

Raza en la cultura puertorriqueña

Mayra Santos
Universidad de Puerto Rico

Resumen

Se intenta dar una mirada panorámica sobre la situación cultural de las negritudes en el contexto puertorriqueño, señalando sus aportes y la historia de la marginalidad en la que ha vivido la voz y el cuerpo de origen africano, además de sus artes dentro de la identidad nacional.

Palabras clave

Limpieza de sangre
Negritudes
Raza
Literatura

Resumo

Procura-se dar uma visão panorâmica sobre a situação cultural das negritudes no contexto porto-riquenho, destacando suas contribuições e a história da marginalidade em que tem vivido a voz e o corpo de origem africano, e também

Abstract

The present paper constitutes an attempt to offer a panoramic view of negritude within the Puerto Rican context. A little account of its contributions will be given. Also of the history of marginality in which the voice and body of African origins has lived and of its arts within national identity.

Key words

Blood cleansing
Negritude
Race
Literature

suas artes dentro da identidade nacional.

Palavras chave

Limpeza de sangue
Negritudes
Raça
Literatura

En 1934, Antonio S. Pedreira, en su libro *Insularismo*, argumenta el problema de la puertorriqueñidad. Define la esencia de lo puertorriqueño como un producto que se desprendía de la mezcla. Pero, lejos de celebrar esa famosa mezcla, la condenaba. Era esa y no otra la razón por la cual Puerto Rico y el ser puertorriqueño sufrían de una terrible enfermedad. En sus propias palabras, Pedreira clamaba que, a partir de la desaparición del indígena a causa de guerras y epidemias europeas,

se introduce por Real Cédula de 1513 el elemento africano: el negro rendía la faena de cuatro hombres, y al entrar en nuestra formación racial esta tercera categoría etnológica, se crea, con la esclavitud, uno de los magnos problemas raciales que arrancará más tarde viriles protestas y esfuerzos incansables a nuestra gestante conciencia colectiva. El elemento español funda nuestro pueblo y se funde con las demás razas. De esta fusión parte nuestra confusión (1934: 92).

Este tan citado pasaje de Pedreira ha sido motivo de reiterados debates. Críticos tales como nuestro fenecido José Luis González, Juan Gelpí y como el célebre Juan Flores han señalado el racismo inherente en esta definición de nuestra nacionalidad. La misma parte del supuesto de una raíz hispánica como fundamento de nuestra personalidad de pueblo. La llegada de los africanos fue el factor que interrumpió una total asimilación del elemento europeo hispánico, elemento asegurador del progreso y el desarrollo esencial de lo nacional puertorriqueño. Es a partir de esa “interrupción” que se detiene el natural proceso de maduración del país. Por ello Puerto Rico ha desarrollado la enfermedad en que se ha convertido su nacionalidad. Tenemos una nacionalidad “mulata”, que en palabras de Pedreira estaría definida como una identidad nacional “de fondo titubeante e indefinido, que mantiene en agitación ambas tendencias antropológicas sin acabar de perfilarse socialmente” (1943).

Se podría argumentar que la influencia de *Insularismo* en las letras y en la cultura puertorriqueña ya no es tan importante como en los años 40 y 50, años en que el mismo Pedreira fundó el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico, fue consultor del Instituto de Cultura Puertorriqueña, editor de la revista *Índice* y maestro de generaciones de pensadores nativos. Se podría incluso argumentar que

la influencia de este texto canónico puertorriqueño no repercutió más allá de los estudios de sus colegas Margot Arce de Vázquez, Concha Meléndez, José I. de Diego Padró, Tomás Blanco, Vicente Geigel Polanco. Que la última reescritura de *Insularismo* la hizo René Marqués en 1955, cuando frente a la Primera Convención de la Asociación Nacional de Escritores y Artistas del Perú, presentó su afamada ponencia “El puertorriqueño dócil”. Pero esto dista mucho de ser la realidad. Juan Gelpí, en su importantísimo ensayo crítico ‘Literatura y paternalismo’ afirma: “Las metáforas paternalistas de la enfermedad, la infantilización y la casa están presentes a partir del clásico del canon —El Insularismo de Pedreira— y sufren importantes transformaciones en la literatura de nuestros días”. El crítico se dedica entonces a trazar las transformaciones de *Insularismo* en los trabajos de autores contemporáneos, entre ellos Luis Rafael González, José Ferrer Canales, Manuel Maldonado Denis. Pero aquí no para la cosa. En 1991, Edgardo Rodríguez Juliá, en su crónica *El entierro de Cortijo*, reescribe una vez más a Pedreira cuando, describiendo la reacción de los vecinos negros, grifos y mulatos de Villa Palmeras ante el féretro del cantante, argumenta: “Asusta ver en este pueblo el desmadre, la confusión en el comportamiento, esa inclinación a no asumir la conducta debida a la ocasión que nos ocupa”. Otra vez la antillanía boricua es la causa de la confusión y la crisis histórica. Otra vez “lo negro” es el límite de lo inteligible.

