</sup> La exaltación de estos "antepasados" era una manera de legitimar la autoridad moral y política necesaria para lanzar un nuevo proyecto. Además, servía al propósito de socavar la pretendida superioridad moral y política de la otra burguesía antinacional que elaboraba un discurso apologético en defensa de los valores norteamericanos.

Por otra parte, las reinterpretaciones de Blanco (como las de Pedreira) tienen que atemperar los conflictos de raza y los antagonismos de clase. Los "herederos" tenían, qué duda cabe, una voluntad de renovar su hegemonía; pero la sociedad carecía de la homogeneidad indispensable, y algunos sectores desafiantes de la clase trabajadora puertorriqueña expresaban recelos y prejuicios contra la vieja clase dominante. El discurso de Blanco afronta el problema reproduciendo el altruismo paternalista de la "gran familia" puertorriqueña, y, sobre todo, postulando el esencialismo de la "identidad" puertorriqueña. "Nuestra cultura general", escribe en *El prejuicio racial*, "es blanca, occidental, con muy pocas y ligerísimas influencias no españolas". Por eso, afirma, se ha llegado a un grado de "civilizada convivencia racial". Nuestra "población de color", agrega, "está completamente hispanizada culturalmente".

Estas son las tesis centrales de *El prejuicio racial*: un paradigma de armonía bajo la supremacía altruista de la hispanidad, una versión de la historia que borra los conflictos y postula la convivencia pacífica, borrando también la historia misma de los subordinados. Para cohesionar al país en su proyecto era preciso "atraerse" al "pueblo", pero, simultáneamente, era preciso apaci-

<sup>23</sup> Ver *Prontuario*, p. 71, y la nota 2 bis.

guarlo, hacer, hasta donde fuera posible, *tabula rasa* de su historia, y reducir los conflictos, sobre todo los conflictos que amenazaran la legitimidad de la hegemonía de los intelectuales y profesionales que pretendían dirigir el proyecto populista. La *convivencia* es una palabra clave en *El prejuicio racial*.

### Modestia y autoridad en *El prejuicio*

Pero veamos ahora con más detalle cómo se va estructurando el texto: una sumaria definición de sus "tesis" no basta para describir el talante de Blanco, y podría desvirtuar la meticulosa construcción de su discurso.

Releamos la "nota preliminar". En la introducción se plantean, condensados, los ejes del discurso. De la "nota" podremos avanzar y retroceder hacia distintos puntos. Blanco abre su discurso desvalorizándolo: "las *parrafadas* que se publican a continuación". Se distancia irónicamente de su texto, haciendo uso del viejo *topos* de la falsa modestia. Lo que escribo, parece decir, está lleno de carencias; es una insignificancia. Muy pronto, además, presenta su discurso como una "interpretación personal de los hechos", un ensayo, un testimonio que solicita la benevolencia del destinatario.

Esta modestia, sin embargo, se torna rápidamente en autoridad: a Blanco le interesa, desde el comienzo, hacerse aceptar como intérprete legítimo, y reclama la adhesión a su verdad.

Las conclusiones a que llego expresarán quizá una interpretación personal de los hechos; pero en ningún modo una opinión caprichosamente arbitraria, pues creo que no se me negará suficiente base en la realidad después de leída mi exposición. Pero quede claro que no he pretendido agotar el asunto...

### La "virginidad" del tema: verdad personal y científica

La *parrafada*, pues, niega sólo en apariencia. La legiti-

midad de su verdad se acentúa un poco más adelante, porque afirma que se ha enfrentado a un tema “virgen”: “Encontré virgen —o casi virgen— el tema que abordo... y no he hallado a mano suficiente material que me pudiera servir de base y fuente”. Según el autor, no tiene antecedentes; él inaugura el tema “virgen”. Su escritura, ponderada, busca la “objetividad y la sinceridad”. El discurso de Blanco, flexible y ecléctico, se presenta avalado por “lo que he podido observar directamente”, y lo que “me fuerzan los hechos a deducir”. Sienta así las bases para una “verdad” que pretende ser, a la vez, “personal” y “científica”.

Esta pareja, *modestia/afirmación de la propia legitimidad*, con su variante, *verdad personal/verdad científica*, se reitera a lo largo de todo el texto. Para ello, Blanco recurrirá a uno de sus procedimientos estilísticos predilectos: unos enunciados que, en general, comienzan afirmando, para ser inmediatamente neutralizados por la adversativa *pero*. Ya se puede observar en la cita que veíamos antes. Veamos otra análoga:

Intentemos, sin pretensiones de exactitud, un somero y provisional análisis de esta cuestión, basado en los incompletos y escasos datos utilizables de que hasta ahora tengo conocimiento; *pero* sin olvidar el terreno movedizo que pisamos ni el riesgo de caer en un fácil error.

Lo cuantitativo y lo cualitativo:  $X = 54.9$

En la “nota preliminar” va insistiendo, con variantes, en este *topos*. Afirma que “la índole de este escrito me obliga a ceñirme a generalidades”, y añade que en su análisis del prejuicio racial le interesa —y creo que hay que subrayar el término— la “fijación de un *promedio*”. El discurso de Blanco insiste, en su afán por fundar su autoridad “científica”, en un lenguaje estadístico, en un examen *cuantitativo* de los censos que le permite llegar a

conclusiones *cualitativas*. Esta regla de su discurso queda claramente ilustrada en la siguiente formulación de Blanco: “Nuestro pueblo tiene abundante sangre negra, aunque, en general, casi no existen negros puros, y aunque nuestra población de color está completamente hispanizada culturalmente, y son muy escasas las aportaciones africanas a nuestro ambiente...” Esa es su verdad *cualitativa*: la total hispanización de la cultura puertorriqueña.

Su “verdad” científica, será con frecuencia esa “verdad” estadística, el *promedio*. Abundan los ejemplos. Uno de los pasajes más extensos del ensayo es una larga disquisición sobre los censos, el porcentaje de población blanca, negra o mulata. Comentando, por ejemplo, el censo de 1930, observa ingeniosamente:

Por otro lado, sabemos que el censo de 1930 adjudica al antes mencionado pueblo un por ciento de gentes con sangre de color igual sólo a 18. Si este 18% del censo equivale en la práctica de la observación cuidadosa a 38% (como hemos visto), podríamos hallar una similar equivalencia para el total de 25.7% (en número redondo 26%) que el mismo censo atribuye a la totalidad de la isla. El estimado minucioso y objetivo para dicha totalidad sería a la cifra oficial del censo (para toda la isla) lo que el concienzudo estimado de Rogler, para el pueblo estudiado por él, es al por ciento oficial del censo para el susodicho pueblo. Es decir:

$$\begin{aligned} X : 26 &= 38 : 18 \\ (18 X = 26 \times 38 = 988) \\ X &= 54.9 \end{aligned}$$

En el discurso de Blanco las tablas estadísticas, los porcentajes, promedios y otras *cantidades* vienen a cimentar su inequívoca tesis, de carácter *cualitativo*: lo dominante es el mestizaje, y, en consecuencia, “nuestro pueblo no es un pueblo negro ni sus prejuicios —raciales o de otra clase— son los prejuicios de un pueblo negro; sino los de una comunidad blanca más o menos modificados por las circunstancias peculiares del país. Poco importa para el

caso, la cantidad de sangre negra". Con esta última afirmación Blanco revela que, en el fondo, no está tan interesado en cantidades, sino en subrayar sus planteamientos cualitativos, sus tesis.

### Dos historias, dos esclavitudes: la gran antítesis

La "nota preliminar" esboza, además, una oposición que será *lugar común* central de este discurso: la brutalidad del racismo en los Estados Unidos y la benignidad del prejuicio en Puerto Rico. El enfrentamiento de dos mundos irreconciliables le sirve a Blanco para montar su defensa de la esencial bondad de la colonia española, y simultáneamente, para lanzar una larga ofensiva contra el nuevo imperialismo racista. (Recordemos que muchos de sus interlocutores opinaban todo lo contrario: la noción de que la colonia norteamericana suponía un mayor grado de democracia racial frente a la esclavitud española.) En su esfuerzo por demostrar su tesis de la superioridad moral hispánica, no admite discusión alguna. Ya lo afirma en la "nota preliminar": "Comparado con las más intensas explosiones de esa virulencia, nuestro prejuicio es un inocente juego de niños".

Buena parte del texto se dedica, como puede comprobarse fácilmente, no a estudiar la especificidad del prejuicio puertorriqueño, sino a desarrollar la antítesis histórica. La "Sudlandia" americana encarna el desorden moral del racismo, mientras que el mundo hispánico se presenta como una feliz armonía regida por un cristianismo evangélico. Blanco no encuentra resistencia para componer esta confrontación. Así concluye su versión histórica de la sociedad esclavista del sur estadounidense:

...Los escasos dominadores semif feudales no podían responder de otro modo cuando la masa innumerable de esclavos negros mantenidos al nivel de animales domésticos, podía alcanzar la paridad igual, impuesta por el

Norte. Estimulando el prejuicio, los amos provocaban la solidaridad de clase y el sentimiento de superioridad de su raza.

La influencia religiosa probó ser abono del prejuicio porque, sin insistir demasiado en la obligación cristiana de reconocer al negro como hermano, creó un ambiente fanático y puritano donde se incubaban las represiones sexuales que habían de buscar aberrante canalización en el erotismo sádico de las masas linchadoras.

Para establecer esa oposición, Blanco polariza absolutamente las dos historias. Si el mundo de la "Sudlandia" lleva, inexorablemente, a las "masas linchadoras", el catolicismo hispánico ha sido, según Blanco, "más paternal en cuestiones de costumbres y moral", un catolicismo que no llegó a violentar "la hermandad de los hombres en Adán y en Jesucristo". Blanco se remonta sin esfuerzo al siglo 19 para reafirmar su condena del mundo de la "Sudlandia", y para reforzar la incoercible disparidad de las dos esclavitudes. La historia puertorriqueña avanza pacíficamente hacia la abolición. La esclavitud hispánica, de todos modos, dice, había sido "menos deplorable":

...El primero es el régimen menos deplorable en que vivieron nuestros esclavos al compararse con el que sufrían sus hermanos de raza y condición en otros países, y la progresiva sustitución del trabajo forzado por el trabajo libre, hasta culminar en la pacífica y total abolición.

Convierte la historia de la esclavitud en la historia de la abolición.

Haciendo abstracción de las condiciones reales de la esclavitud, Blanco insiste en fijar diferencias entre las dos esclavitudes. Una vez establecido el carácter "menos deplorable" de la puertorriqueña, la pacífica abolición es casi una inevitable culminación de la historia, como si el final fuese previamente conocido. De la misma

manera, el "linchamiento" es el obligado desenlace de la esclavitud en la "Sudlandia". Blanco recuerda los "extremos de crueldad espeluznantes y asquerosos" que alcanza el linchamiento en los Estados Unidos. Presenta, en contraste, la cita del puertorriqueño Pedro C. Timothée, para reafirmar la antítesis: "En Puerto Rico blancos y negros viven en perfecta armonía".

• Dos historias, dos paradigmas, dos esclavitudes. En un caso, una sociedad protestante, cuyo cristianismo no impedía la apetencia de maximizar el beneficio privado y el egoísmo de las clases privilegiadas; aún más, un puritanismo que conduce, según Blanco, "a las represiones y conflictos psicológicos que han sido anotados como causas contribuyentes de los crueles excesos persecutorios que caracterizan los linchamientos". En el otro caso, el puertorriqueño, una sociedad católica, cuyo cristianismo "ha sido más paternal en cuestiones de costumbre y moral". El horror moral de la "Sudlandia" protestante, severamente condenado; frente a la católica armonía puertorriqueña, celebrada continuamente.

Una cadena de antítesis: el prejuicio "auténtico" y el "falso"

El marcado énfasis con que Blanco subraya esta antítesis —pilar fundamental de su discurso— se expresa en enunciados fijos a lo largo del texto: "Hemos visto", escribe, "que las determinantes del prejuicio racial típico en la Sudlandia estadounidense no sólo no se dieron en Puerto Rico, sino que las circunstancias en nuestra isla fueron, las más veces, diametralmente opuestas". Esta radical oposición le permite estructurar su discurso, encuadrando en esta premisa fundamental una larga serie de contraposiciones derivadas de ella. Bajo este esquema interpretativo, va anudando ejemplos y anécdotas complementarios. Vale la pena detenerse en algunos.

