

Colección La nave y el puerto

Director: Arcadio Díaz Quiñones

EL PAIS DE CUATRO PISOS
y otros ensayos

José Luis González

1989

ediciones  huracán

"Razón y sentido del 'Lamento borincano'" apareció originalmente en el suplemento dominical de *El Nuevo Día*, de San Juan, Puerto Rico (18 de abril de 1982). Ha sido ligeramente revisado para la presente edición.

"Sobre la literatura puertorriqueña de los cincuenta" es un trabajo inédito hasta ahora.

1979

EL PAIS DE CUATRO PISOS
(Notas para una definición de
la cultura puertorriqueña)

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

—Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* (III, 82)

Un grupo de jóvenes estudiosos puertorriqueños de las ciencias sociales, egresados en su mayor parte de diversas Facultades de la Universidad Nacional Autónoma de México y agrupados en Puerto Rico en el Seminario de Estudios Latinoamericanos, me dirigieron hace poco (escribo en septiembre de 1979) la siguiente pregunta: *¿Cómo crees que ha sido afectada la cultura puertorriqueña por la intervención colonialista norteamericana y cómo ves su desarrollo actual?* Las líneas que siguen constituyen un intento de respuesta a esa pre-

gunta. Las he subtitulado "Notas..." porque sólo aspiran a enunciar el núcleo de un ensayo de interpretación de la realidad histórico-cultural puertorriqueña que indudablemente requeriría un análisis mucho más detenido y unas conclusiones mucho más razonadas. Con todo, espero que sean de alguna utilidad para los miembros del seminario y para los demás lectores que las honren con su atención crítica.

* * *

La pregunta, como nos consta a todos, plantea una cuestión importantísima que ha preocupado y sigue preocupando a muchos puertorriqueños comprometidos, desde diversas posiciones ideológicas, con la realidad nacional puertorriqueña y naturalmente interesados en sus proyecciones futuras. Al empezar a contestarla, me he preguntado a mi vez qué entienden ustedes —pues sin duda se han enfrentado al problema antes de proponérmelo a mí— por "cultura puertorriqueña". Me he dicho que tal vez no sea exactamente lo mismo que entiendo yo, y no me ha parecido arbitrario anticipar esa posibilidad porque tengo plena conciencia de que todo lo que diré a continuación presenta el esbozo de una tesis que contradice muchas de las ideas que la mayoría de los intelectuales puertorriqueños han postulado durante varias décadas como verdades establecidas, y en no pocos casos como auténticos artículos de fe patriótica. Trataré, pues, de ser lo más explícito posible dentro del breve espacio que me concede la naturaleza de esta respuesta (que, por otra parte, no pretende ser definitiva sino servir tan sólo como punto de partida para un diálogo cuya cordialidad, espero, sepa resistir la prueba de cualquier discrepancia legítima y provechosa).

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

Muchos puertorriqueños, sobra decirlo, se han hecho esa pregunta antes que yo. Y las respuestas que se han dado han sido diversas y en ocasiones contradictorias. Hablo, claro, de los puertorriqueños que han concebido a Puerto Rico como nación; los que han negado la existencia de la nación, tanto en el siglo pasado como en el presente, plantean otro problema que también merece análisis, pero que por ahora debo dejar de lado. Considere-

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

Empecemos, entonces, por preguntarnos cuál fue la situación que movió a Hostos a apegarse a la verdad histórica en su juicio sobre la realidad puertorriqueña en el momento de la invasión norteamericana. En otras palabras, ¿qué le permitió a Hostos reconocer, sin traicionar por ello su convicción independentista, que a la altura de 1898 "la debilidad individual y social que está a la vista parece que hace incapaz de ayuda a sí mismo a nuestro pueblo"? Lo que le permitió a Hostos esa franqueza crítica fue sin duda su visión del desarrollo histórico de Puerto Rico hasta aquel momento. Esa visión era la de una sociedad en un grado todavía primario de formación nacional y aquejada de enormes males colec-

tivos (los mismos que denunciaba Manuel Zeno Gandía al novelar un "mundo enfermo" y analizaba Salvador Brau en sus "disquisiciones sociológicas"). Si los separatistas puertorriqueños del siglo pasado, con Ramón Emeterio Betances a la cabeza, creían en la independencia nacional y lucharon por ella, fue porque comprendían que esa independencia era necesaria para llevar adelante y hacer culminar el proceso de formación de la nacionalidad, no porque creyeran que ese proceso hubiera culminado ya. No confundían la sociología con la política, y sabían que en el caso de Puerto Rico, como en el de toda Hispanoamérica, la creación de un Estado nacional estaba llamada a ser, no la expresión de una nación definitivamente formada sino el más poderoso y eficaz instrumento para impulsar y completar el proceso de formación nacional. Ningún país hispanoamericano había llegado a la independencia nacional en el siglo XIX como resultado de la culminación de un proceso de formación nacional, sino por la necesidad de dotarse de un instrumento político y jurídico que asegurara e impulsara el desarrollo de ese proceso.