Pero este terror a lo negro, esta definición de lo negro como foco de enfermedad, confusión, titubeo y miedo tiene antecedentes históricos más antiguos que el texto de Pedreira. Muchas fechas pueden ser tomadas como punto de partida. Fechas, por ejemplo, como la de 1815 cuando, temiendo que en Puerto Rico se repitiera la revolución haitiana, las Cortes Españolas decretaron la Cédula de Gracia mediante la cual favorecían la inmigración blanca a la Isla para “balancear” una población predominantemente negra. O como la del año en que se decretó el Código Negro en el cual Juan Prim condenaba a fuerza de latigazos y de cárcel el que cualquier pardo, mulato, grifo, negro, liberto o esclavo, portara un arma blanca o se reuniera con sus compadres o anduviera de noche solo. Nos podríamos ir más lejos aún. Podríamos remontarnos al primero de mayo de 1797, fecha en la cual las Milicias Mulatas derrotaron a la

armada naval más poderosa del mundo en aquel entonces: la Armada Inglesa, comandada por el General Abercromby que sitió la ciudad capital por semanas. San Juan de Puerto Rico fue liberada por los negros y mulatos libres de Boca de Cangrejos en una batalla militar sin precedentes en la historia de esta isla “sin dimensiones épicas”, según Pedreira. Pero de nada sirvió. En pago por su defensa de la Isla, las Milicias Mulatas recibieron el premio del Código Negro y de la Cédula de Gracia. La población liberta, negra y mulata de la Isla arriesgó vida y hacienda tan sólo para ver cómo la corona española, aterrada, los desposeía de sus derechos 18 años después. Y en vez de un monumento a las Milicias, cuajó el mito de “La Rogativa”. Fue la intervención de un dios católico y español lo que salvó la Isla de caer en manos inglesas. Quizás esta continua negación y miedo de lo negro en el imaginario puertorriqueño explique por qué cuando invadieron los americanos en 1898 ni un negro ni un jornalero (recordemos que Prim también les redujo sus derechos a través de la Libreta de Jornada) alzó las manos en defensa por España.

El origen es una opción; más aún lo es el origen de una identidad. Se toma un punto de partida, uno entre miles, y a partir de ahí se construye una historia. Pero una vez se echa a andar el cuento de la identidad, este cobra vida propia y se va definiendo y redefiniendo a lo largo de una historia de preguntas y repuestas sociales. Como argumenta el filósofo Anthony Kwame Appiah:

..identities are complex and multiple and grow out of a history of changing responses to economic, political and cultural forces, almost always in opposition to other identities. Sencond, they flourish despite what I called earlier our “misrecognition” of their origins; despite, that is, their roots in myths and lies. And third, there is in consequence, no place for reason in the construction —as opposed to the study and management— of identities (178).

Es decir que aunque sepamos de sobra que los orígenes de una identidad son mentiras, mitos, errores de definición, el señalamiento de su “irracionalidad” no desmonta dicha identidad, no la hace disolverse en el aire. Tomar la categoría de la “raza” como punto de partida para hablar de una identidad nacional es un gesto mitológico, mentiroso. Las

razas no existen. Son una respuesta social de banda y banda que (en lo que a América concierne) se consolidó en el seno del eurocentrismo imperialista del siglo XVI y que seguramente apareció antes, sus orígenes señalados en distintos momentos en el tiempo.

Las razas no existen, ni la negra ni la blanca, como hechos objetivos y científicos. Lo que sí existe es la concentración de melanina, esa leve variación en el patrón del cuerpo humano que tomamos como punto de partida para construir una identidad —la identidad racial, que casi siempre conectamos a otra, la identidad nacional. El problema con basar una identidad en el cuerpo es que la biología es metáfora traicionera, naturaliza la diferencia y la desigualdad construida a partir de un mero rasgo biológico. Lo negro como sinónimo de lo primitivo, criminal, peligroso, amenazante debe ser analizado no desde la denuncia de un racismo y su subsiguiente “corrección”, es decir, la insistencia en que lo negro puede ser asociado al progreso, la moral, la seguridad. Lo que sí es necesario es desmontar el cuento que define lo negro como negativo en su especificidad histórica, verle sus costuras y sus tripas, estudiarlo como mito, mentira, construcción. Pero ojo, señalar el carácter construido de la raza y el racismo desmonta la noción, mas no la destruye. Recordemos las palabras de Appiah: “...no hay lugar para la razón en la construcción de identidades”. Las identidades están hechas de otro material, uno muy maleable, que continuamente reestructura sus formas.

Desmontemos otro mito

Los orígenes del miedo a lo negro son los causantes de que la totalidad de la historia negra de Puerto Rico permanezca silenciada y oculta. Esta historia no se enseña en las escuelas, no se habla en los pasillos de las universidades, no se muestra en los museos, no se lee en los libros de texto. Lo único que se lee son los trazos del miedo, borrando con una mano una presencia y con la otra definiendo lo negro como desmadrado, enfermizo, infeccioso, bruto, sucio, maloliente, pobre, desechable —en resumen, amenazante. Los temblores de la mano temerosa agitan las ondas del tiempo que como el agua turbia desfiguran la cara del que se mira en su fondo. Pero esas mismas aguas agitadas nunca dejan de

servir de espejo. En medio de esas ondas aparece una imagen, se agita con rabia, la rabia del que mira y recuerda.