En las páginas iniciales del texto, establece las tenden-

cias demarcatorias de su discurso. De manera característica, y explícita, afirma:

Los Estados Unidos, y en especial los del Sur, nos ofrecen el más genuino ejemplo de la existencia indudable del prejuicio tal como existe en Estados Unidos de punto de comparación, de espécimen de contraste y referencia, al tratar de esclarecer si en nuestra isla existe verdaderamente el auténtico prejuicio racial.

Tras establecer el veredicto, Blanco va acumulando sus evidencias en el terreno semántico, ofreciendo ejemplos de expresiones racistas y despectivas en los Estados Unidos, como la expresión *nigger*, para contraponerla al "natural y espontáneo" *moreno* o *trigueño* de los puertorriqueños. La "lectura" que hace Blanco de las connotaciones de estos términos es, en realidad, una variante de su estrategia antitética. En el terreno semántico la evidencia que ofrece Blanco se enmarca en la oposición *despectivo/eufemístico*. "En general", escribe, "al aludir al negro, la tendencia popular entre nosotros no es peyorativa, sino más bien sanamente eufemística". Y, en todo caso, prosigue, cuando sí se oyen expresiones despectivas, como "grifo parejero", se trata de casos *específicos*; nunca expresan prejuicios *colectivos*, como en los Estados Unidos.

Así se van anudando otras contraposiciones: en Puerto Rico, cuando se manifiesta el prejuicio racial, es sólo un "malestar"; en los Estados Unidos es un "auténtico virus"; acá es "cómic", allá es "bestial". En Puerto Rico, en fin, es "falso"; allá es "auténtico". Veamos el siguiente pasaje:

De cualquier modo, ni ese "malestar" que produce el mulato que quiere pasar por blanco, ni el señoril melindre de ciertos blancos que con frecuencia no tienen mayores títulos para considerarse superiores que el mero azar de haber nacido blancos, son comparables al auténtico virus racial, tan corriente en Estados Unidos, y que,

al exacerbarse, conduce a infrahumanos abismos de locura colectiva.

### Un prejuicio importado y mimético, y la mujer culpable

La *gran antítesis* —ya lo hemos visto— es un sistema de paradigmas opuestos que son, a la vez, versiones históricas retrospectivas y prospectivas. El discurso de Blanco hace hincapié en la *continuidad* de ambas historias. El prejuicio racial “auténtico” está ya latente en la abyecta “historia” de la esclavitud en la “Sudlandia”. En cambio, el “falso” prejuicio racial se desprende con nitidez de la armoniosa imagen histórica que el autor acuña para el pasado puertorriqueño. En un caso, la historia sombría se prolonga en el linchamiento moderno; en el puertorriqueño, la historia de altruismo evangélico continúa en una moral social de convivencia. El presente aparece ratificado por el pasado.

*Antítesis y continuidad*: dos reglas indispensables que se repiten y se refuerzan recíprocamente. Reglas particularmente productivas y fecundas: le permiten a Blanco atenuar la “culpa” del prejuicio racial puertorriqueño que ha tenido que admitir, aunque siempre de paso, a lo largo del texto. La antítesis y la continuidad son las bases de su línea argumentativa.

En primer lugar, estas reglas le permiten afirmar la radical incompatibilidad de ambos pueblos. De ahí, Blanco pasa a proponer que ciertas manifestaciones del prejuicio en *Puerto Rico* no son propiamente puertorriqueñas, sino “importación” o “imitación” del norteamericano. Con estas nociones de prejuicios “importados” y “miméticos” Blanco mantiene intactos los esquemas de su discurso, a la vez que exculpa a los criollos que aparecen como víctimas de unos valores impuestos desde afuera. No obstante, se siente obligado a “explicar” el racismo que su esquema no ha logrado disipar del todo. Y así, en las últimas páginas, introduce una “explicación”: la mujer será la portadora del prejuicio

puertorriqueño. Volvamos a estas páginas.

Una de las consecuencias más importantes de la *gran antítesis* es la imposibilidad de mutua comprensión entre los dos mundos. Blanco lo expresa enfáticamente:

Pero así como nuestro pueblo no logrará nunca entender bien el alcance del prejuicio racial en Estados Unidos, el norteamericano vulgar o irreflexivo no puede —o no quiere— llegar a comprender el grado de civilizada convivencia racial que entre nosotros existe...

Esta fatal “incomprensión”, derivada y resultante de la polarización de dos historias, lleva a los norteamericanos a superponer su prejuicio, y a declarar, según Blanco, que “todos (o casi todos) los puertorriqueños somos negros”. El prejuicio en *Puerto Rico* (y no puertorriqueño) se debe, arguye Blanco, a la “presencia importada” de norteamericanos, y a la *imitación* aberrante de algunos puertorriqueños de “vicios que adquieren prestigio colonial sobre el subconsciente”. La nueva dominación norteamericana ha impuesto el racismo sobre algunos espíritus dados a un “ingenuo y superficial mimetismo”. Blanco lo reitera en una de sus conclusiones:

Un número de criollos, por espejismo mental y colonialismo intelectual inconsciente, tiende a exagerar el grado y cantidad de nuestro prejuicio racial; sobre todo ante forasteros, y especialmente ante norteamericanos.

De todos modos, es siempre un prejuicio inocuo, “ingenuo y superficial”, “una manera aberrante de sentirse temeroso y hasta íntimamente avergonzado ante la sospechada violencia del prejuicio extranjero”.

Hasta aquí las “explicaciones” de Blanco encajan perfectamente en su esquema interpretativo. No deja de ser sorprendente, a primera vista, que hacia el final del texto introduzca una regla “oculta”: la mujer como figura culpable en una historia de inocencias meticulosamente

desarrolladas. Para ella no hay “espejismos mentales” ni “colonialismos intelectuales inconscientes” que la exculpen de su prejuicio. La *convivencia* armónica se corrobora una vez más, pero sólo entre hombres. La mujer es la única culpable.

Son las mujeres las que muestran con mayor frecuencia y con mayor intensidad el prejuicio, al igual que otros escrúpulos sociales. Los hombres alternan sin gran esfuerzo con las numerosas personas de color que participan extensamente en la política, en los negocios, en las profesiones y en todos los aspectos de la vida de la comunidad, sobre bases esencialmente iguales a las del blanco.

De esta forma, ni las mujeres, ni el mimetismo aberrante de algunos criollos pueden derribar la tesis central asentada sobre las “paternales costumbres”. Sobre la base de la herencia paternalista, Blanco ensaya la conciliación futura de las “leves” discordias importadas. Una vez aclarada la continuidad de las costumbres paternales (y la culpabilidad de la mujer), los atenuados antagonismos pueden ser superados: “Si mis palabras estimularan a pensar sería y honradamente sobre el tema de modo que aumentara nuestra capacidad de convivencia, me daría por más que satisfecho”.

### III

#### **SILENCIOS Y CONTRADICCIONES DE LA MEMORIA PATRIARCAL**

No se puede separar la historiografía que practica Blanco de la crisis y los debates de la década del treinta. El fuerte hincapié que hace sobre la grandeza moral del pasado hispanocriollo, sus enunciados categóricos sobre la “armonía” social y racial, su clara tendencia a explicar los conflictos como anomalías debidas a valores “extraños”, y su sostenida minimización de los prejuicios raciales, todo ello es su respuesta conciliadora y pragmática a los antagonismos que obstaculizaban la alternativa populista que él y otros propulsaban. La élite desplazada, para recuperar su prestigio y predominio, renovó el modelo de la “gran familia”. Un modelo que creó la ilusión de ser válido para todos, pero que preservó la jerarquía social y moral de quienes protagonizaron y dirigieron la salida de la crisis. A la empresa de escribir esa historia —con vistas al futuro— dedica Blanco sus principales esfuerzos.

En el marco de la nueva dominación norteamericana, la vieja clase dirigente había sufrido, recordémoslo, importantes erosiones. El debate cultural y racial de los años treinta no hizo sino agudizar esa situación. Un sector significativo identificaba la “democracia” norteamericana con la apertura de espacios para los puertorriqueños negros y mulatos que localizaban el despotismo y el desdén social y racial en la sociedad hispanocriolla anterior al 98. Frente a ese desafío de los “grifos parejeros”, Pedreira responde, echándole leña al fuego, con sus crudos planteamientos racistas. Blanco comprendió bien que Pedreira exacerbaba las tensiones, y que, por consiguiente, era preciso ejercer una influencia modera-

dora, cambiar de estrategia. Frente a las insolidaridades previsibles que podía acentuar el *Insularismo*, Blanco, en el *Prontuario* y en *El prejuicio racial*, le otorga absoluta prioridad a desarrollar la imagen de *convivencia*, reduciendo los conflictos a sus mínimas dimensiones, y atenuando las dificultades y las contradicciones hasta hacerlas casi imperceptibles. En su discurso no ataca, como Pedreira, el "lastre" africano de la historia puertorriqueña. Su estrategia consiste en la *asimilación* y el *blanqueamiento* de la historia: poco importa la *cantidad* de sangre negra, puesto que la cultura puertorriqueña es fundamentalmente "blanca y occidental".

Blanco, evidentemente, no se propuso un examen detallado y profundo de la cuestión racial o de las consecuencias de la esclavitud. Pero sí se propuso erigir una nueva forma de conciencia social, un discurso sobre las bases de la "identidad" puertorriqueña. Entendía que a la fragmentación política y social había que oponer un elemento superior de comunidad, un sentimiento de identidad y de solidaridad. En la medida en que su escritura histórica ha contribuido a forjar los mitos de la historia puertorriqueña, los textos de Blanco son hechos fundacionales imprescindibles.

### Los abolicionistas frente al discurso de Blanco

Una respuesta pormenorizada a las insuficiencias del discurso histórico de Blanco desbordaría las posibilidades de este trabajo. Por otra parte, el estudio del cómo y el porqué del prejuicio racial puertorriqueño requeriría otro marco y otras investigaciones que respetaran la complejidad del problema. Sí deseo ofrecer unos comentarios adicionales a los paradigmas centrales en que se apoya la versión construida por Blanco.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> La nueva historiografía puertorriqueña, pese a los muchos problemas y temas que aún quedan por esclarecer, ha precisado los nuevos

La "reconstrucción" de Blanco enmascara los procesos históricos e inhibe la capacidad de penetrar en las tensiones que podrían explicar los orígenes y la especificidad del prejuicio racial puertorriqueño. En su empeño de poner a salvo la grandeza moral de la vieja sociedad esclavista y patriarcal, silencia las iniquidades de la esclavitud, el látigo del mayoral, las infamias del contrabando de esclavos, la perduración de la explotación de los libertos, y todo lo que podría iluminar el resentimiento de los oprimidos. Blanco sostiene, por ejemplo, que la esclavitud puertorriqueña se caracterizó por la bondad de sus "paternales costumbres", y elogia el heroísmo de los abolicionistas. Sin embargo, si volvemos a los textos de sus "héroes", no encontraremos por ninguna parte referencias a la bondad del sistema. Todo lo contrario, en el *Proyecto* de los abolicionistas se condena tajantemente la esclavitud, su inmoralidad en todos los órdenes, su injusticia y su iniquidad:

¿Qué no ha corrompido, en efecto, en nuestras sociedades de América el hecho de la esclavitud? En el orden material ha envilecido el trabajo, ley necesaria para que el hombre realice las aspiraciones de su propia naturaleza; en el orden económico, al convertir al hombre en propiedad, ha provocado la depreciación de las demás propiedades; en el orden civil, al violar la personalidad del esclavo, al negarle hasta el consuelo de la familia, ha llevado la corrupción hasta el seno mismo de las familias privilegiadas; en el orden administrativo ha hecho necesaria, imprescindible, la omnipotencia del poder, porque allí donde las relaciones de derecho están sacrilegamente perturbadas, el orden no puede nacer

esquemas interpretativos, y las nuevas lecturas de fuentes olvidadas, que hacen posible una lectura crítica de la historiografía dominante. En este sentido me han sido sumamente útiles los trabajos de Gervasio L. García, Francisco A. Scarano y Fernando Picó, leídos en el Primer Seminario Anual de Investigación, celebrado en marzo de 1983 por el Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP).

sino del miedo de los que sufren y de la violencia de los que mandan; en el orden político ha entronizado un estado de cosas en que la energía del individuo se extingue y las virtudes se acaban y la virilidad en el carácter es casi imposible, porque estas grandes prendas necesitan para vivir del aire de la libertad; en el orden social, la esclavitud ha creado una especie de aristocracia sin más tradición que el color y sin más poder que la riqueza; y en el orden moral y religioso ha arrojado aquella sociedad a una vida pasiva sin ideal y a un estado de cosas basado sobre la injusticia y la iniquidad.<sup>25</sup>

Frente a esta visión sobrecogedora de la esclavitud que dan Ruiz Belvis, Acosta y Francisco Mariano Quiñones, Blanco, curiosamente, coincide con los esclavistas del siglo 19 en construir una visión azucarada de la esclavitud.

