

VUELTITA, CON MANTILLA, AL PRIMER PISO *

Angel G. Quintero Rivera **

A Margarita, imi chueta!... de Ciales, Puerto Rico
A Miquel Izard... y a Tona, Javier, Manuel, Ascención, Perucho...
hermanos del otro lado del océano
Y a la memoria de mi tía Lili, bello ejemplo y recuerdo
de esa Otra cara de España, la ausente de los centenarios:
la España popular.

«...tan solamente un escapulario
lleva el chavelo por capital,
colgado al cuello como un sudario
para librarlo de todo mal.»¹

«A MÍ ME LLAMAN EL NEGRITO DEL BATEY»

Varios filólogos han resaltado el *abuso* caribeño del diminutivo. En nuestro intento cimarrón por evitar la confrontación, por evadir —en el *hinterland* lingüístico— la aspereza del enfrentamiento, el diminutivo es una de las tantas formas —tan necesitadas de análisis— de configurar un suave y cadencioso lenguaje criollo; un español —poco *castellano* en giros y entonación— preñado de evasivas, eufemismos y dobles sentidos. Así son, por ejemplo, las *letras* de casi todo el *merengue* dominicano (sinpaticón, en ocasiones; hiriente las más).

Ahora bien, el diminutivo en el Caribe toma varias formas, muy claramente identificadas socio-geográficamente. En Puerto Rico predomina el terminal i-t-o (-a); y el diminutivo i-c-o (-a) se asocia sobre todo (aunque algo también con Venezuela) con la potencia hegemónica, a nivel cultural, del Caribe: nuestra hermana mayor, Cuba. El diminutivo i-ll-o (-a), como *mantilla*, recuerda, por otro lado, a *la madre patria*.

* Este ensayo recoge investigaciones realizadas bajo el auspicio del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico. Parte de la investigación fue llevada a cabo en España gracias a una licencia sabática que su autor disfrutó en 1985.

** Universidad de Puerto Rico.

¹ Salsa de uno de los originales «*mulatos del sabor*», del LP ROBERTO ROHENA Y SU APOLLO SOUND, Nueva York, Fanta (LP7585), originalmente por disquera International.

A principios de los años cincuenta de este siglo, cuando Puerto Rico vivía la euforia del progreso, que se asociaba a una nueva estructura de relación con la metrópoli que sustituyó en nuestro país a España —la gran jaibería del Estado Libre Asociado con los Estados Unidos de 1952—, emerge, como héroe popular, un prófugo de la justicia que se caracterizaba por ser experto en fugas. Muchas veces apresado, se volvía a escapar.² Es, a mi juicio, muy significativo que este héroe popular fuera nombrado con un diminutivo hispanófilo: *la palomilla*.

«Cuánta falta hace (nos señala nuestro más destacado historiador, Fernando Picó) una historia de las mentalidades puertorriqueñas que nos trace todos los matices de esas simpatías escondidas por el fugitivo y nos explique, en su contexto, esas benevolencias anárquicas que llevaban a acoger al prófugo y a ver su hermano en el desertor, el polizone y el esclavo huido.»³

Con la frase «*Nunca se supo quién fue su madre*» dicha, además, con una dicción que intenta imitar la gitana andaluza, comienza y concluye esa fabulosa recreación salsera, de Roberto Rohena, del famoso pasodoble español *El relicario*, que popularizara en toda América Latina Sarita Montiel en *El último cuplé. El escapulario*, grabada unos quince años después de *El relicario* y, como está, llena de referencias absolutamente exóticas para el Caribe —como chavales y toreros y marquesas que desprecian a plebeyos— se convirtió rápidamente en una de las canciones más populares entre el plebeyismo mulato boricua y es todavía, al día de hoy —sin que nada tenga que ver con el Quinto Centenario—, uno de los números clásicos que constantemente le pide el público cocolo a Roberto Rohena cada vez que sube a escena con su orquesta salsera *Los Apollo Sound* (de evidente referencia a la modernidad: al mundo futurista de los cohetes interestaciales).

*«Nunca se supo quién fue su madre
porque la ingrata lo abandonó.
Una viejita (i-t-a) lo vio en la calle
y con cariño lo recogió.»*

Las referencias a viejitas (muchas veces, abuelitas i-t-a) que amantan y crían hijos ilegítimos abandonados, se asocian en el Caribe, claramente, a viejas negras. (Recuerden, por ejemplo, la clásica novela caribeña del siglo XIX *Cecilia Valdés*, de Cirilo Villaverde⁴, definitivamente la mejor hasta este siglo, que no es fortuito trate de los amores (interacciones, atracciones, pasiones entre los géneros) en las relaciones interraciales.

*y esperaaando la viejita
a su niño,*

² El reo que más atención ha captado después en la imaginería popular. Toño Bicicleta de los años setenta, era también notorio por huidizo, por sus fugas, al punto que al día de hoy (1994) no se le ha podido apresar aún.

³ Fernando Picó, *DON QUIJOTE EN MOTORA Y OTRAS ANDANZAS*, San Juan, Huracán, 1993, pp. 41-42.

⁴ Comenzada en La Habana en 1839 y finalmente publicada en el exilio, en Nueva York, en 1882.

a su niño lo abrazó,
y besando sus manitas
al oído le cantó:

Quiero que mi escapulario
nunca
nunca se aparte de tí.
Llévalo como un sudario
que yo te entrego al morir.