Ahora bien: el hecho es que los separatistas puertorriqueños no lograron la independencia nacional en el siglo pasado y que todavía hoy muchos independentistas puertorriqueños se preguntan por qué no la lograron. Todavía hay quienes piensan que ello se debió a que una delación hizo abortar la insurrección de Lares, o a que los 500 fusiles que Betances tenía en un barco surto en Santomas no llegaron a Puerto Rico a tiempo, o a que veinte años después los separatistas puertorriqueños estaban combatiendo en Cuba y no en su propio país, o a quién sabe qué otras "razones" igualmente ajenas a una concepción verdaderamente científica de la historia. Porque la única razón real de que los separatistas puerto-

rriqueños no lograran la independencia nacional en el siglo XIX fue la que dio, en más de una ocasión, el propio Ramón Emeterio Betances, un revolucionario que después de su primer fracaso adquirió la sana costumbre de no engañarse a sí mismo, y esa razón era, para citar textualmente al padre del separatismo, que “los puertorriqueños no querían la independencia”. Pero, ¿qué querían decir exactamente esas palabras en boca y en pluma de un hombre como aquél, que nunca aceptó otro destino razonable y justo para su país que la independencia nacional como requisito previo para su ulterior integración en una gran confederación antillana? ¿Quiénes eran “los puertorriqueños” a que aludía Betances y qué significaba eso de “no querer la independencia”? El mismo lo explicó en una carta escrita desde Port-au-Prince poco después de la intentona de Lares, en la que atribuía esa derrota al hecho de que “los puertorriqueños ricos nos han abandonado”. A Betances no le hacía falta ser marxista para saber que en su tiempo una revolución anticolonial que no contara con el apoyo de la clase dirigente nativa estaba condenada al fracaso. Y en Puerto Rico esa clase, efectivamente, “no quería la independencia”. Y no la quería porque *no podía* quererla, porque su debilidad como clase, determinada *fundamentalmente* —lo cual no quiere decir *exclusivamente*— por el escaso desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad puertorriqueña, no le permitía ir más allá de la aspiración reformista que siempre la caracterizó. El relativo desarrollo de esas fuerzas productivas, y por consiguiente de la ideología de la clase hacendada y profesional criolla (lo que más se asemejaba entonces a una incipiente burguesía nacional) entre 1868 y 1887 fue lo que determinó el tránsito del asimilismo al autonomismo en la actitud política de esa clase. A lo que

nunca pudo llegar ésta, ni siquiera en 1898, fue a la convicción de que Puerto Rico era ya una nación capaz de regir sus propios destinos a través de un Estado independiente. En el caso de Hostos, pues, la aspiración a la independencia no estaba reñida con una apreciación realista de la situación histórica que vivía. Y fue esa apreciación la que lo llevó a dictaminar en 1898, cuando se enfrentó directamente a la realidad del país después de un exilio de varias décadas, que el pueblo puertorriqueño estaba incapacitado para darse un gobierno propio, y a proponer, para superar esa incapacidad, un proyecto de regeneración física y moral cuyas metas podrían alcanzarse, si se aprovechaba bien el tiempo, en un plazo de veinte años.

La situación histórica que le tocó vivir a Albizu no se caracterizó tan sólo por el escaso desarrollo de la clase dirigente criolla que él quiso movilizar en una lucha independentista, sino por algo todavía peor: por la expropiación, la marginación y el descalabro de esa clase a causa de la irrupción del capitalismo imperialista norteamericano en Puerto Rico. Ese proceso lo ha explicado muy bien Angel Quintero Rivera en sus aspectos económico y político, dejando muy en claro que la impotencia de esa clase para enfrentarse con un proyecto histórico progresista al imperialismo norteamericano en razón de su cada vez mayor debilidad económica, la llevó a abandonar su liberalismo decimonónico para asumir el conservadorismo que ha caracterizado su ideología en lo que va de este siglo. La idealización —vale decir la tergiversación— del pasado histórico ha sido uno de los rasgos típicos de esa ideología. Pedro Albizu Campos fue, sin duda alguna, el portavoz más coherente y consecuente de esa ideología conservadora. Conservadora en su contenido, pero, en el caso de Albizu, radical en su

forma, porque Albizu dio voz especialmente al sector más desesperado (el adjetivo, muy preciso, se lo debo a Juan Antonio Corretjer) de esa clase. Esa desesperación histórica, explicable hasta el punto de que no tendría por qué sorprender a nadie, fue la que obligó a Albizu a tergiversar la verdad refiriéndose al régimen español en Puerto Rico como "la vieja felicidad colectiva".

Ahora establezcamos la relación que guarda todo esto con el problema de la "cultura nacional" puertorriqueña en nuestros días. Si la sociedad puertorriqueña siempre ha sido una sociedad dividida en clases, y si, como afirmamos al principio, en toda sociedad dividida en clases coexisten dos culturas, la de los opresores y la de los oprimidos, y si lo que se conoce como "cultura nacional" es generalmente la cultura de los opresores, entonces es forzoso reconocer que lo que en Puerto Rico siempre hemos entendido por "cultura nacional" es la cultura producida por la clase de los hacendados y los profesionales a que vengo aludiendo hace rato. Conviene aclarar, sin embargo, la aplicación de esta terminología de "opresores" y "oprimidos" al caso puertorriqueño, porque es muy cierto que los opresores criollos han sido al mismo tiempo oprimidos por sus dominadores extranjeros. Eso precisamente es lo que explica que su producción cultural en el siglo pasado, en la medida en que expresaba su lucha contra la dominación española, fuese una producción cultural fundamentalmente progresista, dado el carácter retrógrado, en todos los órdenes, de esa dominación. Pero esa clase oprimida por la metrópoli era a su vez opresora de la otra clase social puertorriqueña, la clase formada por los esclavos (hasta 1873), los peones y los artesanos (obreros, en rigor, hubo muy pocos en el siglo XIX debido a la inexistencia de industrias modernas propiamente dichas