¿Pero cómo se orquestó el silencio, la invisibilidad, la imagen borrosa antes de Pedreira? Creo que, frente a todas las fechas que asaltan la memoria, escojo detenerme en un periodo que considero fundamental para entender este proceso y sus consecuencias actuales. Quiero remontarme a los inicios del siglo, específicamente entre los años 1899 y 1904, los años en que los Estados Unidos de América “interrumpieron” nuevamente (según Pedreira) en el crecimiento nacional puertorriqueño con una invasión. Esta invasión desató el inacabable debate de qué es ser puertorriqueño, que 30 años más tarde ocupara a Pedreira en su escritura de *Insularismo* y pautara las raíces de lo que es hoy nuestra personalidad y su sistemática y temerosa exclusión de lo negro. No me refiero aquí a la nacionalidad como esencia ni como naturaleza innata, sino al sistema de instituciones, discursos y prácticas oficiales que, en nombre de un espíritu común de pueblo, instaure pautas de comportamiento y expectativas generales en una población. Es decir, me refiero aquí a nación como *factum*, como una construcción (no por ello menos real que una mesa o un zapato, no por ello menos necesaria) que obedece a unas jerarquías de poder. Estas jerarquías de poder establecen márgenes y centros, sistemas de representación y de derechos ciudadanos, pero crea también una sutil gradación de valores que establece diferencias cotidianas entre esos nativos. Estas valoraciones se perpetúan a través de los sistemas de reproducción ideológica del estado (parafraseo a Althusser), la familia, la escuela, las iglesias. Y, en la era global, las telecomunicaciones entran en juego. Aunque no son un aparato del estado, ellas funcionan para perpetuar el poder que tienen las multinacionales que a su vez apoyan las prácticas estatales que las benefician. Como resultado vemos que, aunque en papel, en constituciones, en “principio” todo ciudadano es igual ante la ley, dichas leyes terminan siendo letras muertas, porque las prácticas cotidianas del estado y de su gente responden a otra valoración, a otra serie invisible de reglas ajenas al bienestar de cada individuo, pero que cada individuo percibe como “normal, como “natural” porque su familia, su escuela, su párroco o pastor, su televisión, su radio, su literatura, sus museos, sus universidades y su cuerpo mismo le

presenta esa valoración como la única posible, la única visible, la única existente.

1899-1904, Estas son las fechas que escojo como punto de partida para desmontar el racismo moderno en Puerto Rico. Nuestra propia versión de una forma de odio.

En 1900 el general brigadier Wheeler envía un informe detallado a Washington de las nuevas posesiones de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. El informe contenía numerosas fotografías de la flora, la fauna y la población de estas islas. Wheeler empleó a una cantidad considerable de soldados para realizar esta tarea híbrida. El texto mismo cruza las fronteras del informe militar para incluir leyendas —la del faro de Cabo Rojo—, antropología, agronomía y contabilidad. Vemos que Wheeler construyó una crónica de viaje como la de Iñigo Abad o la de los naturalistas, pero esta vez ayudado por la tecnología de la fotografía. El informe se tituló *Our Islands and their People*.

A raíz de dicho informe el presidente del Tribunal Supremo de la época desató un debate que culminó en el cambio de la Ley Natural (o el código español) por el Common Law Norteamericano, argumentando “I don’t consider the people in general are sufficiently well educated to pass on questions of the sort”.

Encolerizado, el licenciado Cayetano Coll y Cuchí publica una respuesta a la arrogancia americana al suponer que todos los puertorriqueños eran unos atrasados, unos criminales, unos primitivos. En 1902, y desde las páginas del Periódico Jurídico Literario, Coll y Cuchí tronó: “La mayoría de los americanos de acá, es decir, los que viven de nuestros presupuestos, se la pasan retratando negritos en miserables bohíos y así ocultan nuestras virtudes y exageran nuestros más insignificantes defectos...”.

Es decir que en la lucha por la hegemonía, la ficha de juego más importante de los americanos era lo negro. En esta basaron toda su argumentación para sustentar la presencia de un gobierno militar protector —que protegiera a los primitivos puertorriqueños de sí mismos en lo que llegaba, el progreso y sus virtudes— razón, moral, orden. Los criollos —buscando retener alguna hegemonía— respondían negando la negritud de Puerto Rico, que esta ficha fuera algo más que un “defecto insignificante”. De aquí sale la identificación de Puerto Rico como “la más

blanca de las Antillas”, la minimización del racismo en Puerto Rico en comparación con el de Estados Unidos (es decir, con el de el país “progresivo” que los está insultando y diciéndoles primitivos), y demás estrategias blanqueadoras de lo puertorriqueño.