¡Reza!
reza por mí toditos los días,
a la víiirgen⁵ del Rosario,
sólo te quiso en la vida
sólo te quiso en la vida
quien te dio el escapulario.

Esta popular salsa de los *Apollo Sound* se mueve, como toda nuestra cultura caribeña, entre referencias cruzadas y confusas en torno al futuro —«y esperaando...»— de los orígenes. *Nunca se supo quién fue su madre. ¿Quién fue su madre y quién la madrastra? ¿España, Africa⁶, Estados Unidos?* Las primeras estrofas introductorias de la canción, antes de que *rompan*, virulentos y vigorosos, los vientos-metal —que anuncian la salida del toro en las corridas— (y son fundamentales en la salsa), toda esa sección que concluye con «*al oído le cantó*», es decir, que introduce la voz de la viejita, repito, se canta *a capella*, con el sólo acompañamiento de los cueros (los tambores) y (más adelante) un coro, en clara evocación a la música de *bomba*, nuestra más importante música negra tradicional.

Los más agudos estudiosos —y practicantes— de la danza en nuestro país⁷ se maravillan ante las similitudes en los pasos de la *bomba* y el *flamenco* (sobre todo, aunque no únicamente, del bailarín varón)⁸. Uno de los momentos en que todavía puede uno gozar del baile de una de las vertientes de la *bomba* tradicional es en las Fiestas de Santiago Apóstol en Medianía Alta en Loiza, con toda seguridad, el más negro de los pueblos en la Isla. La más negra de las celebraciones en Puerto Rico se hace en homenaje al español de los santos católicos: Santiago matamoros.

Estas fiestas son célebres por sus máscaras, que se dividen en dos tipos principales. Las más fabulosas y elaboradas, trabajadas sobre la corteza del coco y llenas de colores, son las de los *vejigantes*, cuyo nombre proviene de las vejigas de chivo infladas con que golpean

⁵ *Falsetto* estilo flamenco que es como decir *virgen(cilla)*.

⁶ Sugerido por Lydia Milagros González y Ana Lydia Vega en Guillermo Baralt et al., *EL MACHETE DE OGÚN*, San José, CEREP, 1990, p.15.

⁷ Por ejemplo, quien fuera por muchos años nuestra *prima ballerina*, la moruna hermana querida, Alma Concepción.

⁸ *¿Quién la madre; quién el padre?* Aunque, ante el estado actual —precario— de las investigaciones sobre este fenómeno, es prematuro lanzar una interpretación de esta simbología, es importante tener presente que, dada la naturaleza de la esclavitud caribeña, fueron muchos más los mulatos hijos de padre español y negra esclava que viceversa; incluso fue así también entre los libertos. No es fortuito que fuera Leonardo en *Cecilia Valdés* el blanco y Cecilia la mulata, ni que el padre de ambos fuera blanco y la madre de ella la esclava.

estos personajes a los niños. Aunque el personaje deriva del mojiganga de los carnavales españoles medievales, las máscaras de nuestros *vejigantes* exhiben labios gruesos (*bembes*) y narices anchas, resaltando las facciones negras. Los *vejigantes* representan los diablillos (los malvados, los traviesos, los que asustan, los que espantan). El segundo tipo de máscara —muy sencilla— es para el personaje del *caballero*. Y sencillamente, perdonen la reiteración) provee de facciones blancas a ejecutantes negros que, por otro lado, exhiben su africanidad en la voluptuosidad colorida de la vestimenta *chillona*. Los *caballeros* asesinos de *vejigantes!* son los buenos, los nobles, los gentiles⁹.

¿Representa esta fiesta negra una manifestación exacerbada de lo que años atrás repetíamos y manoseábamos como *falsa conciencia*; será más bien ejemplo del *bakhtiniano* mundo-al-revés carnalesco¹⁰; o no requeriremos acaso parámetros adicionales?

La hispanidad toma en el Caribe nuestro caras múltiples, contradictorias, entrecruzadas. Este libro examina muy variadas manifestaciones de una marcada hispanofilia que experimentó el país en las primeras décadas del siglo XX, vinculada muy marcadamente a lo que uno de nuestros más importantes escritores llamó el *segundo piso* de nuestra formación cultural. José Luis González argumenta que, contrario a la versión oficial, hasta principios del siglo XIX, Puerto Rico fue una sociedad fundamentalmente afrocaribeña. Y ante la amenaza (o *el horror*) que representó la Revolución Haitiana, la metrópoli, España, le echó —sobre nuestro *primer piso* afro— un *segundo piso* blanqueador al país¹¹.

En su intento blanqueador, España fomentó, para Puerto Rico, primero la inmigración canaria de campesinos —estancieros laboriosos que sustituyeran a la indolente jibarería parda¹².

«...siempre vagos, errantes y sin domicilio fijo, ni conocen ni siguen la conducta de un labrador de asiento y tesón...»¹³

Estos inmigrantes campesinos suplirían a la plaza fuerte militar de San Juan víveres básicos para el consumo inmediato, ante los avatares del *Situado Mexicano*, del subsidio colonial por la extracción mineral. Con el desarrollo, a nivel internacional, durante el siglo XIX, de la agricultura comercial y ante las turbulencias políticas del resto de América, se fomentó, en segundo lugar, la migración de españoles leales propietarios (*cachacos* ó *gachupines*) de la Hispanoamérica de tierra firme, y luego la inmigración de empresarios corsos y catalanes (incluyendo los mallorquines), para el establecimiento de haciendas que transformaran un bastión militar económicamente dependiente, en una colonia productiva.