Los efectos corruptores de la esclavitud no sólo afectaron a las colonias; también se hicieron sentir en la metrópoli. Así lo expresaba Gabriel Rodríguez, uno de los más destacados abolicionistas españoles, en su apasionado alegato contra la corrupción y el racismo que fomentaba el sistema esclavista entre los dominadores:

Nuestras provincias de Ultramar, bajo el régimen que en ellas ha dominado hasta ahora y con la esclavitud, son fatalmente una escuela especial y un criadero de reaccionarios, cuya acción no puede menos que hacerse sentir en la metrópoli. Los españoles que van a hacer allí una fortuna por medio del trabajo, se acostumbran a considerar a los españoles de las Antillas como hombres de una raza inferior, de una raza conquistada y sojuzgada, y a los infelices esclavos como bestias de carga. En el estado social de aquellas provincias es imposible que la estancia en ellas durante un largo periodo no destruya, o al menos no haga vacilar y debilita los sentimientos de libertad, de igualdad y de humanidad, aun en el hombre más liberal y más humano. La esclavitud y el vasallaje a la manera

<sup>25</sup> *Proyecto para la abolición de la esclavitud en Puerto Rico* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1959), pp. 97-98.

antigua son elementos profundamente corruptores, y toda raza que esclaviza se degrada moralmente tanto como la raza esclavizada.<sup>26</sup>

### Los abolicionistas hispanocriollos y la Gran República: el cambio de productos e ideas

Blanco, en su obstinado empeño en subrayar la contradicción con la nueva metrópoli norteamericana, se "olvida" de que fue España el último país europeo en abolir la esclavitud. En su antítesis silencia la importancia que tuvieron tanto el movimiento abolicionista norteamericano como el ejemplo de Lincoln para los abolicionistas criollos y españoles. Los abolicionistas, cuyo nombre invoca, pero cuyos textos no cita, no tuvieron reparo alguno en reconocer la influencia de Lincoln:

La guerra civil de los Estados Unidos, originada por la cuestión de la esclavitud, y que destruyó al cabo allí esta institución abominable, primero con el decreto de Lincoln en el año 1862, que emancipaba a los esclavos de las provincias sublevadas, y después con la generalización de esa medida en todo el territorio de la Unión, había de influir e influyó en la opinión de España, dando grandísimo apoyo a los esfuerzos hasta entonces aislados de nuestros abolicionistas.<sup>27</sup>

### El discurso dominante sobre la "pacífica abolición" puertorriqueña, con su intensa diferenciación del pro-

<sup>26</sup> Fragmento de un discurso publicado en el folleto *Una sesión de la tertulia radical de Madrid* (Madrid: Imprenta de Don Teodoro Lucuix, 1873), pp. 11-12. El discurso de Rodríguez y el de Labra, incluidos en este folleto ofrecen perspectivas importantes para la historia de la Sociedad Abolicionista española.

<sup>27</sup> La cita es del abolicionista español Gabriel Rodríguez, "La idea y el movimiento antiesclavista en España durante el siglo XIX". Este trabajo aparece en *La España del siglo XIX*. Tomo III (Madrid: Librería de Don Antonio San Martín, 1886-1887), pp. 321-355. También se ha reproducido en *El proceso abolicionista*, tomo I, pp. 455-473. Y esta cita se encuentra en la p. 462 de dicha recopilación.

ceso norteamericano, no permite descubrir estas relaciones. Un esquema binario simple tiende a congelar el curso del análisis. Diversos investigadores, sin embargo, han profundizado en el extraordinario impacto que causó el abolicionismo norteamericano, la guerra de Secesión, y la figura de Lincoln en la conciencia de los abolicionistas españoles y antillanos, y en los esclavos.<sup>28</sup> Es oportuno recordar aquí, por ejemplo, que el factor decisivo de la supresión definitiva de la trata de negros en las Antillas (ya que *formalmente* se había suprimido en 1817), fue, según Jordi Maluquer, “el triunfo norteño en la guerra de Secesión americana”.<sup>29</sup> Y precisamente poco días antes de la capitulación del Sur en Appomattox, se funda la Sociedad Abolicionista Española.

En su esfuerzo por neutralizar las implicaciones racistas más burdas del discurso de Pedreira y otros intelectuales, Blanco se apoya en la discutible noción de un prejuicio “importado” y “mimético”. Pero no comenta la “importación” del abolicionismo, la afinidad que los abolicionistas antillanos sentían con los norteamericanos, identificación que se deja oír claramente en sus textos. Cuando muere Lincoln —para citar sólo un caso—, un grupo de activos abolicionistas antillanos radicados en Madrid, firman una carta de pésame en la que proclaman orgullosamente su afinidad con el abolicionismo de la “Gran República”:

...Hijos de las dos Islas, poco separadas por el mar, unidas estrechamente a la Gran República por el cambio

<sup>28</sup> Se puede consultar el libro de Corwin *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba* (ver nota 1), sobre todo el capítulo 9, “Abolitionism Invades Spain”, pp. 153-171.

<sup>29</sup> En “El problema de la esclavitud y la revolución de 1868”, en *Hispania*, XXXI (1971), pp. 55-76. Son útiles para estos temas los trabajos de Franklin W. Knight, *Slave Society in Cuba* (Madison: University of Wisconsin Press, 1970), sobre todo los capítulos 7 y 8, pp. 137-178, y *The Caribbean: the Genesis of a Fragmented Nationalism* (New York: Oxford University Press, 1978).

de productos e ideas... la hemos acompañado silenciosamente en sus recientes días de gloria, la acompañamos en su día de luto... experimentamos con Lincoln la santa emoción que él sintió al ver terminada su inmensa tarea.<sup>30</sup>

Entre los firmantes se encontraban los puertorriqueños Eugenio María de Hostos y Julio L. Vizcarrondo. Las contraposiciones características de Blanco no dejan lugar para la explícita conexión, el “cambio de productos e ideas” que los propios abolicionistas admiten, ni para su “silencioso” apoyo (la censura española no permitía otra cosa) a los antiesclavistas norteamericanos. Los estrechos límites de una concepción antagónica e inmutable de la historia de la metrópoli —la norteamericana o la española— y la colonia, cierran toda posibilidad de contextualizar las relaciones materiales e ideológicas que el “cambio de productos e ideas” manifiesta.

#### La educación angloamericana de Julio L. Vizcarrondo

Uno de los firmantes de la carta arriba citada, Julio L. Vizcarrondo, es un ejemplo concreto del grado de complejidad que las antítesis definidas e inalterables no logran aprehender. Vizcarrondo fue el principal promotor de la Sociedad Abolicionista. Quienes más activamente intervinieron en la Sociedad alabaron unánimemente su capacidad para poner en marcha el movimiento abolicionista en Madrid. Todos ponen de relieve su disciplinado y coherente trabajo, que atribuyen —hay que subrayarlo— a su educación norteamericana. Joaquín María Sanromá recuerda en sus *Memorias*

<sup>30</sup> La carta, dirigida a Andrew Johnson está fechada el 31 de mayo de 1865, y la firman entre otros, los cubanos Manuel Pichardo y Juan Ignacio de Armas. Se ha reproducido en el Tomo I del *Proceso Abolicionista*, pp. 451-452. (Ver nota 1)

el importantísimo papel que desempeñó Vizcarrondo, y escribe:

El fue quien inició el movimiento, él lo organizó, él nos reunió, nos alentó; él cuidó de los meetings, de los folletos, de la publicación del *Abolicionista*; y todo con un celo, una diligencia y un sentido práctico que, a la legua, denunciaban su educación angloamericana.<sup>31</sup>

Según el testimonio de Coll y Toste, Vizcarrondo había sido desterrado, cuando aún era muy joven, por sus críticas a algunas "inmoralidades administrativas" del gobierno colonial en Puerto Rico, y tuvo que marchar a Estados Unidos: "Hizo rumbo a los Estados Unidos, y con temperamento liberal, en un medio tan apropiado para estudiar las doctrinas de la moderna democracia, pronto se empapó de ellas, y concibió para su Patria ideas redentoras de libertad y progreso".<sup>32</sup> Allí se casó con Harriet Brewster, quien fue también en Madrid una infatigable militante de la Sociedad Abolicionista.

El patricio liberal puertorriqueño dedicó su vida a luchar contra los nada benevolentes esclavistas criollos y peninsulares. Sufrió —como Betances, Ruiz Belvis y

<sup>31</sup> En *Mis memorias, 1828-1868*, Tomo II (Madrid: Tipografía de los hijos de Manuel G. Hernández, 1894), p. 343.

<sup>32</sup> En el *Boletín Histórico de Puerto Rico*, tomo VIII, pp. 131-132. Y, además, la semblanza que publicó Coll y Toste en el *Boletín*, tomo V, pp. 131-135. Sobre el temor a la influencia que ejercía la educación angloamericana en algunos estudiantes puertorriqueños hacia 1870, comentaba el General Sanz: "esos estudiantes forman exagerada opinión de la excelencia de determinados sistemas políticos... de países regidos por instituciones poco en armonía con las de España, y sin conocer ésta y ni poder apreciar lo que es y lo que vale, comienzan por despreciarla y concluyen por combatirla". Estas y otras manifestaciones de preocupación por las "ideas extranjerizantes" de los jóvenes que estudian en Filadelfia o Baltimore, pueden verse en Lidio Cruz Monclova, *Historia de Puerto Rico (Siglo XIX)*. Tomo II. Segunda Parte (Río Piedras: Editorial Universitaria, 1957), pp. 840-843.

otros— las consecuencias del opresivo poder colonial que muy pocas muestras daba de "civilizada convivencia". La propuesta "conciliadora" de Blanco, proyectada paradójicamente hacia el pasado, casi logra borrar las violentas arbitrariedades del colonialismo español, y las resistencias y el resentimiento de criollos y españoles, blancos y negros, libre-pensadores, masones y protestantes "americanizados" que lucharon contra el viejo orden católico y sus mitologías racistas. Vizcarrondo tuvo que romper la capa "protectora" de la "gran familia" para fortalecer sus opiniones discordantes, y para ello afirmó su relación espiritual e ideológica con el abolicionismo norteamericano. Este héroe del patriciado criollo —a quien Blanco admira— altera las rígidas simetrías de *El prejuicio racial*.

#### Diecinueve siglos de abolición gradual

Por otra parte, Blanco renueva en su discurso histórico el viejo tópico de una esclavitud católica benigna, basada en el principio de la "hermandad de los hombres en Adán y Jesucristo", que explicaría también la "insignificancia" del prejuicio racial. Pero la evidencia de la complicidad de la Iglesia Católica con la esclavitud, con su cruel reglamentación del trabajo esclavo, y con la persecución de los rebeldes, es sencillamente abrumadora.<sup>33</sup> Postular la bondad de la esclavitud "católica" frente a la maldad de la "protestante" —noción profundamente arraigada en los discursos dominantes— es una simplificación inadmisibles. Aceptarla equivaldría a renunciar de inicio a un examen serio de los textos de los abolicionistas y los documentos de la esclavitud. No puedo hacer

<sup>33</sup> Véanse los trabajos de Corwin y Moreno Friginals citados en la nota 1, y, desde luego, los discursos de los abolicionistas como Rafael María de Labra, Gabriel Rodríguez y Joaquín María Sanromá.

aquí una referencia detallada de la estrecha vinculación —material e ideológica— de la Iglesia Católica con la esclavitud antillana; pero creo provechoso recordar algunos textos y autores sobresalientes a lo largo del debate del siglo 19. También me parece oportuno, como veremos más adelante, ofrecer algunos ejemplos concretos de los vínculos entre esclavitud, Iglesia y racismo.