en el país). La "cultura de los oprimidos", en Puerto Rico, ha sido y es la cultura producida por esa clase. (Esa cultura, por cierto, sólo ha sido estudiada por los intelectuales de la clase dominante como *folklore*, ese invento de la burguesía europea que tan bien ha servido para escamotear la verdadera significación de la cultura popular). Y de ahora en adelante, para que podamos entendernos sin equívocos, hablemos de "cultura de élite" y de "cultura popular".

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

20
no nos ligamos / inmigrantes de otras islas

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

Caribe, y no por *negros criollos*, como se les llamaba a los nacidos en la Isla antes de que se les empezara a reconocer como *puertorriqueños*.

Por lo que toca al campesinado blanco de esos primeros tiempos, o sea los primeros “jíbaros”, lo cierto es que era un campesinado pobre que se vio obligado a adoptar muchos de los hábitos de vida de los otros pobres que vivían desde antes en el país, vale decir los esclavos. En relación con esto, no está de más señalar que cuando en el Puerto Rico de hoy se habla, por ejemplo, de “comida jíbara”, se está hablando, en realidad, de “comida de negros”: plátanos, arroz, bacalao, funche, etc. Si la “cocina nacional” de todas las islas y las regiones litorales de la cuenca del Caribe es prácticamente la misma por lo que atañe a sus ingredientes esenciales y sólo conoce ligeras (aunque en muchos casos imaginativas) variantes combinatorias, pese al hecho de que esos países fueron colonizados por naciones europeas de tan diferentes tradiciones culinarias como la española, la francesa, la inglesa y la holandesa, ello sólo puede explicarse, me parece, en virtud de que todos los caribeños —insulares o continentales— comemos y bebemos más bien como negros que como europeos. Lo mismo o cosa muy análoga cabría decir del “traje regional” puertorriqueño cuyas características todavía no acaban de precisar, que yo sepa, nuestros folkloristas: el hecho es que los campesinos blancos, por imperativo estrictamente económico, tuvieron que cubrirse con los mismos vestidos sencillos, holgados y baratos que usaban los negros. Los criollos de clase alta, tan pronto como los hubo, tendieron a vestirse a la europea; y la popular guayabera de nuestros días, como podría atestiguar cualquier puertorriqueño memorioso de mi generación, nos llegó hace apenas tres décadas de Cuba, donde fue creada como prenda de uso

1^o piso afroantillano

cotidiano en el medio de los estancieros.

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

2^{do} piso: oleada inmigratoria peninsular

una segunda etapa, a mediados de siglo, de una nueva oleada compuesta fundamentalmente por corsos mallorquines y catalanes.

Esta última oleada fue la que llevó a cabo, prácticamente, una segunda colonización en la región montañosa del país, apoyada en la institución de la libreta que la dotó de una mano de obra estable y, desde luego, servil. El mundo de las haciendas cafetaleras, que en el siglo XX vendría a ser mitificado como epítome de la "puertorriqueñidad", fue en realidad un mundo dominado por extranjeros cuya riqueza se fundó en la expropiación de los antiguos estancieros criollos y en la explotación despiadada de un campesinado nativo que hasta entonces había vivido en una economía de subsistencia. (Un magnífico retrato de ese mundo es el que nos ofrece Fernando Picó en su reciente libro *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX*, Ediciones Huracán, Río Piedras, 1979). Esos hacendados peninsulares, corsos y mallorquines, fueron, muy naturalmente, uno de los puntales del régimen colonial español. Y la cultura que produjeron fue, por razones igualmente naturales, una cultura señorial y extranjerizante. Todavía a fines de siglo los hacendados cafetaleros mallorquines hablaban mallorquín entre sí y sólo usaban el español para hacerse entender por sus peones puertorriqueños. Y los corsos, como atestiguan no pocos documentos históricos y literarios, fueron vistos como extranjeros, frecuentemente como "franceses", por el pueblo puertorriqueño hasta bien entrado el siglo XX. Por lo que toca específicamente a los mallorquines, vale la pena llamar la atención sobre un hecho histórico que merecería cierto estudio desde un punto de vista sociocultural: muchos de esos emigrantes eran lo que en Mallorca se conoce como *chuetas*, o sea descendientes de judíos conversos. Lo que tengo en

mente es lo siguiente: ¿qué actitud social puede generar el hecho de que una minoría discriminada en su lugar de origen se convierta en brevísimo plazo, como consecuencia de una emigración, en minoría privilegiada en el lugar adonde emigra? Lo mismo podría preguntarse, claro, en relación con los inmigrantes corsos, que en su isla natal eran mayormente campesinos analfabetos o semianalfabetos y en Puerto Rico se convirtieron en señores de hacienda en unos cuantos años. La pobreza de la producción cultural de la clase propietaria cafetalera en toda la segunda mitad del siglo XIX (en comparación con la producción cultural de la élite social de la costa) nos habla de un tipo humano y social fundamentalmente inculto, conservador y arrogante, que despreciaba y oprimía al nativo pobre y era a su vez odiado por éste. Ese odio es lo que explica, entre otras cosas, las “partidas sediciosas” que en 1898 se lanzaron al asalto de las haciendas de la “altura”.