Los negros y las negras puertorriqueñas nos encontramos doblemente atrapados en medio de dos discursos racistas. Por un lado, los criollos utilizaron el discurso del salvaje para acusar a los Estados Unidos de estarse aliando con los elementos más destructivos y atrasados de las colonias. Por el otro, el imperialismo ilustrado de la nueva potencia mundial del norte infantilizaba a España y la pintaba como una madrastra o un señorito feminizado y consentido que no había podido traer la civilización a América. Era por este capricho que las colonias se encontraban en el atraso económico, cultural y social en el cual estaban. Los Estados Unidos, empuñando su destino manifiesto, liberaría a Cuba, a Puerto Rico, a Filipinas de su ergástula colonial para, bajo su manto, guiarlas por la senda de la ciencia y el progreso hacia el siglo XX. Nosotros, los negros salvajes del Caribe, teníamos otros planes.

Tan pronto como las tropas americanas tomaron la isla e instauraron un gobierno militar, comenzaron los disturbios. Esta era la época de los tiznados y de las turbas republicanas, época muy bien estudiada por los historiadores Fernando Picó en 1898: *La guerra después de la guerra*, y por Mariano Negrón Portillo en *Las turbas republicanas*. En el caso de los tiznados, fenómeno de insatisfacción social que se dio en los campos, hubo revueltas no contra las instituciones gubernamentales españolas, sino contra los propietarios que más se habían beneficiado del sistema económico bajo España. Dice Negrón Portilla: “Las acciones de estos grupos, que se manifestarían en un protagonismo nunca antes visto en Puerto Rico, estaban motivadas por un deseo de saldar cuentas y de destruir el mundo en el que se había hecho posible su subordinación histórica” (37).

Y narra Fernando Picó que desde 1890, una serie de huelgas, sequía, hambruna y represiones tenían al país sumido en un estado de violencia y disturbio obrero-patronal que contribuyó grandemente a que se celebrara la caída del régimen español a manos de los americanos. Cuando cayó España en 1898, los jornaleros empobrecidos y rabiosos entendieron

que había llegado el momento de ajustar cuentas. Argumenta Picó que: "... la violencia de las bandas se cifró principalmente sobre los símbolos de dominación. Quemaron los libros de cuentas, la maquinaria para despulpar café, los almacenes y los muebles de la casa grande. Con frecuencia robaron el café almacenado, la comida y la ropa de los hacendados" (202).

Algunos tiznados, arropados por la bandera americana, se hacían justicia por mano propia, matando y violando a las señoritas de la hacienda; utilizando así la confusión del cambio de mando para ejercer una rebeldía que anteriormente no habían podido ejercer. Estos incidentes de violencia fueron despachados por las autoridades militares estadounidenses como ataques criminales. Les negaron toda dimensión política. Tan sólo eran "bandidos", que, al estilo de los foragidos del Oeste, aprovechaban el cambio de mando para sembrar el terror en las tierras interiores de la nueva colonia. Una prueba más de que los españoles habían sumido la Isla en tal estado de barbarie fue que los mismos puertorriqueños no eran capaces de hacer valer el orden, la moral y la justicia. Simplemente no habían alcanzado el grado de civilización necesaria para poderse gobernar como nación.

En los centros urbanos se estaba dando un fenómeno similar: las "turbas republicanas". Eran capitaneadas por miembros de la FLT (Federación libre de trabajadores). Un tal Mauleón fungía como su capitán general en San Juan, aunque muchas veces los diarios del país, sobre todo si tenían intereses comunes con el Partido Liberal, le achacaban el liderato al mismo Dr. José Celso Barbosa, médico negro, fundador del Partido Republicano. Los liberales aplaudían el poder americano, pretendían un cierto grado de gobierno propio que preservara el idioma, los intereses de los propietarios de la élite criolla y la hegemonía cultural de esta clase social. El Dr. José Celso Barbosa y su Partido Republicano, en cambio, impulsaban un anexionismo sin reservas, mediante el cual los jornaleros, artesanos y los campesinos pudieran gozar de las protecciones legislativas que había alcanzado ya la clase obrera en los Estados Unidos. El gobierno militar de los Estados Unidos aprovechó una vez más los choques entre estos dos grupos sociales, la clase jornalera y la hacendada, para poner de nuevo en marcha su destino manifiesto, la Doctrina

Monroe, y argumentar que la Isla no era capaz de gobernarse. Fueron muchas las ocasiones en que insuflaron los viejos resentimientos entre estas dos clases sociales para que se dieran brotes de violencia que apoyaran los argumentos de dominación militar. Las turbas republicanas y sus ataques a la clase criolla hacendada jugaron un papel importante en esta estrategia de los Estados Unidos.