Uno de los libros más conocidos en el siglo 19, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, del presbítero Jaime Balmes, expone detenidamente las tesis que defendían la esencial sabiduría de la Iglesia frente a la esclavitud. Balmes, desde luego, no defendía la esclavitud, pero se oponía a la abolición inmediata porque los esclavos no se podían arrojar “de golpe” a la libertad, sin causar una “conflagración” en el mundo. Por ese temor, prosigue Balmes, era preferible un “procedimiento gradual y prudente”, basado en las máximas de caridad y fraternidad: “Siendo tan crecido en todas partes el número de esclavos, ya se ve que era del todo imposible predicar su libertad, sin poner en conflagración el mundo... El estado intelectual y moral de los esclavos los hacía incapaces de disfrutar de un tal beneficio en provecho suyo y de la sociedad”.<sup>34</sup> Balmes insiste en que era extremadamente difícil y peligrosa la abolición, puesto que los esclavos “brutales y furibundos”, estaban animados por el deseo de venganza. Su argumentación coincide, en lo fundamental, con el discurso de los esclavistas: “En su embrutecimiento, agujoneados por el rencor y por el deseo de venganza nutridos en sus pechos con el mal tratamiento que se les daba, hubieran reproducido en grande las sangrientas escenas que dejaron ya manchadas en tiempos anteriores las páginas de la historia”.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> En el Tomo I de *El protestantismo comparado con el catolicismo* (Barcelona: Imprenta de Antonio Brusi, 1844), pp. 220-221.

<sup>35</sup> *Ibid.*

Los abolicionistas —laicos, librepensadores, católicos liberales y protestantes— reiteran una y otra vez en sus textos el ataque a estas premisas. Recalcan continuamente los vínculos entre el cristianismo y la esclavitud. En el debate de las Cortes españolas de 1870, Castelar arremete contra la defensa de una esclavitud “evangélica” y católica mantenida por los esclavistas y por los defensores de la abolición “gradual”:

...Yo diré solamente que llevamos diecinueve siglos de cristianismo, diecinueve siglos de predicar la libertad, la igualdad, la fraternidad evangélica, y todavía existen esclavos; y sólo existen, señores diputados, en los pueblos católicos, sólo existen en el Brasil y en España... ¡Diecinueve siglos de cristianismo y aún hay esclavos en los pueblos católicos!<sup>36</sup>

#### El episcopado católico y los pastores protestantes

Rafael María de Labra, el más destacado portavoz de los abolicionistas en la vida política española, no dejó en ningún momento de establecer el contraste entre protestantes y católicos, pero con una significación completamente distinta de la que ofrece Balmes (y Blanco). En 1873, ya asegurada la abolición en Puerto Rico, evoca la figura del pastor evangélico Carrasco, uno de los españoles que más colaboró con la Sociedad Abolicionista.<sup>37</sup> “El protestantismo español”, escribe Labra, “se ha interesado y se interesa vivamente en nuestra propaganda”, y agrega:

<sup>36</sup> Del discurso pronunciado el 21 de junio de 1870 en las Cortes; puede consultarse en *Discursos parlamentarios* (Madrid: Narcea, 1973), p. 301.

<sup>37</sup> En Labra, *La abolición y la Sociedad Abolicionista Española en 1873* (Madrid: Sociedad Abolicionista Española, 1874).

¡Ojalá pudiera yo decir que igual acogida que en los pastores evangélicos y en los devotos de la nueva iglesia habíamos obtenido en el episcopado católico, solicitado vivamente por nosotros en los momentos críticos por que atravesó la ley de abolición para Puerto Rico! Pero no lo puedo decir, no. Nuestro clero ha permanecido absolutamente extraño a esta empresa. Y no quiero hacer comentarios.<sup>38</sup>

Para Labra, Carrasco era una figura emblemática que podía contraponerse al catolicismo esclavista.

De hecho, el debate sobre la esclavitud coincidió, en España, con el debate sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La Revolución de 1868 hizo posible que ambas cuestiones se examinaran en las Cortes. En términos generales, los delegados que representaron al abolicionismo eran también los defensores de la libertad de cultos. Se enfrentaron a los representantes del clero, a quienes consideraban enemigos de las reformas que defendían para la metrópoli y las colonias. No hubo "liberalismo católico" que los apoyara. Como ha observado José Antonio Maravall, "en España no podía haber liberalismo católico, ya que la Iglesia, constituida en una situación de privilegio y pre-

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 56-57. Ya en 1834, se llegó a prohibir la entrada de biblias metodistas en Puerto Rico, según Baralt, "porque eran subversivas y corrompían las mentes esclavas", en *Esclavos Rebeldes*, p. 165. Sobre la fuerza de la "heterodoxia" protestante en Puerto Rico en la década de 1870-80, puede verse Cruz Monclova, *Historia de Puerto Rico* (Siglo XIX), Tomo II, pp. 851-853. Ahí también hay abundante información sobre masones y espiritistas, todos vistos como "amenaza" por la ortodoxia colonial y católica. En 1870 se estableció una iglesia protestante en Vieques, y en 1872 se organizaron los protestantes de Fajardo, Luquillo y Naguabo. Las logias masónicas y el espiritismo invadían la isla en esos años, y don José Pérez Moris expresaba su temor sobre esas corrientes "anticatólicas y disolventes". (Cruz Monclova, p. 856). La historia social e ideológica del siglo XIX aguarda aún un estudio en profundidad de los orígenes del protestantismo, el espiritismo y la masonería, y de su función contestataria frente al régimen español.

dominante sobre el Estado mismo, no tenía por qué pedir libertades".<sup>39</sup> Los "católicos liberales" eran en España una pequeñísima minoría, "carente de fuerza social".<sup>40</sup>

Por eso en las Cortes Constituyentes de 1869 el anticlericalismo está ampliamente documentado, tanto como la hostilidad del clero que intentaba sofocar todas las reivindicaciones de los liberales.<sup>41</sup> Pi y Margall, Castelar, Manuel Becerra, y otros, acometieron la empresa de demostrar polémicamente la conexión directa entre la Iglesia y los enemigos del "progreso" y la "libertad". Los fogosos discursos de Castelar repetían sin ambages frases como la siguiente: "Somos un gran cadáver que se extiende desde los Pirineos hasta el mar de Cádiz, porque nos hemos sacrificado en aras del catolicismo".<sup>42</sup>

Los abolicionistas, autonomistas y separatistas, radicales y moderados, tuvieron que buscar su fuerza sustentadora lejos del catolicismo, sumando y coordinando las energías del liberalismo y el racionalismo, de los masones, los krausistas, la minoría de católicos liberales, y de los protestantes. En aquellos mismos años las proclamas revolucionarias de Ramón Emeterio Betances tornaban contra la metrópoli el viejo discurso de "civilización y

<sup>39</sup> En un trabajo titulado "Sobre orígenes y sentido del catolicismo en España". En *Homenaje a Aranguren* (Madrid: *Revista de Occidente*, 1972), pp. 229-266. La cita se encuentra en las pp. 255-256.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> El libro de Santiago Petschen, *Iglesia-Estado, un cambio político: las Constituyentes de 1869* (Madrid: Taurus, 1974), es valioso, sobre todo, por la información que ofrece. Otros testimonios pertinentes pueden verse en Roberto Mesa, *El colonialismo en la crisis del XIX español* (Madrid: Ciencia Nueva, 1967).

<sup>42</sup> Citado por Petschen, p. 301. Muy útil es el libro de José Luis Aranguren *Moral y sociedad: la moral española en el siglo XIX* (Madrid: Taurus, 1981). Asimismo el libro de Miguel Izard, *Manufactureros, industriales y revolucionarios* (Barcelona: Editorial Crítica, 1979). Hay información y un buen análisis sobre el papel que jugó la Iglesia, junto a otros poderosos intereses, entre ellos la burguesía catalana, especialmente en los capítulos 5, 7 y 8.

barbarie”: “Nada hay que esperar de España y de su Gobierno. Ellos no pueden dar lo que no tienen. Carecen, por más que otra cosa digan, de todos los elementos de un pueblo civilizado”.<sup>43</sup> Separatistas y abolicionistas desarrollan, en su discurso histórico, una poderosa antítesis: la contradicción entre la colonia y la metrópoli española y católica. La antítesis de Blanco —y del discurso dominante a partir de los años treinta— reformula la contradicción, construyendo otra antítesis (frente a la nueva metrópoli norteamericana) que desplaza notablemente los énfasis de los ilustrados criollos del siglo 19.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Esta vehemente proclama de 1868 figura en el *Proceso abolicionista en Puerto Rico*, tomo II, pp. 185-189. La cita es de la p. 187. José Martí, en 1873, en medio de la guerra cubana, rompe tajantemente con el discurso de identidad con la metrópoli: “de distinto comercio se alimentan, con distintos países se relacionan, con opuestas costumbres se regocijan. No hay entre ellos aspiraciones comunes ni fines idénticos, ni recuerdos amados que los unan”. De “La república española ante la revolución cubana”, en *Obras completas*, tomo I (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975), p. 94. Sobre Betances y sus proyectos revolucionarios puede consultarse: Ada Suárez Díaz, *El doctor Ramón Emeterio Betances: su vida y su obra* (San Juan: Talleres Gráficos Interamericanos, 1970); y de Carlos M. Rama, *Ramón Emeterio Betances, las Antillas para los antillanos* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1975); y *La independencia de las Antillas y Ramón Emeterio Betances* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1975). Para información sobre la vida y la represión que sufrió Segundo Ruiz Belvis, véase de Ada Suárez Díaz, *Segundo Ruiz Belvis, 1829-1867* (Santo Domingo: Editora Corripio, 1982); es separata de la revista *Caribe*, núm. 4 (1982).

<sup>44</sup> Los separatistas y abolicionistas criollos como Betances, Hostos y Martí, postulaban la ruptura política y espiritual con una metrópoli que consideraban anacrónica y autoritaria. Resulta curioso que el discurso hispanófilo de los años 30 se parezca mucho más al discurso de intelectuales españoles interesados en reafirmar la supremacía “espiritual” de España en América. Cuando ya España se encuentra en guerra contra los cubanos y los filipinos, el novelista y académico Juan Valera sostiene: “España combate por la civilización contra la barbarie”, y añade que a los negros los “hemos civilizado y dado la libertad”. Estas y otras citas de Valera y Menéndez Pelayo se encuentran en el valiosísimo libro de Carlos M. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina, Siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), pp. 199-240. La cita de Valera es de la p. 235.

## Racismo, esclavitud y el clero en Puerto Rico

La bondad de la esclavitud católica queda desmentida, sobre todo, por la participación del clero en la persecución de los rebeldes y cimarrones, y por el hecho indiscutible de que parte del propio clero fuera propietario de esclavos. Díaz Soler, en su *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*, ilustra la cooperación de la Iglesia con las autoridades, para evitar rebeliones de esclavos. Ya en 1527, inmediatamente después de una de las primeras rebeliones de esclavos, la Iglesia recomendó que: “como en esta isla hay muchos más negros que españoles, conviene que el pecado venial en los africanos se ejecute por mortal”.<sup>45</sup> A lo largo de la historia de la esclavitud, lo más notable es el silencio que mantiene la Iglesia, a pesar de los crueles reglamentos que someten la vida del esclavo a un régimen carcelario. Es muy escasa, o prácticamente inexistente, la documentación que autorice la calificación de “esclavitud católica benigna”.

Lo que sí es frecuente, aun en el siglo 19, es la evidencia de eclesiásticos propietarios de esclavos. En la reciente recopilación, *Esclavos prófugos y cimarrones*, de Benjamín Nistal, figura a este respecto un documento revelador.<sup>46</sup> En 1827 el Arcediano Don José Gutiérrez del

<sup>45</sup> Díaz Soler, *op. cit.*, p. 204. Para más información puede consultarse el capítulo 9 de este libro. La Iglesia española participó —hay que recordarlo— de una manera muy activa y militante en todas las manifestaciones oficiales relacionadas con la guerra hispano-cubana de 1895-98. En Madrid se acordó, por ejemplo, organizar rogativas y procesiones para apoyar al ejército que sostenía la guerra “contra los incendiarios enemigos de España”. La Iglesia fue además partícipe de la formación de Batallones de Voluntarios, equiparando siempre religión católica y dominación colonial. Todo ello ha sido documentado y analizado por el historiador Carlos Serrano quien observa lo siguiente: “La Iglesia actuó en esos años como el principal instrumento ideológico con que contaba el Estado”. De su libro *Final del imperio. España 1895-1898* (Madrid: Siglo XXI, 1984), pp. 64-74, y también su apéndice documental.

<sup>46</sup> Publicado en Río Piedras: Editorial Universitaria, 1984. Véase

Arroyo, quien poseía una hacienda en Ponce, asegura que "de los ciento y tantos" esclavos que tiene, "no conserva conocimiento práctico excepto de diez o veinte", porque tiene su hacienda entregada a un mayordomo.<sup>47</sup> Gutiérrez del Arroyo reclama a las autoridades que se le entregue un negro esclavo que "se le profugó de su hacienda", y a quien otro esclavo suyo había podido identificar. El Arcediano no tiene interés en la evangelización de un esclavo a quien ni siquiera conoce. Se comporta como cualquier otro esclavista.