⁹ En estas fiestas, como en la mayoría de los carnavales afroamericanos, existe un tercer personaje, secundario: la *loca*, el homosexual travesti, que usualmente no ejecutan homosexuales, cuyo análisis debería ser muy revelador, pero que nos desviaría de la línea argumentativa central de este ensayo.

¹⁰ Bakhtin, *RABELAIS AND HIS WORLD*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1968.

¹¹ José Luis González, *EL PAÍS DE CUATRO PISOS Y OTROS ENSAYOS*, San José, Huracán, 1980.

¹² Son múltiples y constantes las referencias a la *vagancia* de esos primeros pobladores (el *primer piso* de González) en los escritos de la época.

¹³ Informe al Ayuntamiento del Alcalde de San Juan, el criollo Pedro Yrisarri en 1809 argumentando en pro de la inmigración canaria, reproducido en Rafael W. Ramírez de Arellano (ed.), *INSTRUCCIONES AL DIPUTADO DON RAMÓN POWER Y GIRALT*, San José, Univ. de Puerto Rico, 1936, p.13.

La metrópoli obtendría beneficios de la exportación agrícola a través de su control del comercio. La magnitud de este *segundo piso* decimonónico fue tal que la historiadora Estela Cifre de Loubriel, quien ha dedicado su vida al estudio de esta inmigración, resume su impacto hispanófilo (bien o mal) de la siguiente forma:

«Sin la densa inmigración española del siglo XIX el oleaje anglosajón habría absorbido rápidamente al Puerto Rico hispano, como lo hizo con otros territorios... Esto no podía ocurrir en Puerto Rico porque la población era en su casi totalidad de reciente origen hispano... Este milagro se debe primordialmente a que la inmigración española del siglo XIX no sólo fortaleció y consolidó el carácter hispánico de nuestra población criolla, sino que yuxtapuso a ésta, primero, y fundió con ella, después, un nuevo caudal de sangre, modos de vida y cultura española, influencia tanto más considerable en todos los órdenes, cuanto que... por el hecho de su condición peninsular, los inmigrantes españoles constituyeron una clase privilegiada...»¹⁴

Como ha evidenciado una amplia y rica literatura de investigación histórica posterior a la publicación de *El país de cuatro pisos* (y a los estudios de Cifre de Loubriel) estos hacendados inmigrantes del *segundo piso* desplazaron de casi toda posición de poder a muchos descendientes de los primeros pobladores¹⁵. La hispanidad *cachaca* que este *segundo piso* representó fue agudamente resentida y la invasión norteamericana de 1898 proveyó un escenario propicio para que se manifestara (contrario a lo que podría derivarse de la cita de Cifre anterior) un fuerte sentimiento popular antiespañol¹⁶.

En las últimas décadas del siglo XIX, los elementos étnicos que atravesaban la estructura social se tornaron más complejos aún. ¿Cuántos de los hacendados inmigrantes (o sus descendientes) que examina, por ejemplo, el historiador Francisco Scarano para el Ponce de 1840¹⁷ se consideraban y/o eran considerados puertorriqueños cincuenta años después, cuando muchas de las personas con quienes compartían su cotidianeidad —trabajadores ex-esclavos¹⁸, colonos canarios, comerciantes, otros hacendados— habían sido inmigra-

¹⁴ Cifre de Loubriel, *LA INMIGRACIÓN A PUERTO RICO DURANTE EL SIGLO XIX*, San Juan, Univ. de Puerto Rico, 1964, pp. XIII-XIV (énfasis añadido).

¹⁵ Ver, por ejemplo, Francisco Scarano (ed.), *INMIGRACIÓN Y CLASES SOCIALES EN EL PUERTO RICO DEL SIGLO XIX*, San José, Huracán, 1981; Fernando Picó, *LBIERTAD Y SERVIDUMBRE EN EL PUERTO RICO DEL SIGLO XIX*, San José, Huracán, 1979; Laird Bergad, *COFFEE AND THE GROWTH OF AGRARIAN CAPITALISM IN NINETEENTH CENTURY PUERTO RICO*, Princeton, Princeton University Press, 1983; Carlos Buitrago, *HACIENDAS CAFETALERAS Y CLASES TERRATENIENTES EN EL PUERTO RICO DECIMONÓNICO*, San José, Univ. de Puerto Rico, 1982 y *LOS ORÍGENES HISTÓRICOS DE LA SOCIEDAD PRECAPITALISTA EN PUERTO RICO*, San José, Huracán, 1976; Ivette Pérez Vega, *EL CIELO Y LA TIERRA EN SUS MANOS, LOS GRANDES PROPIETARIOS DE PONCE, 1816-1830*, San José, Huracán, 1985; Luis E. Díaz Hernández, *CASTAÑER, UNA HACIENDA CAFETALERA EN PUERTO RICO (1868-1939)*, San José, Edil, 1983; y, quizá la primera en recalcarlo, Vivian Carro, "La formación de la gran propiedad cafetalera: la Hacienda Pietri, 1858-1898", *ANALES DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA*, II:1, San José, junio de 1975; entre otros.