He dicho 1898, y eso nos sitúa, después de esta necesaria excursión histórica, en el meollo de la pregunta que ustedes me hacen. Comencé diciendo que para precisar qué era en Puerto Rico la “cultura nacional” a la llegada de los norteamericanos, primero había que dilucidar qué clase de nación era Puerto Rico en ese momento. Pues bien, a la luz de todo lo que llevo dicho no me parece exagerado en modo alguno decir que esa nación estaba tan escindida racial, social, económica y culturalmente que más bien deberíamos hablar de dos naciones. O más exactamente, tal vez, de dos formaciones nacionales que no habían tenido tiempo de fundirse en una verdadera síntesis nacional. No se sobresalte nadie: el fenómeno no es exclusivamente puertorriqueño sino típicamente latinoamericano. En México y en el Perú, por ejemplo, todavía se está bregando con el problema de los “varios

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

El independentismo tradicional ha sostenido que tal división no existía antes de la invasión norteamericana que bajo el régimen colonial español lo que caracterizaba a la sociedad puertorriqueña era, como decía

Albizu, "una homogeneidad entre todos los componentes y un gran sentido social interesado en la recíproca ayuda para la perpetuidad y conservación de la nación, esto es, un sentimiento raigal y unánime de patria". Sólo la fuerza obnubilante de una ideología radicalmente conservadora podía inducir a semejante visión enajenada de la realidad histórica. Lo que Puerto Rico era en 1898 sólo puede definirse, mitologías aparte, como una *nación en formación*. Así la vio Hostos, y la vio bien. Y si a lo largo del siglo XIX, como llevo dicho, ese proceso de formación nacional sufrió profundos trastornos a causa de dos grandes oleadas inmigratorias que, para insistir en mi metáfora, le echaron un segundo piso a la sociedad puertorriqueña, lo que pasó en 1898 fue que la invasión norteamericana empezó a echar un *tercer piso*, sobre el segundo todavía mal amueblado.

Ahora bien: en esa nación en formación, que además, como sabemos o deberíamos saber, estaba dividida no sólo en clases sino también en etnias que eran verdaderas castas, coexistían las dos culturas de que vengo hablando desde el principio. Pero, precisamente porque se trataba de una nación en formación, esas dos culturas no eran tampoco bloques homogéneos en sí mismas. La élite social tenía dos sectores claramente distinguibles: el sector de los hacendados y el sector de los profesionales. Quintero Rivera ha explicado con mucha claridad cómo se diferenciaban ideológicamente esos dos sectores de la élite: más conservador el primero, más liberal el segundo. Por lo que a la producción cultural se refiere, hay que precisar lo siguiente. La cultura que produjeron los hacendados fue, sobre todo, un *modo de vida*, señorial y conservador. Los propios hacendados no fueron capaces de expresar y ensalzar literariamente ese modo de vida: de eso tendrían que encargarse, bien entrado ya el

siglo XX, sus descendientes venidos a menos como clase (*como clase*, entiéndase bien, porque individualmente los nietos de los hacendados "arruinados", convertidos por lo general en profesionales, empresarios o burócratas, disfrutaban de un nivel de vida como el que nunca conocieron sus abuelos). Sólo a la luz de este enfoque puede entenderse bien, por ejemplo, el contenido ideológico de un texto literario como *Los soles truncos*, de René Marqués.

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

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

Todo esto parecerá digresión, pero no lo es: la "cultura nacional" puertorriqueña a la altura del 98 estaba hecha de todo eso. Vale decir: expresaba en sus virtudes, en sus debilidades y en sus contradicciones a la clase social que le daba vida. Si esa clase se caracterizaba, como hemos visto, por su debilidad y su inmadurez históricas, ¿podía ser fuerte y madura la cultura producida por ella? Lo que le daba una fortaleza y una madurez *relativa* era, sobre todo, dos cosas: 1) el hecho de que tenía sus raíces en una vieja y rica cultura europea (la española), y 2) el hecho de que ya había empezado a imprimir a sus expresiones un sello propio, criollo en un sentido hispanoantillano. Esto último es innegable, y por eso se equivocan quienes sostienen (o sostenían, cuando menos, hace dos o tres décadas) que no existe una "cultura nacional" puertorriqueña. Pero también se equivocaban y siguen equivocándose quienes, pasando por alto el carácter clasiista de esa cultura, la postulan como la *única* cultura de todos los puertorriqueños e identifican su deterioro bajo el régimen norteamericano con un supuesto deterioro de