Sólo un racismo muy arraigado puede explicar la perduración de la complicidad de la Iglesia en el mantenimiento de la esclavitud. Un racismo que se prolonga mucho más allá de la abolición. Cuando en 1898 el norteamericano Henry Carroll lleva a cabo audiencias con el propósito de rendir un informe sobre Puerto Rico, sostiene un diálogo con el sacerdote español Juan Perpiñá, que revela con toda claridad el prejuicio de éste contra los negros, y su recelo racista frente a los libertos. Perpiñá sostiene que "nunca ordenaría sacerdote a un negro". Vale la pena citar en su totalidad este diálogo:

Carroll: —¿Hay sacerdotes negros?

Perpiñá: —Está prohibido.

Carroll: —Prohibido, ¿por quién?

Perpiñá: —Por la Constitución clerical española. Hay, sin embargo, sacerdotes que tienen sangre negra en sus venas; pero que pasan por blancos.

Carroll: —¿Y por qué se discrimina contra los negros en la iglesia?

Perpiñá: —No sé la razón, pero yo personalmente no juzgo deseable ver hombres negros administrando los sacramentos; y si fuera obispo, nunca ordenaría sacerdote a un negro.

también, de Benjamín Nistal, *El cimarrón: 1845* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1979).

<sup>47</sup> En *Esclavos prófugos y cimarrones* pp. 108-109.

Carroll: —¿Hay algún prejuicio racial que se lo impida?

Perpiñá: —Ninguno; siempre ha habido, sin embargo, una brecha entre los negros y los blancos desde la emancipación de los esclavos. Creo que a los negros se les han otorgado más libertades que las que han debido recibir, y se han tomado las que no les han sido concedidas.<sup>48</sup>

El Padre Perpiñá mina las bases de la tesis del "catolicismo tolerante y cristianamente humano" que se defiende en *El prejuicio racial*.

#### Mestizaje y racismo: el testimonio de Fray Iñigo Abbad, y las "notas" de José Julián Acosta

Para el discurso dominante, el mestizaje es la mejor prueba de la ausencia de prejuicio racial. El mulato encarnaría, según la formulación más generalizada, la reconciliación, y la *convivencia*. Es un paradigma de armonía racial y social. Blanco destaca convenientemente los datos y las cifras que corroboran el mestizaje de la colonia, y el "buen número de pardos y morenos libres". En su acumulación de argumentos contra la existencia del prejuicio racial, uno de los más importantes es, ya lo hemos visto, de orden *cuantitativo*: "la pura

<sup>48</sup> En las pp. 651-657 del *Informe*. En este importantísimo documento se incluye también el testimonio del escritor Manuel Fernández Juncos, quien en 1898 proponía "una corriente de inmigración blanca que le imprima fuerza a los habitantes y mejore las condiciones económicas del pueblo para la próxima generación". (*Informe Carroll*, pp. 245-248). En su excelente libro *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX* (Río Piedras: Ediciones Huracán, 1979), Fernando Picó pone de relieve el distanciamiento notable de la Iglesia respecto de los trabajadores, y el papel de algunas figuras eclesásticas que servían de sostén a un sistema opresivo y se dejaban "usar como instrumento del estado". Véase, sobre todo, el capítulo VI, "Los jornaleros y la Iglesia Católica", pp. 123-144.

raza negra es poco numerosa en la isla". Cabe preguntarse, no obstante, si el mestizaje es incompatible con el racismo. El tema quizá no se encontraba tan "virgen" como asegura Blanco.

Uno de los textos que Blanco suele mencionar es la *Historia* de Fray Iñigo Abbad y Lasierra.<sup>49</sup> En su *Prontuario histórico* se refiere al "valioso interés documental" de "todo lo debido a la observación directa" de Fray Iñigo, quien residió en la isla de 1772 a 1778.<sup>50</sup> Es curioso, sin embargo, que Blanco no cite, ni en el *Prontuario* ni en *El prejuicio racial* los capítulos en que Abbad hace importantes observaciones sobre la variedad étnica de la colonia, sobre el mestizaje y el racismo. Creo que hay suficientes indicios en esos capítulos para pensar que, a finales del siglo 18, el mestizaje no impedía la jerarquización y la discriminación racial. Veamos con algún detenimiento este testimonio olvidado, que podría ayudar a entender las remotas raíces del racismo.

Abbad afirma que la mezcla de europeos de diferentes naciones con indios y negros ha producido "diferentes castas de habitantes que se distinguen en su color, fisonomía y carácter".<sup>51</sup> Su impresión, además, es que los mulatos, "los hijos de blanco y negra" constituyen la capa social más extensa de la población. Pero ello no impide, observa Abbad, que los blancos los traten con desdén. De los mulatos, escribe:

---

<sup>49</sup> *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. Nueva edición, anotada en la parte histórica y continuada en la estadística y económica por José Julián de Acosta y Calbo. (Madrid: Carlos Bailly-Baillière, 1866). Hay nueva reimpresión con un excelente estudio preliminar de Isabel Gutiérrez del Arroyo (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1959); y ediciones posteriores.

<sup>50</sup> En el *Prontuario*, p. 115.

<sup>51</sup> En el capítulo XXX, "Carácter y diferentes castas de los habitantes de la Isla de San Juan de Puerto Rico", p. 398. Cito por la edición de 1866.

Su color es oscuro desagradable, sus ojos turbios, son altos y bien formados, más fuertes y acostumbrados al trabajo que los blancos criollos, quienes los tratan con desprecio. Entre esta clase de gentes hay muchos expeditos y liberales para discurrir y obrar; se han distinguido en todos tiempos por sus acciones y son ambiciosos de honor.<sup>52</sup>

Más importante aún: cuando describe las condiciones de vida de los negros esclavos, destaca el racismo de que son víctimas. "No hay cosa más afrentosa en esta isla —escribe Fray Iñigo— "que el ser negro o descendiente de ellos". Resulta difícil aceptar un discurso que postula que el prejuicio es un "juego inocente de niños", si lo confrontamos con el discurso de la *Historia* de Fray Iñigo:

Los negros que hay en esta isla unos son traídos de las costas de África, otros son criollos, hijos o descendientes de aquellos sin mezcla de otra casta: los primeros son todos vendidos por esclavos; de los segundos hay muchos libres. Con todo no hay cosa más afrentosa en esta isla que el ser negro o descendiente de ellos: un blanco insulta a cualquiera de estos impunemente con las expresiones más vilipendiosas; algunos amos los tratan con un rigor indigno, recreándose en tener siempre levantada la vara de tiranos, de que resultan la infidelidad, la deserción y el suicidio: otros los miran con sobrada estimación y cariño, haciéndolos instrumento del lujo y vanidad, empleándolos únicamente en el servicio doméstico; pero estos mismos llegan a sufrir el rigor de la esclavitud cuando el amo muere y pasan a otro, o porque ha puesto su afición en otra cosa: entonces una cabaña estrecha y miserable les sirve de morada... en fin privados de todo están condenados a un trabajo continuo, expuestos siempre a experimentar los rigores de un amo codicioso y feroz.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 399.

En las *Notas* a la edición de la *Historia* de Abbad que preparó en 1866, el abolicionista José Julián Acosta frecuentemente rectifica o amplía las aseveraciones del fraile benedictino. Pero, cuando comenta estos capítulos, manifiesta su total asentimiento a las observaciones de Abbad, y su admiración por un hombre que "llegó a adquirir un conocimiento tan profundo de la parte moral de los diversos habitantes de Puerto Rico".<sup>54</sup> Casi cien años más tarde, Acosta reafirma la validez del testimonio de Abbad: "reconocemos la exactitud y verdad de la mayor parte de las apreciaciones y juicios de Fray Iñigo Abbad tanto cuando analiza la índole y las tendencias de las diversas castas, como cuando sintetiza el carácter general de la población del país a finales del pasado siglo".<sup>55</sup> Los testimonios de Abbad y de Acosta no pueden encuadrarse en un paradigma de armoniosa convivencia. Mas bien sugieren una sociedad que se va transformando *conflictivamente*, una sociedad de *castas*, con una clara jerarquización racial y social.

Se debe resaltar, por otro lado, que en sus *notas* Acosta expresa, con toda cautela, que se trata de un tema tabú para los puertorriqueños. El represivo régimen colonial prohibió en la isla el debate sobre la esclavitud, y vigilaba de cerca a quienes tenían posibilidades de describir la "fisonomía moral de la población". Sus palabras son significativas: era, dice, "asunto espinoso y difícil, y si para el Padre Iñigo pudo ser comprometido en su época, para nosotros, hijos de Puerto Rico, lo sería incomparablemente más el intentar un trabajo análogo para la nuestra, tan ocasionada a maliciosas interpretaciones".<sup>56</sup>

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.* No se ha estudiado aún el pensamiento antiesclavista puertorriqueño en toda su complejidad. Es de suponer que algunos antiesclavistas lo eran precisamente por su temor a los esclavos y a la posibilidad de una "patria negra", como ha demostrado, en el caso de Cuba, Raúl Cepero Bonilla en *Azúcar y abolición*. Mi alumno Juan Horta me ha llamado la atención a un ejemplo muy útil para esta ten-

Le era difícil, si no imposible, abordar con entera libertad estos temas. Denunciar la "vara de tiranos" y el "rigor de la esclavitud", como hace Fray Iñigo, era arriesgado, en 1866, para los liberales criollos. Acosta tiene que insertar su discurso histórico "entre líneas", en sus *notas*, amparándose en la autoridad de un texto de fines del siglo 18. La relativa "virginidad" del tema de que habla Blanco probablemente es consecuencia de las trabas que la sociedad colonial esclavista le imponía a un discurso impugnador. Las voces que podían hablar de las tensiones raciales y sociales fueron silenciadas, o tenían que ser muy prudentes. La inmóvil perfección que Blanco construye no puede explicar estos conflictos.

### La población "libre" recuerda el desdén y el menosprecio

En su escritura histórica Blanco busca apoyatura para su versión del *consenso* racial y social en la llamada población "libre" de color. Esgrime uno de los argumentos más reiterados por los abolicionistas: el elevado número de esclavos que habían obtenido la libertad. Los abolicionistas destacaban este hecho, porque así podían contrarrestar la postura de los esclavistas, quienes insistían en advertir sobre los peligros que una "súbita"

---

dencia, el de don Pedro Yrizarri, alcalde ordinario de San Juan, en sus instrucciones a Ramón Power, de 1809, es decir, pocos años después del texto de Fray Iñigo Abbad. Yrizarri, quien reproduce, como tantos criollos, el temor a la insurrección haitiana, insiste en la necesidad de fomentar la inmigración blanca, ya que los negros "nacidos en la barbarie... inhumanos por naturaleza, sin religión y sin moral, sin educación y sin política... nunca dejarán de ser interiormente malos ciudadanos, infelices y traidores, enemigos invisibles domésticos de sus amos... astutos, vigilantes y resueltos a cometer las infamias más negras, los crímenes más horrendos, y las alevosías más escandalosas; por características de su baja cuna...". La moral antiesclavista era, para Yrizarri, perfectamente compatible con el desdén racista. Véase el documento en las *Crónicas de Puerto Rico* (Río Piedras: Editorial U.P.R., 1969), pp. 347-372. La cita es la p. 354.

emancipación acarrea. Los esclavistas, en Cuba y Puerto Rico, invocaban continuamente el "horror" de Haití y de Santo Domingo. La existencia de los "libres" desmentía, según los abolicionistas, este temor, y, además, era para ellos la mejor prueba de que el país ya estaba preparado para el trabajo asalariado. Muchos esclavos compraron la libertad con su trabajo, y los censos demuestran que la población "libre" va en robusto aumento sobre la esclava a lo largo del siglo 19.

Blanco exalta la manumisión de esclavos; pero va más lejos que los abolicionistas. Su memoria integradora — y su proyecto de *convivencia* — le llevan a extraer otro *sentido* a la historia. Da a entender que la expansión numérica de los "libres de color" va acompañada de una fácil integración a la sociedad, y ello, en consecuencia, explicaría la minimización del prejuicio racial en Puerto Rico. Conviene citar sus propias palabras.

Buen número entre estos pardos y morenos libres eran acomodados, y algunos de ellos figuraron entre los mayores contribuyentes. La existencia de ese elemento de color libre, numeroso, acomodado, y bienquisto, tuvo que influir grandemente contra el prejuicio.

Esta generalización deja abiertos, sin embargo, muchos interrogantes. ¿Fue realmente tan abierta y receptiva la sociedad colonial con los "libres"? ¿Les garantizaba medios de vida? ¿Puede afirmarse categóricamente que la libertad jurídica de este sector atenuó la discriminación racial?