La mayoría de los participantes en las turbas republicanas eran negros, mulatos, blancos pobres. Se desempeñaban como alcaides de cárceles, artesanos, pequeños comerciantes ambulantes, lavanderas, músicos de banda municipal, sirvientes y carreteros. Y los desafíos al poder de la antigua clase hegemónica fueron abiertos y violentos. El periódico *La Democracia* describía a los miembros de las turbas republicanas como “los pillos, los ladrones, los vagos y toda esa ralea de puñal y estaca” (11 dic. 1900). Era esa vagabundería del adoquinado la que formaba parte de las turbas y de sus ataques a la burguesía criolla.

A principios de siglo, la cara de la violencia era negra, ya porque apareciera tiznada con carbón, ya por que apareciera tiznada por melanina. Esta violencia jamás se vio como una muestra de lucha política. Los periódicos siempre la definieron como amoral, primitiva. Por otra parte, el gobierno militar estadounidense continuó su discurso racista, totalizando a la población puertorriqueña como primitiva, todos negros, lo que hacía rabiar de furia a los miembros de la élite criolla y recrudecer su eurocentrismo. Cuando entre 1948 y 1952 se consolida el proyecto liberal en el ELA, el hecho completa. Al fin se logra para la Isla cierto gobierno propio con poderes limitados que protegen los intereses de los herederos criollos, su hegemonía cultural y su idioma. Aparecieron las instituciones que recogieron y diseminaron su versión de la historia, y la mano temblorosa convirtió su miedo en un texto que aún hoy se enseña en las escuelas y universidades del país. La representación de lo negro como el límite de lo reconocible, de lo inteligible, es lo que se sigue representando en la literatura contemporánea del país.

Temible mariposa disecada

En la literatura puertorriqueña, desde los inicios del establecimiento de su canon, lo negro siempre ha representado lo irracional. Es el cuerpo,

es lo sexual, es el origen antes de la palabra. A veces, con suerte, los personajes negros y negras que aparecen en las obras de la mayoría de nuestros escritores, cumplen un papel de víctimas, de depositarios de una posición ideológica, pero nada más. Aún cuando Palés defendió la cultura negra como la piedra fundacional de la identidad caribeña, definió esta cultura desde la perspectiva puramente animista. En “Majestad negra”, su poema más conocido, la negritud es una Tembandumba de la Quimbamba moliendo en su caderamen masa con masa, ritmos cachondos, melao y melaza. Toda palabra “negra” o “africana” aparece envuelta en una bruma de misterio, en una innata indefinición. Ejemplo de esto es el poema “Kalahari”, en el cual el poeta dice “Por qué ahora la palabra Kalahari” sin hablar del desierto, su localidad ni su historia. Es tan sólo una palabra:

Ha surgido de pronto, inexplicablemente
 Kalahari, Kalahari, Kalahari.
 ¿De dónde habrá surgido esta palabra
 escondida como un insecto en mi memoria;
 piada como una mariposa disecada
 en la caja de coleópteros de mi memoria,
 y ahora viva, insistiendo, revoloteando ciega
 contra la luz ofusadora del recuerdo?
 Kalahari, Kalahari, Kalahari.
 ¿Por qué ahora la palabra Kalahari?

Es decir que las palabras que nombran lo negro son animales del recuerdo. Palabras que remiten a una memoria anterior al conocimiento, o que quedan como huellas de un conocimiento olvidado. Por lo tanto, yacen desnudas de sus significados, funcionan tan sólo como unidades de ritmo que evocan, bien sea a través de la onomatopeya (es decir de la función lingüística imitativa) bien a través de lo referencial sonoro, una presencia negra sin mayor peso que el de un origen borroso. Esa presencia es atemporal, no tiene contexto histórico y por lo tanto su valor es tan sólo simbólico/indicativo. Es la “jintanjánfora”, esa figura retórica con la que se designó a la mayoría de los africanismos y afroantillanismos usados por Palés en su *Tun tún*, y que aún hoy en el discurso crítico eurocéntrico quedan fuera del conocimiento.

La literatura afroantillana producida en Puerto Rico, en su gran mayoría, sigue los estatutos impuestos por el “Tun tún de pasa y grifería”, de Palés Matos. Por un lado, se denuncia el racismo boricua; por otro, se exalta la supuesta sensualidad, sonoridad, sexualidad negra como fuerza vital fundacional de la identidad puertorriqueña. El problema no está en señalar a la negritud como la piedra de fundación de una identidad puertorriqueña-caribeña. Ese es uno de los más grandes aciertos de Palés. El problema está en la extrema racialización de lo negro. Al fundar toda discusión en la metáfora biológica, el discurso analítico se topa con un grave problema. Vuelvo a Anthony Kwame Appiah cuando en su libro *In My Father's House* examina la manera en que se han construido los conceptos de unidad e identidad africana. Kwame Appiah argumenta: “...a biologically rooted conception of race is both dangerous in practice and misleading in theory” (176). Si tan sólo buscamos el significado de “lo negro” en el cuerpo (color, sensualidad, fuerza, violencia, amenaza, vigor, danza) y no nos fijamos en la construcción histórica de esa definición biológica de lo negro, cometemos el error de crear nuevas racializaciones exclusivistas, nuevas modalidades de un racismo que vuelva a definir lo negro como irracional, primitivo, atemporal, ahistórico, indefinible a través de la palabra y el conocimiento, amenazante.