¹⁶ Mariano Negrón Portillo, *CUADRILLAS ANEXIONISTAS Y REVUELTAS CAMPESINAS EN PUERTO RICO, 1898-1899*, San José, CIS-UPR, 1987; y Fernando Picó, *1898, LA GUERRA DESPUÉS DE LA GUERRA*, San José, Huracán, 1987.

¹⁷ F. Scarano, op.cit.; y *HACIENDAS Y BARRACONES: AZÚCAR Y ESCLAVITUD EN PONCE, PUERTO RICO, 1800-1850*, San José, Huracán, 1992, cap. 4.

¹⁸ Es importante apuntar, como señala el propio Scarano, que en Puerto Rico, distinto a otras áreas del Caribe (como se abundará en el texto más adelante), no es hasta el siglo XIX cuando las cifras de *importaciones* de esclavos registran los niveles más elevados.

ntes también? Una amplia literatura biográfica escrita a finales del siglo XIX y principios del XX es sumamente ilustrativa al respecto. En un libro previo, examiné con cierto detenimiento los varios ejemplares de esta literatura referente a los *puertorriqueños ilustres* de la segunda ciudad, Ponce; ciudad que, como en dicho escrito trato de mostrar, jugó un papel fundamental en el desarrollo del sentimiento y la simbología nacional. Muchos de los *ponceños ilustres*, cuyas biografías incluyen estos libros, eran inmigrantes o descendientes de inmigrantes y no por ello dejaban de ser vistos como parte de la sociedad ponceña y considerados como miembros de la élite del país¹⁹. Sería importante examinar también los vínculos de los inmigrantes con la sociedad pueblerina local a través de enlaces matrimoniales²⁰.

Durante el siglo XIX, frente a la economía básicamente de subsistencia de nuestro primer piso anterior, España fomentó —a través de la inmigración hacendada— el desarrollo de la agricultura comercial. Sin embargo, su control sobre el comercio imponía importantes limitaciones a su pleno desarrollo. Respecto, por ejemplo, al azúcar —uno de los dos principales productos del país entonces—, Estados Unidos constituía ya desde el siglo XIX nuestro mercado principal. Así, esos hacendados del *segundo piso*, descendientes de la política blanqueadora hispana, fueron paulatinamente conformando una política de reafirmación regional, de resultados ambivalentes en torno a la hispanidad. Ante los sectores sociales más clara y abiertamente identificados con la *madre patria* —la burocracia estatal y los grandes intereses comerciales— que se agrupaban políticamente en un partido con el revelador nombre de *Incondicionalmente Español*, un importante sector de hacendados (en términos numéricos, los más) intentaron una política autonomista que reafirmaba lo puertorriqueño frente a lo *peninsular*²¹. Por otro lado, ante el mulato mundo popular, se realizará lo hispano sin ambages, como evidencian los agudos escritos sobre las tradiciones populares de Salvador Brau, autonomista, quien ha sido llamado padre de la sociología y la historiografía puertorriqueña y que no por coincidencia fuera uno de los más importantes promotores y organizadores de la celebración del IV Centenario del *Descubrimiento*²².

Ahora bien, mientras nuestro *poeta nacional* de esas primeras décadas, Luis Llorens Torres, hijo de hacendados, pero amplia y popularmente aclamado en su momento²³, escribía

¹⁹ Se examinaron libros como: Javier de la Torre, *SILUETAS PONCEÑAS*, Ponce, Tip. de José Picó Matos, 1900; Félix Matos Bernier, *CROMOS PONCEÑOS*, Ponce, Imp. La Libertad, 1896; Eduardo Neumann, *BENEFACTORES Y HOMBRES NOTABLES DE PUERTO RICO*, vol. I, Ponce, Imp. La Libertad, 1896 y vol. II, Ponce, Imp. del Listín Comercial, 1899 y *VERDADERA Y AUTÉNTICA HISTORIA DE LA CIUDAD DE PONCE*, San José, s/ed., 1913; Ramón Marín, *LA VILLA DE PONCE CONSIDERADA EN TRES DISTINTAS ÉPOCAS*, Ponce, Tip. El Vapor, 1877; y Manuel Mayoral Barnes, *PONCE Y SU HISTORIA GEOPOLÍTICA, ECONÓMICA Y CULTURAL, CON EL ÁRBOL GENEALÓGICO DE SUS POBLADORES*, Ponce, s/ed., 1946. Más detalles y análisis en Angel G. Quintero Rivera, *PATRICIOS Y PLEBEYOS: BURGUESES, HACENDADOS, ARTESANOS Y OBREROS*, San José, Huracán, 1988, cap. 1 y sección *La problemática clase de hacendados: inmigración y nacionalidad* del cap. 5.

²⁰ Como sugerentemente apunta para Humacao, Cruz Ortiz Cuadra, "Crédito y azúcar: los hacendados de humacao ante la crisis del dulce", *ORIENTE*, II:4, diciembre 1986.