El historiador Moreno Fragnals nos lleva a pensar que estos esquemas simplifican un proceso que fue mucho más complejo y sombrío. Moreno observa que "la fuerza bruta, que es el factor en que descansa la esclavitud típica, está siendo sustituida por la coerción económica, en que descansa la sociedad capitalista".<sup>57</sup>

<sup>57</sup> En "¿Abolición o desintegración?", ensayo incluido en el libro *La historia como arma* (Barcelona: Editorial Crítica, 1983), p. 53.

En primer lugar, se trata de un proceso de larga duración; la creación de un mercado libre de trabajadores coexiste con los aspectos más crueles de la esclavitud. En segundo lugar, la evidencia de nuevas coerciones, reglamentaciones y castigos dirigidos a doblegar los jornaleros "libres", a limitar su capacidad de movimiento y sus opciones de contratación, es abundantísima. Las investigaciones recientes de Francisco A. Scarano, Andrés Ramos Mattei y José A. Curet, recalcan la complejidad del proceso en la sociedad puertorriqueña; demuestran que los esclavos predominaron en la economía azucarera, y, sobre todo, ponen de relieve la ausencia de un saber histórico confiable sobre la vida azarosa de los libertos.<sup>58</sup> La existencia de un número de "libres" que llegaron a ser propietarios acomodados, no autoriza, en modo alguno, el olvido en que el discurso dominante ha mantenido el desamparo y la explotación que vivieron muchos libertos.

Las optimistas tesis de *El prejuicio racial* no pueden abarcar esta complejidad. Blanco no sólo equipara

<sup>58</sup> Me refiero a los siguientes trabajos: de Francisco A. Scarano, "Azúcar y esclavitud en Puerto Rico: la formación de la economía de haciendas en Ponce, 1815-1849"; de José A. Curet, "De la esclavitud a la abolición: transiciones económicas en las haciendas azucareras de Ponce, 1845-1873"; y de Andrés Ramos Mattei, "El liberto en el régimen de trabajo azucarero de Puerto Rico, 1870-1880". Todos ellos incluidos en el volumen *Azúcar y esclavitud* (Río Piedras: Editorial Universitaria, 1982). Hay abundante información sobre las coerciones y castigos a que fueron sometidos libertos, esclavos y jornaleros en los dos tomos de *El proceso abolicionista* ya citado. El libro de Fernando Picó citado en la nota 48 ofrece materiales sobre los jornaleros de Utuado, y traza un capítulo de la difícil vida de los peones. Trata también de la reglamentación de la fuerza de trabajo, el sugestivo libro de Laird W. Bergad, *Coffee and the Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 193-203. Puede compararse con la situación de los emancipados en los Estados Unidos, en el penetrante estudio de Eric Foner, *Nothing But Freedom: Emancipation and Its Legacy* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1983), con extensa bibliografía. También, de Sidney Mintz "Slavery and the Rise of Peasantries" en *Historical Reflections*, VI (Summer, 1979), pp. 213-242.

“libertad” y bienestar económico; también asegura que la existencia de los “libres” disipó los prejuicios raciales. Sin embargo, ya hemos visto los testimonios de Abbad y de Acosta sobre las profundas desigualdades étnicas, culturales y sociales que dividían al país. Algunos testimonios adicionales aseguran que aún en vísperas de la abolición legal de la esclavitud las escisiones raciales y sociales caracterizaban la sociedad puertorriqueña. En 1870, el fiscal Vicente García Verdugo, muy interesado en controlar toda tentativa insurreccional, describe las tensiones entre los “libres” y los “blancos insulares”, y se las atribuye al desdén y al menosprecio que han sufrido los negros. Llega a sugerirle al Ministro de Ultramar que la metrópoli podría sacarle provecho a estos antagonismos:

Existe en este País, tal vez el más poblado en menos leguas cuadradas, cierto antagonismo entre la población blanca y la de color; y, aunque no es tan pronunciado como en la isla de Cuba, todavía ha de tardar mucho tiempo en que ambas razas lleguen a fundirse, ni aun siquiera bajo el punto de vista de los intereses materiales. Hay en Puerto Rico bastante gente de color, en su mayor parte libre, que, lejos de ser hoy un peligro para los intereses españoles, le servirán, en un caso dado, de fuerte apoyo, porque conserva contra los blancos insulares en general cierta prevención que no puedo explicar de otro modo que teniendo en cuenta los recuerdos de la condición servil y el desdén y menosprecio con que ordinariamente se le trata. Esta gran masa de población corre parejas, en cuanto a la ignorancia, con la blanca de los campos; pero la mezclada tiene alguna más sagacidad, más inteligencia y es más susceptible de educación, aunque no sea muy firme en sus propósitos. Debe tomarse muy en cuenta la situación respectiva de ambas razas, por los intereses encontrados que representan; una emancipación meditada y paulatina de los esclavos no introduciría perturbación y se satisfaría una de las más nobles aspiraciones de los que se interesan por el verdadero progreso de este País.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> En *El Proceso*, tomo II, p. 210. La memoria resentida se mani-

Este cuadro dista mucho de la *convivencia* armoniosa; subraya las consecuencias de la esclavitud y del racismo. Las “paternales costumbres” no podrían explicar esta memoria resentida, “los recuerdos de la condición servil y el desdén”.

Blanco se propuso “erradicar toda sombra de ajenos prejuicios raciales”, idea clave en todo su discurso. Niega *a priori* las raíces hispanocriollas de las tensiones raciales. Sin embargo, los debates de la década del treinta son manifestaciones claras de la prolongación de las escisiones y de la memoria resentida. La “guerra civil biológica” de Pedreira, por un lado, y el resentimiento de Barbosa, por otro, demuestran que ni el desdén ni el rencor habían disminuido.

---

fiesta muy claramente en un elocuente texto de 1901 firmado por el dirigente obrero Ramón Romero Rosa, con motivo de una propuesta de emigración de los puertorriqueños negros al Ecuador y de inmigración blanca de los Estados Unidos, presentada por Ramón de Castro Rivera. Romero Rosa elabora un discurso radical contra el cristianismo y la colonización española que hicieron posible la esclavitud, y sobre todo contra el intento de presentar la esclavitud como un proyecto generoso. Dice Romero: “Toda horrible maldad se cubre siempre con el propósito de un fin benéfico; y por eso, repetimos, á nombre del cristianismo y de la civilización europea, fueron, entiéndase bien, expropiados y rematados por la matanza horrible los infelices indígenas de este suelo. La conquista á nombre del cristianismo legalizó la usurpación realizada por los expropiadores de Borinquen, y con otro crimen horrendo sustituyeron á los exterminados”. La totalidad del texto, titulado “A los negros puertorriqueños”, puede leerse en la valiosa recopilación *Sources for the Study of Puerto Rican Migration — 1879-1930* (New York: Centro de Estudios Puertorriqueños, 1982), pp. 30-33.

### **RECAPITULACION: HACIA OTRA MEMORIA**

En los años treinta, Blanco somete la heterogeneidad de esta conflictiva historia a un paradigma de *armonía* basado en la memoria integradora y en las "paternales costumbres". Su narración histórica articula una identidad en torno a la *figura del padre generoso* que defiende la unidad de la familia frente a elementos "ajenos", a la vez que reafirma la jerarquía legitimatoria de su autoridad. Es, en muchos sentidos, un discurso patriarcal y paternalista. Construye una historia de bondad paternal, blanca, hispánica, católica, occidental, con la cual anuncia un programa de unidad futura, una vez hayan sido reconocidos y eliminados los elementos "perturbadores". La *continuidad* recuperada será, según Blanco, la mejor garantía contra el racismo "importado" de la nueva metrópoli. El viejo orden patriarcal, esencialmente benigno y tolerante, civilizado, asegurará la *convivencia*, el apaciguamiento de los conflictos raciales y sociales.

Para construir estos paradigmas, Blanco tiene que silenciar amplias zonas de la vida puertorriqueña, caribeña y latinoamericana. Tiene que borrar y atenuar todos los conflictos y contradicciones que puedan trastornar su esquema inmutable. Así, por ejemplo, celebra la abolición pacífica de la esclavitud, pero silencia las impugnaciones morales y políticas de los abolicionistas. Los movimientos abolicionistas y separatistas antillanos fueron movimientos de crítica y resistencia a la violencia física y moral en que están cimentadas la esclavitud y la dominación colonial. Pero, mediante una paradójica inversión, las resistencias críticas de los abolicionistas pasan a ser, en el discurso armonizador de Blanco, otro

factor legitimatorio de la esencial humanidad del sistema. Los "hijos" rebeldes son evocados, pero sus razones y su discurso contestatario quedan borrados. En 1874, Hostos se refería al "monstruoso estado social que resulta de nuestra doble esclavitud doméstica y territorial", y a una sociedad en la cual los criollos vengaban "en la espalda de nuestro siervo los latigazos con que nuestro amo nos mortificaba el alma".<sup>60</sup> Pero Blanco no podía citar el discurso de este "hijo" rebelde en una versión que exalta continuamente la unidad de la "familia". La católica benignidad de los "padres" recubre los espacios conflictivos y los discursos que habían puesto en tela de juicio el poder esclavista y colonial.

Blanco postula un antagonismo inalterable entre católicos y protestantes, como si se tratara de dos religiones estáticas y de opuesta eticidad. De esa manera silencia la complejidad incomparablemente más intrincada de las relaciones entre cristianismo y esclavitud. Como sugieren David Brion Davis y otros historiadores de la esclavitud, siempre hubo tensiones entre la institución de la esclavitud y las doctrinas cristianas, tanto entre protestantes como entre católicos.<sup>61</sup> Pero, a pesar de las

---

<sup>60</sup> "El problema de Cuba", fechado en 1874. Puede leerse en Hostos, *América: la lucha por la libertad* (México: Siglo XXI, 1980), pp. 145-160. La cita es de la p. 152 y p. 154. Por otra parte, es claro que Blanco reafirma la "superioridad" espiritual hispánica. Por todo ello no creo que pueda sostenerse, como lo hace José Luis González, que un elemento importante "en el haber ideológico de Blanco consista en su inmunidad a la hispanofilia sentimental". De su ensayo "Literatura e identidad nacional en Puerto Rico", p. 88.

<sup>61</sup> Puede verse, para un buen resumen de los conflictos morales y los debates entre cristianos —católicos y protestantes—, el libro de David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1966), sobre todo los caps. 6, "The Legitimacy of Enslavement and the Ideal of the Christian Servant: Moral Doubts and Rationalizations" y el 7, "The Failure of Christianization", pp. 165-222. Además, el valiosísimo libro de Winthrop D. Jordan, *White Over Black* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968).

ambigüedades morales que unos y otros debatieron, las sociedades cristianas católicas y protestantes desarrollaron una contradictoria ideología que, por un lado, postulaba la necesidad de evangelizar a los esclavos, y por otro, permitía venderlos y comprarlos en el mercado como cualquier otra mercancía. Desde este punto de vista, hay que subrayar que Blanco silencia los conflictos morales de los protestantes por una parte; y, por otra, los extremos de crueldad a que podían llegar los católicos españoles, portugueses y criollos. Para decirlo de otra manera: la memoria patriarcal insiste en las diferencias, pero calla las muchas semejanzas que existen entre las sociedades esclavistas.

Además, Blanco se aferra tan celosamente a su esquema que apenas roza el importantísimo papel que desempeñó el protestantismo en los orígenes del movimiento abolicionista. La realidad era mucho más cambiante, movедiza y fluyente. De hecho, los protestantes abolicionistas influyeron notablemente en los católicos; y como han demostrado los estudios de Genovese y Raboteau el protestantismo no siempre reforzó la sumisión, puesto que en muchos casos hizo posible una relativa autonomía que a la larga generó ideologías rebeldes y resistencias entre los negros protestantes del Norte.<sup>62</sup> Blanco, sin embargo, arriesgadamente reduce toda esta compleja malla espiritual e ideológica al "linchamiento". Tanto el catolicismo como el protestantismo eran armas de doble filo, y las especificidades de cada caso están por estudiarse.

---

<sup>62</sup> Me refiero a dos de los libros de Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan Roll: The World the Slaves Made* (New York, 1974) y *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the New World* (New York: Vintage, 1981). Es muy útil el libro de Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South* (Oxford: Oxford University Press, 1978), en especial el cap. 5 "Religious Life in the Slave Community", pp. 211-288, y el 6, "Religion, Rebellion, and Docility", p. 289-318.