la identidad nacional. Tal manera de ver las cosas no sólo confunde la parte con el todo, porque esa cultura ha sido efectivamente *parte* de lo que en un sentido totalizante puede llamarse "cultura nacional puertorriqueña", pero no ha sido *toda* la cultura producida por la sociedad insular; sino que, además, deja de reconocer la existencia de *la otra* cultura puertorriqueña, la cultura popular que, bajo el régimen colonial norteamericano, no ha sufrido nada que pueda definirse como un deterioro, sino más bien como un desarrollo: un desarrollo accidentado y lleno de vicisitudes, sin duda, pero desarrollo al fin. Y decir esto *no* significa hacer una apología del colonialismo norteamericano desde la izquierda, como se obstinan en creer algunos patriotas conservadores, sino simplemente reconocer un hecho histórico: que el desmantelamiento progresivo de la cultura de la élite puertorriqueña bajo el impacto de las transformaciones operadas en la sociedad nacional por el régimen colonial norteamericano ha tenido como consecuencia, más que la "norteamericanización" de esa sociedad, un trastocamiento interno de valores culturales. El vacío creado por el desmantelamiento de la cultura de los puertorriqueños "de arriba" no ha sido llenado, ni mucho menos, por la intrusión de la cultura norteamericana, sino por el ascenso cada vez más palpable de la cultura de los puertorriqueños "de abajo".

Ahora bien: ¿por qué y cómo ha sucedido eso? Yo no veo manera de dar una respuesta válida a esta pregunta como no sea insertando la cuestión en el contexto de la lucha de clases en el seno de la sociedad puertorriqueña. Tiempo sobrado es ya de que empecemos a entender a la luz de una concepción científica de la historia lo que realmente significó para Puerto Rico el cambio de régimen colonial en 1898. Y cuando digo "lo que realmente

significó”, quiero decir lo que significó para las diferentes clases sociales de la sociedad puertorriqueña. Es perfectamente demostrable, porque está perfectamente documentado, que la clase propietaria puertorriqueña acogió la invasión norteamericana, en el momento en que se produjo, con los brazos abiertos. Todos los portavoces políticos de esa clase saludaron la invasión como la llegada a Puerto Rico de la libertad, la democracia y el progreso, porque todos vieron en ella el preludio de la anexión de Puerto Rico a la nación más rica y poderosa —y más “democrática”, no hay que olvidarlo— del planeta. El desencanto sólo sobrevino cuando la nueva metrópoli hizo claro que la invasión no implicaba la anexión, no implicaba la participación de la clase propietaria puertorriqueña en el opíparo banquete de la expansiva economía capitalista norteamericana, sino su subordinación colonial a esa economía. Fue entonces, y sólo entonces, cuando nació el “nacionalismo” de esa clase, o, para decirlo con más exactitud, del sector de esa clase cuya debilidad económica le impidió insertarse en la nueva situación. La famosa oposición de José de Diego —es decir, de la clase social que él representaba como presidente de la Cámara de Delegados— a la extensión de la ciudadanía norteamericana a los puertorriqueños se fundaba (como él mismo lo explicó en un discurso que todos los independentistas puertorriqueños deberían leer o releer) en la categórica declaración del presidente Taft de que la ciudadanía no aparejaba la anexión ni una promesa de anexión. Y cuando, además de eso, se hizo evidente que el nuevo régimen económico —o sea la suplantación de la economía de haciendas por una economía de plantaciones— significaba la ruina de la clase hacendada insular y el comienzo de la participación independiente de la clase trabajadora en la vida

política del país, la retórica “patriótica” de los hacendados alcanzó tal nivel de demagogia que incluso el sector liberal de los profesionales no vaciló en ridiculizarla y condenarla. Sólo así se explican los virulentos ataques de Rosendo Matienzo Cintrón, Nemesio Canales y Luis Lloréns Torres a los desplantes “antiimperialistas” de José de Diego, el próspero abogado de la Guánica Central erigido en tonante “Caballero de la Raza”.

(Y en directa relación con esto último, permítanme ustedes un paréntesis cuya pertinencia me obliga a no dejarlo en el tintero. La crítica —y “criticar no es censurar, sino ejercitar el criterio”, como decía José Martí— a la ejecutoria política de un personaje histórico de la importancia de José de Diego debe entenderse como un esfuerzo por entender y precisar, con apego a la realidad histórica, las razones que determinaron la conducta de todo un sector de clase de la sociedad puertorriqueña en un momento dado. Esa conducta ha sido mitificada durante medio siglo por los herederos sociales e ideológicos de ese sector. Quienes respondemos o intentamos responder a los intereses históricos de la otra clase social puertorriqueña, o sea de los trabajadores, no debemos combatir esa mitificación con otra mitificación. Y en ese error, me parece, han incurrido dos estimables investigadores de la historia social puertorriqueña como son Juan Flores y Ricardo Campos, quienes en su trabajo “Migración y cultura nacional puertorriqueñas: perspectivas proletarias” —incluido en *Puerto Rico: identidad nacional y clases sociales (Coloquio de Princeton)*, Ediciones Huracán, Río Piedras, 1979—, oponen a la mitificada figura del prócer reaccionario José de Diego la figura también mitificada del destacado luchador e ideólogo proletario Ramón Romero Rosa. Si Flores y Campos hubieran recordado que los santos tienen su lugar en la

esfera de la religión pero no en la de la política, no habrían callado el hecho de que Romero Rosa, después de prestarle eminentes servicios a la clase obrera puertorriqueña, acabó por ingresar en el Partido Unionista, que era, como todos sabemos, el partido de la clase adversaria. Flores y Campos seguramente no carecen de los conocimientos necesarios para explicar este hecho, y por ello precisamente es de lamentar que su trabajo, muy atendible por lo demás, se resienta de cierto maniqueísmo que no favorece la justeza esencial de sus planteamientos).