²¹ Ver escritos de uno de los principales líderes autonomistas, Francisco Mariano Quiñones, *CONFLICTOS ECONÓMICOS*, Mayagüez, Tip. Comercial, 1888 e *HISTORIA DE LOS PARTIDOS REFORMISTA Y CONSERVADOR EN PUERTO RICO*, Mayagüez, Tip. Comercial, 1889.

²² En el cap. 4 de *PATRICIOS...*, cit., intento un análisis detallado de sus escritos.

²³ Ver de Arcadio Díaz Quiñones, "Sueños liberadores y utópicos de Luis Llorens y Torres", incluido en su libro *EL ALMUERZO EN LA HIERBA*, San Juan, Huracán, 1982.

*«Cisne azul la raza hispana
puso un huevo, ciega y sorda,
en el nido de la gorda
pata norteamericana.»²⁴*

el emergente movimiento obrero, predominantemente mulato, se refería a los años del colonialismo español como *Cuatro siglos de ignorancia y servidumbre*²⁵. En una incendiaria hoja suelta de 1914, que se conserva en la Colección Jungham del Archivo General de Puerto Rico, el líder tabaquero socialista Epifanio Fiz Jiménez (quien treinta años después llegara a ser Subsecretario del Trabajo con el populista Partido Popular) mientras manifestaba ser

«enemigo de celebrar fechas, porque me parece una imitación viva de las costumbres de nuestros enemigos los burgueses»

y concluía que

«El "Labor Day" andando el tiempo, debemos convertirlo de un día de protesta pacífica, en un día de verdadera revolución societaria; en un día en que los trabajadores, en vez de estrenarse un traje o un sombrero, concurren a las grandes manifestaciones que se han de celebrar en el mundo, para estrenar un rifle o un puñal justiciero, cortando de raíz el crimen que por tanto tiempo vienen cometiendo con los trabajadores las llamadas clases superiores.»

iniciaba su discurso significativamente de la siguiente manera:

«Ese día representa para los trabajadores de Puerto Rico una de sus fechas más gloriosas: porque demuestra la cultura alcanzada por ellos durante el corto tiempo de catorce años de civilización americana, después de cuatrocientos de servilismo e ignorancia.»²⁶

Tres años más tarde, el Partido Socialista hamaqueaba al país logrando casi 20% de la votación (en unas elecciones caracterizadas por un amplio fraude en su contra) y alcanzando la alcaldía en varios municipios²⁷.

¿Cómo compaginar esta visión de lo que significó España para el Caribe con el hecho de nombrar *La palomilla* al huidizo prófugo que se convertía en héroe popular cuarenta años

²⁴ "El patito feo", en ALTURAS DE AMÉRICA, San Juan, Imp. Baldrich, 1940, p. 43. Carmen Marrero en el prólogo a sus OBRAS COMPLETAS, San Juan, ICP, 1968, al referirse al Patito Feo señalaba: «Después de explicar la noble prosapia y estirpe española de la isla, la pone, equivocadamente arrimada al nido...», p. XLII (énfasis añadido).

²⁵ Frase constantemente utilizada en la literatura obrera de las primeras dos décadas de siglo y título de un importante libro del líder obrero (sastre) Manuel F. Rojas, San Juan, Imp. La Primavera, 1914.

²⁶ Reproducido en A.G. Quintero Rivera (ed.), LUCHA OBRERA, GRANDES DOCUMENTOS EN LA HISTORIA OBRERA PUERTORRIQUEÑA, San Juan, CEREP, 1971, p.55 (énfasis añadido).

²⁷ Detalles en Gervasio L. García y A.G. Quintero Rivera, DESAFÍO Y SOLIDARIDAD, BREVE HISTORIA DEL MOVIMIENTO OBRERO PUERTORRIQUEÑO, San Juan, Huracán-CEREP, 1982.

después de esta hoja suelta? ¿Cómo entender el *fervor* cocolo con la recreación salsera de un pasodoble español? ¿Logró penetrar la hipanofilia de los descendientes del *segundo piso* en la mentalidad de los desplazados del *primero*? ¿o existiría previamente también en éstos una ambivalencia en torno a lo hispano? ¿Qué puentes de intercomunicación se dieron, si alguno, entre los que José Luis González describe como estancos superpuestos?²⁸

En 1967 grabé una entrevista con el viejo tabaquero Prudencio Rivera Martínez, que en los años treinta había sido el segundo líder en importancia en el movimiento obrero del país. Don Prudo me contó la siguiente anécdota, que quisiera compartir por primera vez acá:

«En los inicios de lo que el movimiento obrero muy significativamente llamó "La cruzada del Ideal", se encontraban los líderes socialistas en un mitin en la plaza pública de un pueblo del interior del país; Juncos, si no recuerdo mal. Mientras hablaba el fogoso Eduardo Conde, uno de los pocos líderes obreros blancos en ese momento, pintor de brocha gorda y marino mercante, oriundo y residente de San Juan, hijo de teatreros españoles que habían llegado a América nadie sabe cómo, empezaron a sonar las campanas de la iglesia, interrumpiendo su discurso incendiario. Comenzó Conde entonces a "despotricar" contra la religión, y los campesinos y trabajadores agrícolas que lo escuchaban empezaron a abandonar la plaza. Al darse cuenta que perderían su audiencia, el líder tipógrafo José Ferrer y Ferrer, mulato de Caguas, que era también (como la enorme mayoría del liderato obrero de ese momento) ateo, se tiró de rodillas al templete y exclamó: ¡Perdónalo, Dios mío, que no sabe lo que hace! Y sacando la guitarra, empezó a cantar, con la española fórmula poética de la espineta y en decimillas, "seises" y "aguinaldos" con los cuales atrajo nuevamente al público para continuar su prédica de emancipación del obrero y el socialismo uliversal.»