Desde la categoría de la racialización biológica de lo negro podemos leer mucha de la literatura escrita por autores que, negros, mulatos o blancos, quieren incluir voces y personajes negros en sus escritos. Así, por ejemplo, leo yo el famoso poema de Fortunato Vizcarrondo “Y tu abuela a’ onde está”; a “Vegigantes”, de Arriví; al “Ay, ay ay de la grifa negra”, de Julia de Burgos; al “Adonis negro”, de Clara Lair, y a las narraciones actuales de Rosarito Ferré en *Cuando las mujeres quieren a los hombres*, y la novela *La última noche que pasé contigo*, de Mayra Montero. En el cuento de Rosarito aparecen dos Isabeles, la esposa (obviamente blanca) y la chilla (negra, Isabel Luberza Oppenheimer, la afamada dueña del prostíbulo más poderoso de Ponce). Y aunque las dos mujeres se confabulan contra el marido —Ambrosio, representante de la sociedad patriarcal—, el mundo de la mujer blanca es descrito con precisión y nos resulta plenamente reconocible. Pero el de la mujer negra brilla por su ausencia. Está representada tan sólo por

su cuerpo, la sexualidad, lo erótico. No tiene historia, ni cultura, ni costumbres, ni sentido mayor que el de su cuerpo.

Mari Ramos ha hecho un estudio exhaustivo de este y otros cuentos de Rosarito en su libro *La mujer negra en la literatura puertorriqueña*. En él señala la duplicidad que encarna a ambos personajes, a quienes Rosario pone a compartir un mismo nombre y un mismo hombre: Isabel Luberza e Isabel la Negra. Argumenta Mari Ramos:

Rosarito Ferré va a tratar de probar en este cuento que la sociedad ha creado mujeres llenas de contradicciones, mujeres imperfectas que son ellas y sus contrarios. Tratará de decirnos que en toda mujer existe un ser auténtico y otro inauténtico, que en las sociedades capitalistas se crean seres divididos en rupturas constantes. Estas mujeres encarnarán su propio ser y el otro (235).

Concuerdo con Mari en su análisis del uso del personaje de Isabel la Negra en *Cuando las mujeres quieren a los hombres*. Sin embargo, creo que es necesario ampliar este comentario con una crítica al lugar conferido a Isabel la Negra con respecto a Isabel la Blanca. Ella sigue ocupando el espacio de lo Otro, es el ser amenazante que le puede quitar la herencia a la mujer oficial, auténtica. Su vestimenta es mímica y parodia (Bhabha) del ser real. Es el cuerpo de la prostitución. Es el *animus* del ánimo, su contrario y esta oposición simbólica/ indicativa le confiere su razón absoluta. Adquiere su sentido sólo en relación al mundo, los saberes y los símbolos, las luchas y necesidades de alianzas de la mujer blanca.

Esta misma perspectiva configura los significados y representaciones de personajes negros que aparecen en *La última noche que pasé contigo*, de Mayra Montero. Son dos: un negro con un miembro enorme que la protagonista se tira en una playa y una mujer negra cuyas axilas huelen a cebolla. Todo cuerpo. Pero, por no tirar injustamente por la borda la obra de mi tocaya —la novelística de Montero está plagada de personajes negros que representan saberes alternos— la china mulata de *Como un mensajero tuyo*, la chelista negra de Antigua de *Púrpura profundo*, y los personajes haitianos de *El rojo de tu sombra* y *La trenza de la hermosa luna*. Pero cabe señalar que de todos los

personajes negros con mundos y saberes complejos que utiliza Mayra Montero en sus novelas, ninguno es puertorriqueño: son cubanos, de Antigua, haitianos, pero nunca boricuas.

Lo mismo ocurre con el cuento “Banda de acero”, del narrador puertorriqueño Tomás López Ramírez. Olmstead, el protagonista del cuento, enfrenta una realidad compleja que se bifurca entre un pasado esclavista y un presente banal que lo condena a emigrar eternamente, interpretando calipsos por las islas caribeñas. Este hermoso cuento le confiere dimensiones complejas a sus personajes negros. Los sitúa históricamente, sociológicamente. Sin embargo, de nuevo Olmstead es de las islas caribeñas angloparlantes. Es el Caribe desplazado e itinerante, tocando nuestras costas pero no naciendo ni echando raíces en ellas.