La clase trabajadora puertorriqueña, por su parte, también acogió favorablemente la invasión norteamericana, pero por razones muy distintas de las que animaron en su momento a los hacendados. En la llegada de los norteamericanos a Puerto Rico los trabajadores vieron la oportunidad de un *ajuste de cuentas* con la clase propietaria en todos los terrenos. Y en el terreno cultural, que es el que nos ocupa ahora, ese ajuste de cuentas ha sido el motor principal de los cambios culturales operados en la sociedad puertorriqueña de 1898 hasta nuestros días. La tantas veces denunciada penetración cultural norteamericana en Puerto Rico no deja de ser un hecho, y yo sería el último en negarlo. Pero, por una parte, me niego a aceptar que esa penetración equivalga a una "transculturación", es decir, a una "norteamericanización" entendida como "despuertorriqueñización" de nuestra sociedad en su conjunto; y, por otra parte estoy convencido de que las causas y las consecuencias de esa penetración sólo pueden entenderse cabalmente en el contexto de la lucha entre las "dos culturas" puertorriqueñas, que no es sino un aspecto de la lucha de clases en el seno de la sociedad nacional. La llamada "norteamericanización" cultural de Puerto Rico ha tenido dos aspectos dialécti-

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

Lo que complica las cosas, sin embargo, es el hecho de que un sector importantísimo de los terratenientes en

Puerto Rico a la llegada de los norteamericanos no estaba constituido por puertorriqueños sino por españoles, corsos, mallorquines, catalanes, etc. Esos terratenientes eran vistos por las masas puertorriqueñas como lo que eran en realidad: como extranjeros y como explotadores. Su mundo social y cultural era el que añoraban, idealizándolo hasta la mitificación, las tres protagonistas de *Los soles truncos*. Y presentar ese mundo como el mundo de la "puertorriqueñidad" enfrentado a la "adulteración" norteamericana, constituye no sólo una tergiversación flagrante de la realidad histórica, sino además, y ello es lo verdaderamente grave, una agresión a la puertorriqueñidad de la masa popular cuyos antepasados (en muchos casos cercanos) vivieron en ese mundo como esclavos, como arrimados o como peones. Entonces, así como sus valores culturales le sirvieron a la clase propietaria para resistir la "norteamericanización", esa misma "norteamericanización" le ha servido a la masa popular para impugnar y desplazar los valores culturales de la clase propietaria. Pero no sólo a la masa popular —y creo que esto es digno de especial señalamiento—, sino incluso a ciertos sectores muy importantes de la misma clase propietaria que han vivido oprimidos en el interior de su propia clase. Pienso, sobre todo, en las mujeres. ¿A alguien se le ocurrirá negar que el actual movimiento de liberación femenina en Puerto Rico —esencialmente progresista y justo a despecho de todas sus posibles limitaciones— no es en grandísima medida un resultado de la "norteamericanización" de la sociedad puertorriqueña?

El desconocimiento o el menosprecio de estas realidades ha tenido, entre otras, una consecuencia nefasta: la idea, sostenida y difundida por el independentismo tradicional, de que la independencia es necesaria para pro-

teger y apuntalar una identidad cultural nacional que las masas puertorriqueñas nunca han sentido como su verdadera identidad. ¿Por qué esos independentistas han sido acusados, una y otra vez, de querer "volver a los tiempos de España"? ¿Por qué los puertorriqueños pobres y los puertorriqueños negros han escaseado notoriamente en las filas del independentismo tradicional y han abundado, en cambio, en las del anexionismo populista? El independentismo tradicional suele responder a esta última pregunta diciendo que los puertorriqueños negros partidarios de la anexión están "enajenados" por el régimen colonial. El razonamiento es el siguiente: si los puertorriqueños negros aspiran a anexarse a una sociedad racista como la norteamericana, esa "aberración" sólo puede explicarse en términos de una enajenación. Pero quienes así razonan ignoran u olvidan una realidad histórica elemental: que la experiencia racial de los puertorriqueños negros no se ha dado dentro de la sociedad norteamericana sino dentro de la sociedad puertorriqueña, es decir, que quienes los han discriminado racialmente en Puerto Rico no han sido los norteamericanos sino los puertorriqueños blancos, muchos de los cuales, además, se enorgullecen de su ascendencia extranjera: española, corsa, mallorquina, etc. Lo que un puertorriqueño negro, y un puertorriqueño pobre aunque sea blanco —y nadie ignora que la proporción de pobres entre los negros siempre ha sido muy superior a la proporción entre los blancos—, entienden por "volver a los tiempos de España", es volver a una sociedad en la que el sector blanco y propietario de la población siempre oprimió y despreció al sector no-blanco y no-propietario. Pues, en efecto, ¿cuántos puertorriqueños negros o pobres podían participar, aunque sólo fuera como simples electores, en la vida política puertorri-