LOS MÚLTIPLES «PALOMILLAS»: LA CONTRADICTORIA HISPANIDAD CIMARRONA

A través de las circulares de los mismos gobernadores uno entra en contacto con noticias de esclavos fugados, desertores del regimiento de Granada, presidiarios escapados, inmigrantes ilegales, marineros requedados en la isla, todo un mundo, en fin, de gente en circulación que de una u otra manera eluden la vigilancia de las autoridades... Pero no es Puerto Rico nada más, es todo el Caribe el que está agitado entonces. Las circulares de fugitivos nos evocan ese mundo en ebullición.

Fernando Picó²⁹

En Ecuador el *gívaro* es el indio indómito y huidizo. En Puerto Rico el *jíbaro* es el campesino de monte adentro. En Brasil se usó el término para denominar al mestizo de *cafuso* y negra, siendo *cafuso* mezcla de india y negro, y en el México del siglo XVIII se

²⁸ Más detalles, en mi (solidaria) crítica a González, HISTORIA DE UNAS CLASES SIN HISTORIA PARA EL ANÁLISIS CULTURAL (COMENTARIOS CRÍTICOS AL PAÍS DE CUATRO PISOS), San Juan, CEREP, Cuaderno 6, septiembre 1983.

²⁹ F. Picó, DON QUIJOTE..., cit., p. 39. Ver también sus minuciosas investigaciones recogidas en los excelentes ensayos que conforman su más reciente libro: AL FILO DEL PODER, SUBALTERNOS Y DOMINANTES EN PUERTO RICO, 1739-1910, San Juan, Univ. de Puerto Rico, 1993. Su libro anterior VIVIR EN CALMITO, San Juan, Huracán, 1989, incluye también observaciones sugestivas al respecto.

denominaba *jíbaro* al hijo de *lobo* con *china*, siendo *lobo* mezcla de indio y negra y *china* de blanco e india. En Cuba el *jíbaro* es un perro cimarrón. Y en Costa Rica se denomina *cimarrona* a las bandas de músicos, comúnmente borrachos, que tocan, entre otras, en las procesiones religiosas pueblerinas³⁰.

En esta *polémica aclaración introductoria*, a este libro tan atravesado por el *segundo piso* de nuestra formación histórica, quisiera recordar los cimientos de la *casa* caribeña. Les propongo una *vueltillo*, con mantilla, al *primer piso* y rastrear allí (aunque sea esquemáticamente) nuestra *memoria rota*³¹: la memoria escindida —tan poderosa y presente— de nuestra confusa hispanidad, que en el mundo de esa primera jibarería se albergó, sobre todo (como quisiera argumentar), en una contradictoria, pero muy profunda y sentida, religiosidad popular.

«...todo caribeño sabe

señala el escritor cubano Antonio Benítez Rojo en su muy sugestivo libro *La isla que se repite*

...de modo más o menos intuitivo que, en último análisis, la única posesión segura que la resaca de la historia le ha dejado es su paradójica cultura.»³²

El Caribe se constituyó como (o ha sido en los últimos cinco siglos) una región atravesada de fuertes poderes extraños, invencibles en la guerra frontal. Ante la violencia azarosa de una fabulosamente exuberante naturaleza (manifestada, sobre todo, en los huracanes) y ante una turbulenta historia marcada por diversas dominaciones imperiales de las más poderosas naciones del globo —primero España, Inglaterra, Francia, Holanda, Dinamarca y luego los Estados Unidos— (entrelazada a los conflictos de una economía configurada esencialmente, desde su propia génesis, por exigencias internacionales), el protagonismo de la cultura en la acción social ha sido el resquicio que hemos encontrado o conformado para el ejercicio de la libertad. En un contexto de difíciles significaciones ante el caos generado por la falta de control de fuerzas tan poderosas, la jerarquización de valores y prácticas de convivencia y comunicación fue constituyéndose en el campo fundamental de la acción social autogenerada (o la voluntad); abarcando, naturalmente, la propia significación de la relación entre lo humano y su mundo. Ahora bien, ¿cómo fue configurándose esa acción cultural y qué papel ha jugado en ella la hispanofilia?

Las diversas dominaciones coloniales imprimieron al Caribe un carácter de mosaico en sus prácticas culturales que salta a la vista en una primera mirada superficial: algunos hablamos español, otros inglés, francés, creole o papiamentu; algunos aparecemos como católicos, otros como protestantes o practicantes del vodú o la santería; algunos juegan

³⁰ Detalles y referencias en mi ensayo "El tambor en el cuatro: la melodización de ritmos y la etnicidad cimarroneada", en Lydia Milagros González (ed.) *LA TERCERA RAÍZ. PRESENCIA AFRICANA EN PUERTO RICO* San Juan, CEREP-ICP, 1992, publicado también en *BOLETÍN AMERICANISTA*, 42-43, 1992-1993.