Sin embargo, existen otras representaciones de lo negro en la literatura puertorriqueña. Algo se puede rescatar. Algo así como el cuento “Al fondo del caño hay un negrito”, de nuestro fenecido José Luis González, que cuenta la historia de Melodía y su accidental muerte en el caño Martín Peña. Este cuento, uno de los mejores que se ha escrito en el país, a mi juicio, lo negro figura como participante de una pobreza puertorriqueña, contemporánea, industrial y compleja. Se desfolkloriza al padre, la madre y a Melodía. Se le inserta en la realidad actual. Se le confiere un rol central y activo en la historia contemporánea de Puerto Rico. Además, el uso de la referencia musical en el nombre del protagonista —Melodía— y la alusión a la supuesta “alegría y algarabía del negro” queda ironizada al colocar a “Melodía”, el negrito risueño y juguetón, en medio de una miseria apabullante. De esta manera, José Luis González devela la cara que se esconde detrás de la risa y la supuesta sensualidad y musicalidad de lo negro. Siempre he imaginado un epígrafe para este cuento, la estrofa de la bomba que dice “canto, yo vivo triste/ cada día sufriendo más/ay dios qué será de mí, si no bailo esta bomba/ me voy a morir”. La danza, el canto, la sensualidad del cuerpo no son sino respuestas de supervivencia que los afroantillanos hemos tenido que desarrollar a lo largo de la historia. Son una estrategia de negociación con la opresión y un rescate de la tradición musical, religiosa y oral de base africana a la que se le confieren nuevos usos y sentidos.

Otros cuentos que debo señalar son *Jum* y *La noche tiene una raíz*, de Luis Rafael Sánchez. En ambos, la identidad negra reacciona y contesta a otras identidades. En *Jum*, el muchacho negro y homosexual se suicida ante la violencia verbal y el rechazo abierto de su comunidad. Es decir que la identidad homosexual rebela discriminaciones dentro de lo marginal racial. De esta manera, Sánchez presenta una identidad negra compleja, no homogénea y en batalla. En *La noche tiene una raíz*, la prostituta negra Gurdelia Grifitos también aparece humanizada. Su belleza y sensualidad quedan en entredicho. Ella es tan sólo una trabajadora más que le ofrece al pueblo sus servicios. No es la amenaza de un cuerpo desbordante y embrutecedor. Además, es capaz de otros amores, del amor maternal que le ofrece al niño Cuco que duerme en su regazo cuando este va a comprarla, teniendo “gana del amor que dicen que usted vende”. Este giro narrativo en el cuento guía la lectura hacia una situación que diversifica los tipos de amores que es capaz de ofrecer el cuerpo (socialmente sexualizado) de la mujer negra. Le confiere así una dimensión más compleja.

La historia negra (reescrita e imaginada) aparece como trasfondo en las complicadísimas novelas de Edgardo Rodríguez Juliá, *La noche oscura del niño Avilés* y *El camino de Iyalode*. En estas, Rodríguez Juliá toma como punto de partida la posible existencia de secretísimos cabildos de guerreros gangás, fulás y ashantis y su rebelión definitiva y abierta contra la corona española del siglo XVIII. Considero que estas novelas invitan a mucho trabajo crítico, sobre todo por aquellos estudiosos que conozcan la historia de las etnias del oeste africano y sus transplantes e híbrides culturales en el Caribe; que manejen el discurso crítico tanto de Europa como de África y afroamérica que pueden tender un marco teórico eficaz para el análisis profundo de estos textos. Sin esta preparación, la discusión textual fallaría desde sus inicios. Otra vez lo negro se convertirá en la marca discursiva de lo ininteligible.

La poesía de Ángela María Dávila, los textos *Cinco cuentos negros*, (1974), *Veinte siglos después del homicidio*, (1971), y *La casa y la llama fiera*, (1982), de Carmelo Rodríguez Torres complican aún más el paradigma de la representación de lo negro en la literatura puertorriqueña. Ambos autores entroncan lo racial puertorriqueño en luchas

de liberación nacional. Sin embargo, sus estrategias tanto discursivas, poéticas como performáticas requieren cuidadosa atención. Ángela María Dávila casi nunca toca el tema de lo negro en sus poemas, pero siempre lo pronunciaba en sus lecturas públicas, dejando que su performance poético la instaurase como negra, mientras que su palabra soslayaba el tema. El lugar del intelectual o escritor negro de extracción popular en la sociedad puertorriqueña es uno de los temas que trata Carmelo Rodríguez Torres en sus *Cinco cuentos negros*, en específico en el cuento “Paraíso”, de 1974. Pero este tema ya venía desarrollándose en la segunda parte de su novela sobre Vieques, *Veinte siglos después del homicidio*. Lo continúa en *La casa y la llama fiera*, su novela de 1982. Como discute Deliz Piñero en su artículo “Atacando las barreras del prejuicio”, Carmelo Rodríguez Torres es el primer escritor puertorriqueño en plantear “los temores de un negro integrado en una sociedad de blancos y cómo estos blancos ven a su vecino negro”. Sin embargo, la obra de Carmelo Rodríguez es de las menos discutidas y estudiadas en el país. ¿Acaso su insistencia en la diferencia racial le ha conferido un espacio de invisibilidad y silencio en Puerto Rico?