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

Por lo que a la cultura popular atañe, hay que reconocer que ésta tampoco ha sido homogénea en su evolución histórica. Durante el primer siglo de vida colonial y seguramente buena parte del segundo, la masa trabajadora, tanto en el campo como en los pueblos, estuvo concentrada en la región del litoral y fue mayoritariamente negra y mulata, con preponderancia numérica de los esclavos sobre los libertos. Más adelante esa proporción se invirtió y los negros y mulatos libres fueron más

numerosos que los esclavos, hasta que la abolición, en 1873, liquidó formalmente el *status* social de estos últimos. La cultura popular puertorriqueña primeriza fue, pues, fundamentalmente afroantillana. El campesinado blanco que se constituyó más tarde, sobre todo el de la región montañosa, produjo una variante de la cultura popular que se desarrolló de manera relativamente autónoma hasta que el auge de la industria azucarera de la costa y la decadencia de la economía cafetalera de la montaña determinaron el desplazamiento de un considerable sector de la población de la “altura” a la “bajura”. Lo que se dio de entonces en adelante fue la interacción de las dos vertientes de la cultura popular, pero con claro predominio de la vertiente afroantillana por razones demográficas, económicas y sociales. Empero, la actitud conservadora asumida por la clase terrateniente marginada desnaturalizó esta realidad a través de su propia producción cultural, proclamando la cultura popular del campesinado blanco como la cultura popular por excelencia. El “jibarismo” literario de la élite no ha sido otra cosa, en el fondo, que la expresión de su propio prejuicio social y racial. Y así, en el Puerto Rico de nuestros días, donde el jíbaro prácticamente ha dejado de existir como factor demográfico, económico y cultural de importancia, en tanto que el puertorriqueño mestizo y proletario es cada vez más el verdadero representante de la identidad popular, el mito de la “jibaridad” esencial del puertorriqueño sobrevive tercamente en la anacrónica producción cultural de la vieja élite conservadora y abierta o disimuladamente racista. ✓

Así, pues, cada vez que los portavoces ideológicos de esa élite le han imputado “enajenación”, “inconsciencia” y “pérdida de identidad” a la masa popular puertorriqueña, lo que han hecho en realidad es exhibir su falta

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

La buena razón cultural para luchar por la independencia consiste, a mi juicio, en que ésta es absolutamente necesaria para proteger, orientar y asegurar el pleno desarrollo de la verdadera identidad nacional puertorriqueña: la identidad que tiene sus raíces en esa cultura popular que el independentismo —si en verdad aspira a representar la auténtica voluntad nacional de este país— está obligado a comprender y a hacer suya sin reservas ni reticencias nacidas de la desconfianza y el prejuicio. Lo que está ocurriendo en el Puerto Rico de nuestros días es el resquebrajamiento espectacular e irreparable del *cuarto piso* que el capitalismo tardío norteamericano y

el populismo oportunista puertorriqueño le añadieron a la sociedad insular a partir de la década de los cuarenta. Vistas las cosas en lo que a mí me parece una justa perspectiva histórica, el evidente fracaso del llamado Estado Libre Asociado revela con perfecta claridad que el colonialismo norteamericano —después de haber propiciado, fundamentalmente para satisfacer necesidades del desarrollo expansionista de la metrópoli, una serie de transformaciones que determinaron una muy real modernización-en-la-dependencia de la sociedad puertorriqueña— ya sólo es capaz de empujar a esa sociedad a un callejón sin salida y a un desquiciamiento general cuyos síntomas justamente alarmantes todos tenemos a la vista: desempleo y marginación masivos, dependencia desmoralizante de una falsa beneficencia extranjera, incremento incontrolable de una delincuencia y una criminalidad en gran medida importadas, despolitización e irresponsabilidad cívica inducidas por la demagogia institucionalizada y toda una cauda de males que ustedes conocen mejor que yo porque están viviéndolos cotidianamente. Hablar de la bancarrota *actual* del régimen colonial no quiere decir, de ninguna manera, que este régimen haya sido "bueno" hasta hace poco y que sólo ahora empiece a ser "malo". Lo que estoy tratando de decir —y me interesa mucho que se entienda bien— es que los ochenta años de dominación norteamericana en Puerto Rico representan la historia de un proyecto económico y político cuya viabilidad *inmediata* en cada una de sus etapas pasadas fue real, pero que siempre estuvo condenado, como todo proyecto histórico fundado en la dependencia colonial, a desembocar *a la larga* en la inviabilidad que estamos viviendo ahora. Esa inviabilidad del régimen colonial en todos los órdenes es precisamente lo que hace viable, por primera vez

en nuestra historia, la independencia nacional. Viable y, como acabo de decir, absolutamente necesaria.