³¹ Referencia al sugerente libro de Arcadio Díaz Quiñones, *LA MEMORIA ROTA*, San Juan, Huracán, 1993.

³² Hanover, Ed. del Norte, 1989, p. 172, como parte de su análisis de uno de los más importantes clásicos de la literatura social del Caribe, el *CONTRAPUNTEO CUBANO DEL TABACO Y EL AZÚCAR* de Fernando Ortiz.

fútbol, otros cricket y otros jugamos el béisbol y el baloncesto. Pero con sólo añadir un poco nuestros múltiples carapachos (por lo demás, muy importantes) afloran elementos de una base cultural común, contradictoria, constituyéndose en la tensión dialéctica entre ansias libertarias y realidades impuestas. Pocos de nuestros antepasados fueron oriundos de, o eligieron libremente, este mundo. Pero aquí estamos; reexaminando desde acá la presencia y significado posterior de una de nuestras forzadas raíces, en el tan humano rejuego de las resignificaciones.

En trabajos previos, hermanos de temática³³, he argumentado, pero convendría recalcar y ampliar acá (solicitando indulgencias por aquellos elementos repetidos a mis lectores reincidentes), que la propuesta de muchos de los más lúcidos analistas del Caribe en torno a la centralidad de la plantación para el análisis de los inicios de nuestra formación cultural es correcta, pero sólo parcialmente. Es correcta, he señalado, si concebimos la plantación en términos de las contradicciones dialécticas que suponía: plantación y contraplantación; esclavitud y cimarronería. Esta tensión dialéctica (intrínsecamente relacionada a la tensión señalada entre ansias libertarias y realidades impuestas) fue, a mi juicio, el verdadero esqueleto cultural común en el Caribe. Debido a nuestra posición en la expansión europea, la tensión entre plantación y contraplantación estuvo **siempre** presente en **toda** la región; aunque algunas sociedades incluyeron ambos tipos de contraformaciones en sí mismas (como el *Saint Domingue* del siglo XVIII o Cuba en el siglo XIX), otras fueron, como Barbados, fundamentalmente islas-plantación y otras, como el Caribe Hispánico hasta el siglo XVIII, principalmente sociedades de contraplantación.

Ya que las plantaciones esclavistas en el Caribe Hispano, aunque presentes de diversos modos antes, no constituyeron la formación estructural interna de estas sociedades, sino hasta después de siglos de colonización, y ya que para el imperio español el papel primordial de las Antillas en los primeros siglos fue de carácter militar-comercial, la cimarronería en estas áreas no fue solamente una respuesta a la plantación esclavista (es decir, a un tipo agrario de ruralía), sino también, y fundamentalmente, a la ciudad murada militar que en cada isla representaba al Estado colonial, al Estado español. Enfrentado a este colonialismo inicial de base citadina y frente a la ruralía controlada que la plantación esclavista de las islas vecinas representaba, fue conformándose paulatinamente —anárquica y libertariamente— una sociedad rural de escapados, fugitivos: cimarrones por muy diversas razones.

Algunos lo fueron, evidentemente, del trabajo forzado. De sus investigaciones sobre la población negra en el Puerto Rico del siglo XVI, Jalil Sued Badillo, por ejemplo, concluye que

«junto a otros grupos de marginados, como los indios y los mestizos, los (negros) libertos se alejaron de los poblados engrosando las filas de la población dispersa.»

Y verifica dicha conclusión citando una carta del gobernador al rey fechada en 1579:

³³ A.G. Quintero Rivera, "El tambor...", cit.; "La cimarronería como herencia y utopía", DAVID Y GOLIATH, 48, noviembre 1985, y en catalán en L'AVENÇ, REVISTA D'HISTÒRIA, 155, enero 1992; "Imágenes e identidades", en Héctor Méndez Caratini, TRADICIONES, ALBUM DE LA PUERTORRIQUEÑIDAD, San Juan, Brown, Newsom & Córdova, 1990; "¡Cultural!: en el Caribe, nuestra consigna", en Federació Catalana d'Associacions i Clubs UNESCO, IDENTIDAD CULTURAL Y MODERNIDAD, NUEVOS MODELOS DE RELACIONES CULTURALES, Barcelona, UNESCO, 1990, reproducido en ESTUDIOS SOCIALES CENTROAMERICANOS, 54, septiembre-diciembre 1990; y en forma muy apretada en la sección *La ciudad murada y la ruralia del escape* del primer capítulo de PATRICIOS...

«había y hay en esta tierra mucha gente mestizos, mulatos, indios, grifos, vagabundos y mujeres de la misma suerte que no querían servir e los he apremiado a que tomen amos... (para) remediar los hurtos y males que se hacían por el campo.»³⁴

El escape negro de los poblados es también evidenciado por el Santo Domingo de este período, incluso estadísticamente³⁵.