No quiero reducir este argumento a la discusión de la existencia o inexistencia del racismo operante en la intelectualidad puertorriqueña y sus instituciones culturales. La respuesta es obvia. Quiero, en cambio, aprovechar esta oportunidad para discutir por qué las respuestas culturales a lo negro en Puerto Rico se resumen en: invisibilización sistemática de la historia, la presencia y la cultura negra en Puerto Rico, desplazamiento de lo negro al resto del Caribe, folklorización atemporal y el entronque de sus definiciones en el cuerpo, y, por último, plantar lo negro en el límite de lo conocible. Aún más, me importa señalar cómo, ante estas prácticas culturales nacionales, muchos escritores e intelectuales puertorriqueños negros hemos optado por el silencio. Considero que el teórico afroamericano Henry Louis ofrece claves de discusión de esta problemática en su ensayo “Race, Writing and Difference”, cuando argumenta “¿How can the black subject posit a full and sufficient self in a language in which blackness is a sign of absence?”.

Tal como lo expuso Palés en 1936, la cultura boricua sigue sintiéndose asediada por una presencia que, según ellos, amenaza con comerse los

reductos de una cultura criolla hispánica asediada por el primitivismo de sus nativos y por el imperialismo estadounidense. Esta cultura criolla es la que por décadas se ha dado a la tarea de producir las instituciones y los discursos que han definido nuestras prácticas culturales. Queriendo ser europeos o gringos sin serlo, nos hemos definido como pocos, enfermos, incompletos. A los negros nos definieron como salvajes, amenazantes, primitivos, ininteligibles, causantes de la enfermedad que es hoy nuestra nacionalidad.

Hace falta otra definición. Sigue haciendo falta. Me parece que la supuesta enfermedad que aqueja a la identidad puertorriqueña no está en la presencia negra sino en su negación. Esta identidad jamás podrá consolidarse sin poner en el centro lo que va en el centro: la cultura antillana. Sí, al temido, a la desfigurada cultura negra. Sin su estudio sistemático y sin la libre inclusión de pensadores negros en la práctica intelectual del país no podremos traspasar la trampa de nuestra identidad enfermiza. Y, claro, todos estamos de acuerdo en que las identidades son inventadas, en que la raza, la nacionalidad, el género, la preferencia sexual son identidades heterogéneas y en lucha, a veces en un mismo cuerpo. Pero con sus errores las identidades también son buenos instrumentos de movilización política. El truco está en negarlos y asumirlos al mismo tiempo.

Bibliografía

- Appiah, Anthony Kwame (1992). *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York and Oxford: Oxford University Press. p. 178.
- Gates, Henry Louis (1986). *Race, Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press. p.15.
- Gelpí, Juan (1993). *Literatura y paternalismo en Puerto Rico*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- González, José Luis (1954). *En este lado*. México: Los Presentes.
- López-Baralt, Mercedes (1995). *La poesía de Luis Palés Matos*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. p.541.
- Negrón Portillo, Mariano (1980). *Las turbas republicanas*. San Juan: Huracán. p.37.
- Palés Matos, Luis (1937). Majestad negra. En *Tuntún de pasa y grifería*. San Juan: Biblioteca de autores puertorriqueños. (Una edición más cuidada del texto es la editada por Mercedes López-Baralt. 1995. *La poesía de Luis Palés Matos*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. p. 536).
- Pedreira, Antonio S. (1992). *Insularismo*. San Juan: Editorial Edil. p. 92.
- Picó, Fernando (1987). *1898: La guerra después de la guerra*. San Juan: Ediciones Huracán. p.202.
- Ramos, Mari (1999). *La mujer negra en la literatura puertorriqueña*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Editorial Cultural.
- Rodríguez Juliá, Edgardo. (1991a). *La noche oscura del Iñño Avilés*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- _____. (1991b). *El entierro de Cortijo*. San Juan: Editorial Huracán. p. 86.
- Rodríguez Torres, Carmelo. (1976). *Cinco cuentos negros*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- _____. (1980). *Veinte siglos después del homicidio*. San Juan: Editorial Antillana.
- _____. (1982). *La casa y la llama fiera*. San Juan: Ediciones Partenón.
- Sánchez, Luis Rafael. (1990). *En cuerpo de camisa*. San Juan: Editorial Cultural.
- Vega, José Luis (1988). *Reunión de espejos*. San Juan: Editorial Cultural.

Mayra Santos

Nacida en Puerto Rico en 1966, ganadora del premio Juan Rulfo para cuentos (1996) que otorga Radio Internationale de París. Mayra Santos Febres ha publicado dos libros de relatos: *Pez de vidrio* y *El cuerpo correcto*. Su primera novela *Sirena Selenia vestida de pena* fue publicada bajo el sello Mondadori (Barcelona, 2000). Sus obras han sido traducidas al francés, inglés, alemán e italiano. En *Sirena Selenia*, Santos Febres narra la historia de un joven gay convertido en performer por obra y gracia de su dulce voz, y el apoyo de Martha Divine, otra travesti que lo adopta.

Recibido: 12 marzo de 2009

Aprobado: 6 de mayo de 2009