Quienes estamos comprometidos desde dentro y desde fuera del país con un futuro socialista para Puerto Rico —y hablo, como ya deben de saberlo ustedes, de un socialismo democrático, pluralista e independiente, que es el único socialismo digno de llamarse tal, a diferencia del “socialismo” burocrático, monolítico y autoritario instituido *en nombre de* la clase obrera por una nueva clase dominante que sólo puedo definir como burguesía de Estado porque es la auténtica propietaria de los medios de producción a través de un aparato estatal inamovible y todopoderoso—, tenemos por delante una tarea que consiste, ni más ni menos, en la reconstrucción de la sociedad puertorriqueña. Mi conocida discrepancia con el independentismo tradicional a este respecto es la discrepancia entre dos concepciones del objetivo histórico de esa reconstrucción. Yo no creo en reconstruir hacia atrás, hacia el pasado que nos legaron el colonialismo español y la vieja élite irrevocablemente condenada por la historia. Creo en reconstruir hacia adelante, hacia un futuro como el que definían los mejores socialistas proletarios puertorriqueños de principios de siglo cuando postulaban una independencia nacional capaz de organizar al país en “una democracia industrial gobernada por los trabajadores”; hacia un futuro que, apoyándose en la tradición cultural de las masas populares, redescubra y rescate la caribeñidad esencial de nuestra identidad colectiva y comprenda de una vez por todas que el destino natural de Puerto Rico es el mismo de todos los demás pueblos, insulares y continentales, del Caribe.

En ese sentido, concibo las respectivas independencias nacionales de todos esos pueblos sólo como un pre-

requisito, pero un ^{sup. básico} requisito indispensable, para el logro de una gran confederación que nos integre definitivamente en una justa y efectiva organización económica, política y cultural. Sólo así podremos llegar a ocupar el lugar que por derecho nos corresponde dentro de la gran comunidad latinoamericana y mundial. En lo económico, esto, lejos de constituir una aspiración utópica, se revela ya como una necesidad objetiva. En lo político, responde a una tendencia histórica manifiesta: la liquidación de nuestro común pasado colonial mediante la instauración de regímenes populares y no-capitalistas. Y en lo cultural, que es lo que nos ocupa ahora específicamente, es preciso que reconozcamos y asumamos una realidad que aun los más conscientes de nosotros hemos pasado por alto hasta ahora. El hecho de que en el Caribe se hablen varios idiomas de origen europeo en lugar de uno solo, se ha considerado hasta ahora como un factor de desunión. Y como factor de desunión han utilizado ese hecho, efectivamente, los imperialismos que han hablado a nuestro nombre. Pero, ¿acaso debemos nosotros, los sojuzgados, ver ese hecho con la misma óptica que nuestros sojuzgadores? Por el contrario, debemos verlo como un hecho que nos acerca y nos une porque es un resultado de nuestra historia común. La gran comunidad caribeña es una comunidad plurilingüe. Eso es real e irreversible. Pero eso, en lugar de fragmentarnos y derrotarnos, debe enriquecernos y estimularnos. Y consideradas así las cosas, sucede que gracias a una de esas “astucias de la historia” de que hablan algunos filósofos, el imperialismo norteamericano, al imponernos a los puertorriqueños el dominio del inglés (¡sin hacernos perder el español, estimado Nicolás Guillén!), nos ha facilitado, claro está que sin proponérselo, el acercamiento a los pueblos hermanos

angloparlantes del Caribe. No hemos de saber inglés los puertorriqueños para suicidarnos culturalmente disolviéndonos en el seno turbulento de la Unión norteamericana —“el Norte revuelto y brutal que nos desprecia”, que decía Martí—, sino para integrarnos con mayor facilidad y ganancia en el rico mundo caribeño al que por imperativo histórico pertenecemos. Cuando al fin seamos independientes dentro de la independencia caribeña mestiza, popular y democrática, no sólo podremos y deberemos apreciar y cuidar como es debido nuestro idioma nacional, que es el buen español de Puerto Rico, sino que podremos y deberemos instituir en nuestro sistema educativo la enseñanza del inglés y del francés, con especial énfasis en sus variantes criollas, no como idiomas imperiales sino como lenguas al servicio de nuestra descolonización definitiva. ✓

✓
Leyenda

LITERATURA E IDENTIDAD NACIONAL EN PUERTO RICO

El libro que Salvador Brau llamó “primer vagido de la musa puertorriqueña”, el *Aguinaldo Puertorriqueño* de 1843, aspiraba a ser, según declaración expresa de sus nueve jóvenes autores, “un libro enteramente indíjena” que “reemplazara con ventajas a la antigua botella de Jerez, el mazapán y las vulgares coplas de Navidad”. Parece paradójico, desde la perspectiva actual, saturada de un nacionalismo afirmado las más de las veces en los valores del criollismo, que los jóvenes autores del *Aguinaldo* rechazaran a un tiempo los elementos de un españolismo que la nueva mentalidad criolla iba viendo ya como cosa ajena (“la antigua botella de Jerez” y “el mazapán”) y el elemento que representaba el espíritu criollo popular (“las vulgares coplas de Navidad”). La paradoja es sólo aparente. La contradicción que nos presenta en su superficie la actitud de los noveles literatos de 1843 se resuelve en una proposición de gran coherencia interna tan pronto como la analizamos a la luz de la historia social del país.

Permítaseme llamar la atención de ustedes sobre tres palabras que aparecen en el párrafo anterior y que poseen, a mi juicio, valor de clave. Dos de ellas pertenecen a los autores del *Aguinaldo*: “antigua” y “vulgares”. La primera se refiere, como ya sabemos, a la botella de Jerez. Ahora bien, “antiguo”, como nos consta a todos, no es simple sinónimo de “viejo”; entraña, además, una connotación de caducidad (piénsese, por aducir un ejemplo muy conocido, en la frase “antiguo régimen”, con