Más importante aún es el silencio que estos paradigmas imponen sobre la vida de los esclavos, cimarrones y libertos. Blanco pasa por alto la destrucción material y moral que conlleva el sistema esclavista, la extremada violencia que los sostiene, y las resistencias que genera. Los negros —ha escrito Fernando Ortiz— “más desgarrados que todos, fueron aglomerados como bestias en jaula, siempre en rabia impotente, siempre en ansia de fuga, de emancipación, de mudanza, y siempre en trance defensivo de inhibición, de disimulo y de aculturación a un mundo nuevo”.<sup>63</sup> La violencia de ese proceso no tiene cabida en la memoria paternal. La violencia del régimen carcelario, del mestizaje, del trabajo forzado y de la represión de las rebeliones colectivas o individuales, de la discriminación étnica y la inferioridad social, no puede filtrarse a través de la premisa del altruismo paternalista. Blanco casi nunca alude a las condiciones sociales y espirituales que permitirían reconstruir las raíces hispanocriollas del prejuicio racial. Arranca de la premisa de su inexistencia, y, por consiguiente, no tendría sentido buscar las raíces de aquello que se está negando.

Otro eje del discurso es la seductora hispanidad: una cultura puertorriqueña definida como “blanca y occidental”. Ello presupone que la población subordinada era perfectamente pasiva: un receptáculo en el que se vertía, sin mayores tropiezos, la prestigiosa cultura “hispanica”. Pero los esclavos, como también ha dicho Fernando Ortiz —a quien curiosamente Blanco le dedica su ensayo—, “trajeron con sus cuerpos sus espíritus”, sus lenguajes, sus culturas, sus religiones, su música.<sup>64</sup> Y, a

<sup>63</sup> En “La cubanidad y los negros” en la revista de *Estudios Afrocaribanos* III (1939), pp. 11-12. Son indispensables los estudios de José Luciano Franco sobre las rebeliones de esclavos en Cuba, y la participación popular negra y mulata en la lucha por la abolición de la esclavitud. Véase su *Ensayos históricos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 11. Los aportes de los esclavos y los libertos son aún más

pesar de lo destructivo del régimen esclavista, los aportes de los esclavos y los libertos a la vida política, cultural y espiritual de las Antillas son importantes, cuantitativa y cualitativamente. Postular una abstracta hispanidad es silenciar este elemento básico de la cultura puertorriqueña y del Caribe. Es reproducir —quizás sin saberlo— la discriminación que se pretende combatir. Resulta paradójico que Blanco celebre el mestizaje racial como signo de armonía, y que, al mismo tiempo, niegue rotundamente el mestizaje cultural. La pretendida superioridad de la cultura blanca, hispánica —la cultura socialmente dominante— probablemente explica la muy repetida y popular frase “Ellos son blancos y se entienden”. Los sectores subordinados han tenido clara conciencia de que el poder político y cultural ha sido eminentemente blanco. El problema no se resuelve “blanqueando”, desde arriba, la historia.

Por otra parte, el mestizaje, concebido esencial y estáticamente, es un paradigma conciliador que niega la violencia de la dominación sexual y la violencia que se ejercía sobre los cuerpos de las esclavas. Fundar una visión armonizadora sobre la sistemática violación de la negra esclava es posible sólo si se olvida el contexto de

---

estimables si se tiene en cuenta el alcance de la destrucción cultural que presupone la esclavitud. Sobre el proceso de deculturación y las resistencias de los dominados escribe Moreno Fraguas: “La deculturación fue un proceso consciente aplicado sobre los esclavos para hacerlos perder toda identidad. Se les arrebató el nombre propio. En millares y millares de relaciones de esclavos en el Caribe, sólo hemos encontrado unas veinte en que aparezca el nombre africano original de los esclavos. Se les extirpan sus patrones sexuales, dietéticos, de vivencia, de vestuario; se persigue su música y su religión; se les impone el idioma del amo. Este proceso deculturador sólo podía ser resistido mediante el clandestinaje de los valores culturales originarios. Se establece así una lucha entre la cultura dominante, que pretende ser un factor integrador y de sometimiento, y la cultura dominada, como factor integrador de la resistencia. Este es un conflicto dialéctico que será una de las fuentes de origen de la cultura caribeña”. De “En torno a la identidad cultural en el Caribe insular”, en *La historia como arma*, p. 167.

mando y sumisión que permea todas las relaciones entre señores y esclavos. A este respecto, resultaría esclarecedor comparar el texto de Blanco con el discurso patriarcal del brasileño Gilberto Freyre. Es significativo que un defensor de la "familia patriarcal" esclavista, como Gilberto Freyre, quien en 1933 publica su influyente libro *Casa-grande y senzala* destacara, sin embargo, la violencia del intenso mestizaje brasileño. "Todo brasileño", escribe Freyre, lleva "el sello inconfundible de la influencia negra", de la "esclava o ama que nos acunó, que nos amamantó".<sup>65</sup> Pero ello no le impide reconocer que "No hay esclavitud sin depravación sexual. Es la esencia misma del régimen".<sup>66</sup> Y pasa a describir cómo muchas

<sup>65</sup> Cito por la edición de la colección Ayacucho (Caracas, 1977), p. 268. Véase el agudo ensayo de Darcy Ribeiro que sirve de prólogo a esta edición.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 269 y sigs. Freyre comenta en otra parte: "Resultado de la acción persistente de ese sadismo del conquistador sobre el conquistado, del señor sobre el esclavo, nos parece un hecho naturalmente ligado a la circunstancia económica de nuestra formación patriarcal: el que la mujer, en el Brasil, sea tantas veces víctima inerte del dominio o del abuso del hombre..." (p. 74). Freyre no sólo no oculta la violencia heredada, sino que sugiere que la especificidad del machismo brasileño está marcada por la experiencia de la sociedad esclavista patriarcal. Puede compararse, por otra parte, con ejemplos ilustrados de la violencia esclavista en el estudio de Jaime Jaramillo Uribe, "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII", en el *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* I (1963), pp. 3-55.

El debate sobre el mestizaje debe tomar en cuenta, además, las restricciones legales y sociales al matrimonio entre blancos y mulatas. La moral social dominante no veía con buenos ojos el matrimonio, como demuestra un documento de 1831 publicado recientemente por Andrés Ramos Mattei, que me ha hecho llegar mi amigo, Roberto Alejandro. En un recurso elevado al Gobernador y Capitán General, los parientes de Bernardino Sanjurjo tratan de impedir su matrimonio con Tomasa Rivera, "hija natural de Margarita René, mulata notoria y según se dice descendiente de esclavos en grado muy inmediato". Añade que "los matrimonios entre personas tan notoriamente desiguales" llevarán a la "confusión de los linajes", y que "toda familia noble o de limpieza de sangre tiene derechos incuestionables para oponerse a los enlaces con los pardos". Ramos Mattei comenta: "la lectura de este documento revela el alcance del racismo institucionalizado por la autoridad civil". Puede leerse el documento en *Anales de Investigación Histórica*

esclavas impúberes fueron víctimas de las formas sádicas del amor de los señores, o fueron sifilizadas por sus amos. Todo ello, repito, a pesar de que Freyre exalta la "confraternización" de amos y esclavos en las casas-grandes. El mestizaje es otro pilar del discurso dominante, casi como consigna de concordia. Pero los testimonios de toda América hacen necesario estudiar los códigos sexuales generados en las sociedades esclavistas, la moral sexual de los señores cristianos, sus mecanismos de poder, así como las consecuencias de la represión sexual de los esclavos encarcelados y de la violación de las esclavas. Es imposible deslindar claramente las fronteras entre racismo, sexualidad y esclavitud. Blanco, contrario a Freyre, omite la violencia que a menudo subyace en el mestizaje. Su figura dominante es la del *padre generoso*.

Las rebeliones de esclavos —y su represión— son un teatro donde efectivamente se representa una versión muy diferente a la ofrecida por Blanco. Las relaciones partenaristas no excluían ni el amor ni el odio, ni la bondad ni la crueldad. Pero la represión de las rebeliones pone dramáticamente al descubierto la estructura política y represiva del sistema. La conspiración de Ponce, en 1848, y el rigor de su castigo ejemplar, posee el valor de un emblema opuesto a los emblemas armonizadores. Descubierta la rebelión, el Conde de Reus pone en vigor inmediatamente las medidas que garanticen la "tranquilidad y la seguridad pública", pasando por las armas a los cabecillas, y azotando a otros delante de los demás esclavos, con el fin de escarmentar a los que intenten algo análogo, para que vean que el "castigo sigue inmediatamente al crimen". La ejecución de los rebeldes, se asegura, se llevó a cabo "hallándose presentes a la ejecución doce esclavos de cada una de las haciendas del distrito de

IX (enero-diciembre 1982), pp. 66-71. El temor a la "confusión de los linajes" es una forma de racismo con raíces hispanocriollas muy claras.

Ponce". Este documento revela otras "costumbres" nada benevolentes, que obligarían a plantear la reconstrucción de *otra* memoria, la memoria del carimbo, el látigo y el cepo, y la "solemnidad" de las ejecuciones:

...y en efecto, formada segunda pieza del proceso, ha resultado convicto de este crimen el esclavo Agustín, alias Goleta; con inicios vehementísimos de él, los de la propia condición Nicolás y Pedro de Tristani; y sospechados de saber y ocultar el proyecto, los de la misma clase Enrique, Cayetano, Jaime, alias Fortuna, Tomás y Damián. Concluida esta segunda pieza de la causa, y vista y fallada en Consejo de Guerra, aprobé la sentencia en cuanto era de aprobarse, y fue condenado a ser pasado por las armas el reo Agustín, alias Goleta; a diez años de presidio cada uno de los acusados Nicolás y Pedro, y a cien azotes cada uno de los cinco esclavos restantes. En su consecuencia, fueron ejecutados el día 26 del propio mes los reos Pablo, alias Yambó, y Francisco; y el 31 lo ha sido el Agustín, alias Goleta, con toda la solemnidad que el acto requería, hallándose presentes a la ejecución doce esclavos de cada una de las haciendas del Distrito de Ponce, sin que la tranquilidad pública haya sufrido la menor alteración".<sup>67</sup>

Esta visión sombría de la "tranquilidad pública" puede servir de contrapunto a la amable diafanidad de las "paternales costumbres" que le sirven de marco al relato histórico de Blanco. Al comienzo de su ensayo, Blanco afirma que en Puerto Rico "no sabemos todavía muy bien lo que es el prejuicio racial". Pero seguramente los descendientes de los esclavos que presenciaron ésa y otras ejecuciones lo sabían perfectamente.

El discurso patriarcal de Blanco es un acto defensivo. Hacia finales de los años treinta fundó sus genuinas

<sup>67</sup> En el ya citado *Proceso Abolicionista*, tomo I, pp. 139-140. Sobre esta rebelión, más información en Baralt, *Esclavos rebeldes*, pp. 131-134.

esperanzas de renovación y reforma en un vigoroso fortalecimiento de la *convivencia*, de la unidad nacional, frente a la discordante situación interna, y frente al ímpetu imperialista norteamericano. Quiso frenar, además, el racismo exacerbado de algunos intelectuales puertorriqueños, cuyos nombres prudentemente disimula. Este periodo, por otro lado, coincide con las esperanzas de la Segunda República española. Blanco no vaciló en asumir la causa republicana amenazada, a pesar de los muchos simpatizantes que tuvo el fascismo en Puerto Rico. Su defensa de la legitimidad de la poesía afroantillana de Palés Matos, y de la República española, pone de relieve su voluntad de apertura y su adhesión a proyectos renovadores. Es muy probable que su "hispanofilia" esté vinculada a las esperanzas de la República española de los años treinta.

A pesar de estas observaciones, hay que decir que su texto, más que un estudio sobre el prejuicio racial, es un discurso encaminado a subrayar las contradicciones con la nueva metrópoli. En la elaboración de ese discurso renueva con seguro aplomo la vieja dicotomía de *civilización y barbarie*, polarización que le sirve a la vez para combatir a quienes negaban la legitimidad del proyecto nacional y nacionalista, y para atenuar las escisiones internas. La *diferenciación* es su estrategia central: la cultura puertorriqueña "civilizada" frente a la "barbarie" racista de la nueva metrópoli. Su fervoroso deseo de *diferenciación* lo lleva, sin embargo, a borrar todas las *diferencias* internas, y a la concepción tranquila de una cultura "completamente hispanizada" y "civilizada". Civilizada, hay que añadir, en la medida en que ha ido *blanqueándose*. Y ahí vemos cómo la voluntad de afirmación nacional de Blanco termina por rechazar la violencia del proceso, y, más aún, la complejidad racial y cultural del pueblo caribeño.

Su concepción de una hispanidad civilizada era, qué duda cabe, una manera de enfrentarse al imperialismo cultural y político norteamericano, y un modo de cons-

truir un pasado armonioso que posibilitara, en la década del treinta, el comienzo de *otro* tiempo renovador y reformista. Pero la diversidad de las realidades históricas, raciales y culturales son irreductibles a esquemas de tan compacta homogeneidad.

La concordia hispánica de la "gran familia" ha llegado a ser, para muchos, el discurso oficial patriótico, la "afirmación" de la nacionalidad. No deja de resultar irónico, sin embargo, que quienes, desde el poder, han reiterado este discurso, en los hechos, hayan "reconciliado" al país con la nueva metrópoli, modificando el discurso de Blanco para postular, a la vez, la "unión permanente" y una blanda "afirmación de la cultura puertorriqueña". Más irónico aún, si pensamos que ese discurso no impidió tampoco que se fomentara la emigración masiva de los hijos de la "gran familia", negros, mulatos y blancos, a la "bárbara" metrópoli. Ni pudo impedir que el proyecto populista de los años cuarenta y cincuenta se insertara en el nuevo orden colonial, aunque para ello tuviera que perseguir —en "armonía" con el aparato represivo de la metrópoli— a los nacionalistas militantes y a los socialistas puertorriqueños, es decir, a sus críticos radicales. Pedro Albizu Campos, quien sí pretendió llevar a sus últimas consecuencias la concepción de la "gran familia" en oposición a la nueva metrópoli, fue encarcelado. Los nacionalistas militantes se convirtieron, a finales de los años cuarenta, en acérrimos enemigos del proyecto populista, y denunciaron vigorosamente el nuevo pacto colonial. La rebelión nacionalista de 1950 puso de manifiesto dramáticamente la escisión.

El proyecto modernizador de finales de los años cuarenta y cincuenta, el llamado "milagro económico" puertorriqueño, socavaba, en la práctica, la concepción patricia de la *convivencia*. Es posible que el relativo silencio de Blanco en la década del cincuenta y sesenta,

pueda explicarse por la desilusión ante tantas contradicciones.<sup>68</sup>

Madrid  
diciembre de 1984

---

<sup>68</sup> Digo "relativo" silencio, porque Blanco publicó algunos ensayos "históricos", de carácter erudito, y sus textos líricos, como *Los cinco sentidos*, pero no volvió a publicar ensayos polémicos o programáticos tan ambiciosos como el *Prontuario* o *El prejuicio racial*.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Abbad y Lasierra, Fray Iñigo. *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. Anotada por José Julián Acosta y Calbo. Madrid, Carlos Bailly-Baillière, 1866. Hay nueva reimpresión con estudio preliminar de Isabel Gutiérrez del Arroyo. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1959, y ediciones posteriores.
- Alvarez Nazario, Manuel. *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico: contribución al estudio del negro en América*, 2ª ed. revisada. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1974.
- Aranguren, José Luis. *Moral y sociedad: La moral española en el siglo XIX*. Madrid, Taurus, 1979.
- Balmes, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Tomo I. Barcelona, Imprenta de Antonio Brusi, 1844.
- Baralt, Guillermo A. *Esclavos rebeldes: conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1982.
- Barbosa, José Celso. *Problemas de razas*. San Juan, Imprenta Venezuela, 1937.
- Blanco, Tomás. *Prontuario histórico de Puerto Rico*. Prólogo de Margot Arce de Vázquez. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1981.
- \_\_\_\_\_. "¡Qué viva la autonomía!". *El Mundo*, 30 de agosto 1936, pp. 2 y 10.
- Bergad, Laird W. *Coffee and the Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth-Century Puerto Rico*. Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Carroll, Henry K. *El informe Carroll. Report on the Island of Porto Rico: Its Population, Civil Government. Commerce, Industries, Productions, Roads,*

- Tariff and Currency*. Washington, Government Printing Office, 1899.
- Castelar, Emilio. *Discursos parlamentarios*. Estudios, notas y comentario de texto de Carmen Llorca. Madrid, Narcea, 1973.
- Centro de Investigaciones Históricas, Universidad de Puerto Rico. *El proceso abolicionista en Puerto Rico: documentos para su estudio. Tomo I. La institución de la esclavitud y su crisis, 1823-1873. Tomo II. Procesos y efectos de la abolición: 1866-1896*. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1974 y 1978.
- Cepero Bonilla, Raúl. *Azúcar y abolición*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971.
- Coll y Toste, Cayetano. *Boletín Histórico de Puerto Rico*, tomos V y VIII.
- Corwin, Arthur F. *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba, 1817-1886*. Austin, University of Texas Press, 1967.
- Cruz Monclova, Lidio. *Historia de Puerto Rico (Siglo XIX)*. Tomo II. Río Piedras, Editorial Universitaria, 1957.
- Davis, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca, Cornell University Press, 1966.
- Díaz Soler, Luis Manuel. *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*. Río Piedras, Editorial Universitaria, 1974.
- Diego Padró, J.I. de. *Luis Palés Matos y su trasmundo poético*. Río Piedras, Ediciones Puerto, 1973.
- Diffie, Bailey y Justine. *Porto Rico: A Broken Pledge*. New York, The Vanguard Press, 1931.
- Fernández Méndez, Eugenio, ed. *Crónicas de Puerto Rico. Desde la conquista hasta nuestros días (1493-1955)*. Selección, introducción y notas de Eugenio Fernández Méndez. Río Piedras, Editorial U.P.R., 1969.
- Foner, Eric. *Nothing But Freedom: Emancipation and Its Legacy*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1983.

- Franco, José Luciano. *Ensayos históricos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.
- Freyre, Gilberto. *Casa-grande y senzala*. Prólogo de Darcy Ribeiro. Colección Ayacucho, núm. II. Caracas, Ayacucho, 1977.
- Gannes, Harry. *Yankee Colonies*. New York, International Pamphlets, 1930.
- García, Gervasio y Angel Quintero Rivera. *Desafío y solidaridad: breve historia del movimiento obrero puertorriqueño*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1982.
- Genovese, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York, 1974.
- . *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the New World*. New York, Vintage Books, 1981.
- González, José Luis. *El país de cuatro pisos*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1980.
- History Task Force/Centro de Estudios Puertorriqueños. *Sources for the Study of Puerto Rican Migration — 1879-1930*. New York, Centro de Estudios Puertorriqueños, 1982.
- Hostos, Eugenio María de. "El problema de Cuba". En *América: la lucha por la libertad*. Compilación y prólogo de Manuel Maldonado Denis. México, Siglo XXI, 1980.
- Izard, Miguel. *Manufactureros, industriales y revolucionarios*. Barcelona, Editorial Crítica, 1979.
- Jaramillo Uribe, Jaime. "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. I, 1963, pp. 3-55.
- Knight, Franklin W. *Slave Society in Cuba*. Madison, University of Wisconsin Press, 1970.
- . *The Caribbean: the Genesis of a Fragmented Nationalism*. New York, Oxford University Press, 1978.

- Labra, Rafael María de. *La abolición y la Sociedad Abolicionista Española en 1873*. Madrid, Sociedad Abolicionista Española, 1874.
- \_\_\_\_\_ y Gabriel Rodríguez. *Una sesión de la Tertulia Radical de Madrid*. Madrid, Imprenta de Teodoro Lucuix, 1873.
- Lewis, Gordon K. *Puerto Rico: Freedom and Power in the Caribbean*. New York, Monthly Review Press, 1963.
- Luque de Sánchez, María Dolores. *La ocupación norteamericana y la ley Foraker*. Río Piedras, Editorial Universitaria, 1980.
- Maluquer, Jordi. "El problema de la esclavitud y la revolución de 1868". *Hispania*, XXXI, 1971, pp. 55-76.
- Maravall, José Antonio. "Sobre orígenes y sentido del catolicismo en España". En *Homenaje a Aranguren*. Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 229-266.
- Marsal, Manuel. "Puerto Rico en la línea". La Habana, *Revista Masas*, 1935.
- Martí, José. "La república española ante la revolución cubana". En *Obras completas*. Tomo I. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 89-98.
- Mesa, Roberto. *El colonialismo en la crisis del XIX español*. Madrid, Ciencia Nueva, 1967.
- Mintz, Sidney. "Slavery and the Rise of Peasantries". *Historical Reflections*, VI (Summer, 1979), pp. 213-242.
- Miranda Archilla, Graciany. "La broma de una poesía prieta en Puerto Rico". En *Alma Latina*. San Juan, febrero de 1933.
- Miranda, Luis Antonio. "El llamado arte negro no tiene vinculación con Puerto Rico". *El Mundo*. San Juan, noviembre de 1932.
- Moreno Fragnals, Manuel. *El ingenio: el complejo económico social cubano del azúcar (1760-1860)*, 3 tomos. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

- \_\_\_\_\_. *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Prólogo de Josep Fontana. Barcelona, Editorial Crítica, 1983.
- Muñoz Marín, Luis. "El manifiesto a los puertorriqueños". *El Mundo*. 25 de junio de 1936, pp. 1, 5, 10.
- Negrón Muñoz, Angela. "Hablando con don Luis Palés Matos". *El Mundo*. San Juan, 13 de noviembre de 1932.
- Nistal, Benjamín, *Esclavos prófugos y cimarrones*. Río Piedras, Editorial Universitaria, 1984.
- \_\_\_\_\_. *El cimarrón: 1845*. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1979.
- Ortiz, Fernando. "La cubanidad y los negros". En *Estudios Afrocubanos III*, 1939, pp. 3-15.
- Palés Matos, Luis. *Poesía (1915-1956)*. Introducción de Federico de Onís. Río Piedras, Editorial Universitaria, 1957.
- Pedreira, Antonio S. *Insularismo*. Madrid, Tipografía Artística, 1934.
- Petschen, Santiago. *Iglesia-Estado, un cambio político: Las Constituyentes de 1869*. Madrid, Taurus, 1974.
- Picó, Fernando. *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX (Los jornaleros utuadeños en vísperas del auge del café)*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1979.
- Quintero Rivera, Angel. *Conflictos de clase y política en Puerto Rico*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1977.
- \_\_\_\_\_, José Luis González, Ricardo Campos y Juan Flores. *Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales (Coloquio de Princeton)*. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1979.
- Raboteau, Albert J. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Rama, Carlos M. *Ramón Emeterio Betances, las Antillas*

- para los antillanos. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1975.
- \_\_\_\_\_. *La independencia de las Antillas y Ramón Emeterio Betances*. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina, siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Ramos Mattei, Andrés. *Azúcar y esclavitud*. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Documentos para la historia de Puerto Rico en el siglo XIX", en *Anales de Investigación Histórica*. (Publicación de la Oficina de Publicaciones e Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico). IX (enero-diciembre 1982), pp. 66-71.
- Rodríguez, Gabriel. "La idea y el movimiento antiesclavista en España durante el siglo XIX". En *La España del siglo XIX*, tomo III. Madrid, Librería de Antonio San Martín, 1886-1887. Reproducido en *EL proceso abolicionista*, tomo I.
- Rosario, José Colombán y Justina Carrión. *Problemas sociales: el negro*. San Juan, Negociado de Materiales, Imprenta y Transporte, 1940.
- Ruiz Belvis, Segundo, José Julián Acosta y Francisco Mariano Quiñones. *Proyecto para la abolición de la esclavitud en Puerto Rico*, introducción y notas de Luis M. Díaz Soler, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1959.
- Sanromá, Joaquín María. *Mis memorias, 1828-1868*, tomo II. Madrid, Tipografía de los hijos de Manuel G. Hernández, 1894.
- Scarano, Francisco A. *Sugar and Slavery in Puerto Rico*. Madison, University of Wisconsin Press, 1984.
- Serrano, Carlos. *Final del imperio. España 1895-1898*. Madrid, Siglo XXI, 1984.
- Suárez Díaz, Ada. *El doctor Ramón Emeterio Betances:*

- su vida y su obra*. San Juan, Talleres Gráficos Interamericanos, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Segundo Ruiz Belvis 1829-1867*. Santo Domingo, Editora Corripio, 1982. Separata de la revista *Caribe*, núm. 4, 1982.
- Toppling, Robert Brent, ed. *Slavery and Slave Relations in Latin America*. Westport, Greenwood Press, 1974.
- Vega, Bernardo. *Memorias*. Ed. de César Andreu Iglesias. Prólogo de José Luis González. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1977.
- Zenón, Isabelo. *Narciso descubre su trasero*. 2 tomos. Humacao, Puerto Rico: Editorial Furidi, 1974 y 1975.