Muchos de los escapados particularmente del trabajo esclavo de plantación provenían de las Antillas Menores vecinas, donde se consolidó más tempranamente ese tipo de explotación rural. Existió, de hecho, por muchos años en Puerto Rico la disposición legal de que los esclavos escapados de islas no españolas eran declarados libres al llegar al país. (Así se formó el poblado de Loiza, cuyas Fiestas de Santiago describimos antes.) Se encuentra referencia a esta disposición en un documento de 1664 y se reafirma, con variantes, en documentos posteriores, de 1686, 1693, 1750, 1773 y 1789. A mediados de este amplio período (1748) otro documento oficial señala que

«diariamente están llegando dichos negros fugitivos»³⁶

Como algunas de estas citas sugieren, los escapados al comienzo de la colonización podían ser también indios que huían de la servidumbre de las encomiendas, al punto que cronistas de muchos años después (del siglo XVIII) apuntan que vivir aislado, en el monte, se decía entonces que era «vivir como indio»³⁷, pese a que los patrones de asentamiento en la sociedad taína al iniciarse la conquista eran absolutamente distintos, prácticamente opuestos, pues se vivía en aldeas o yucayeques.

Los documentos coloniales afirman la pronta desaparición de la población aborigen y la historiografía puertorriqueña tradicionalmente ha repetido esta aseveración. No cabe duda que en Puerto Rico, como en toda América, la población aborigen se redujo notablemente en las primeras décadas de colonización, lo que no significa que se hubiera extinguido. Los meticulosos estudios de Manuel Álvarez Nazario sobre la historia del léxico puertorriqueño proveen información sumamente sugerente respecto a la posible importancia de la cimarronería indígena; de la cimarronería de indios que, para citar a este autor:

«se internaron por las serranías... distantes de los lugares donde habían padecido las penas de la esclavitud.»³⁸

y, que por tal razón, escapaban a la visibilidad de las autoridades coloniales y, concomitante-

³⁴ Jalil Sued Badillo, PUERTO RICO NEGRO, San Juan, Ed. Cultural, 1986, p. 38.

³⁵ Emilio Rodríguez Demorizi, RELACIONES HISTÓRICAS DE SANTO DOMINGO, vol. II, citado en *ibid.*, p. 37.

³⁶ Reproducido en Manuel Álvarez Nazario, EL ELEMENTO AFRONEGROIDE EN EL ESPAÑOL DE PUERTO RICO, CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DEL NEGRO EN AMÉRICA, San Juan, ICP, 1974, p. 63 (énfasis añadido).

³⁷ e.g. Fray Iñigo Abbad y Lastera, HISTORIA GEOGRÁFICA, CIVIL Y NATURAL DE LA ISLA DE SAN JUAN BAUTISTA DE PUERTO RICO (1782), se usa ed. de 1959, San Juan, Univ. de Puerto Rico, p. 185.

³⁸ ORIGEN Y DESARROLLO DEL ESPAÑOL EN PUERTO RICO (SIGLOS XVI Y XVII), San Juan, Univ. de Puerto Rico, 1982, p. 18.

mente, de los documentos que éstas producían. Alvarez destaca la importancia del hecho que la gran mayoría de los lugares en Puerto Rico que constituyen hoy los distintos pueblos conservan su nombre indígena o alguna modificación de éste³⁹. Si el país, fuera de los núcleos de colonización española, hubiera quedado vacío (impresión que proyecta mucha de la documentación colonial) es obvio que los nuevos pobladores hubieran nombrado con palabras o apelativos que fueran para ellos significativos los lugares «descubiertos». Para que se hubiera retenido el nombre taíno es lógicamente indispensable alguna presencia indígena a través de la cual los nuevos habitantes pudieran inicialmente conocer los nombres; y esta presencia tuvo que haber sido suficientemente significativa (aunque no necesariamente numerosa) como para que los nuevos pobladores adoptaran dicha toponimia.

Los estudios de Alvarez Nazario evidencian también una marcada influencia indígena en la nomenclatura de nuestra flora y fauna⁴⁰, lo que nuevamente sugiere la persistencia de aborígenes en el interior, con los cuales los nuevos pobladores que se incorporaban a esas regiones aprenderían los nombres de aquellas plantas y animales desconocidos. Aunque es imposible documentar el alcance de la cimarronería indígena⁴¹, la evidencia cultural nos sugiere, indirectamente, su importancia⁴². Es importante apuntar, no obstante, que ni el léxico indígena ni el africano se usarán para los nombres propios personales en el mundo huido de la contraplantación puertorriqueña. Cada persona se nombrará como **español**, en español (no se podría bautizar —pertener a la comunidad cristiana— de otro modo).

Pero los escapados no fueron solamente indios, negros esclavos y libertos, que deberían asumir una identidad personal hispana; muchos lo fueron —y por la temática de este ensayo es lo que quisiera resaltar— por razones vinculadas a la turbulenta historia española del período, con sus conflictos étnicos internos contra descendientes de judíos y moros⁴³, la represiva Inquisición y sus angustiosos procedimientos de pureza de sangre⁴⁴, la actitud

³⁹ EL INFLUJO INDÍGENA EN EL ESPAÑOL DE PUERTO RICO, San Juan, Univ. de Puerto Rico, 1977.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁴¹ En 1777 se realizó un censo general en el país como parte de un intento colonial de mayor penetración institucional en la ruralia. (Sobre este intento ver PATRICIOS..., cit., pp. 33-34.) Dicho censo clasifica a 1.756 moradores como *indios puros* (casi todos en el interior) de un total poblacional de 70.210 almas. El censo de 1787 clasifica a 2.302 en esta forma y el censo de 1797 repite la cifra. Los censos posteriores no usan dicha categoría, agrupando a todos los que no podían clasificar claramente como blancos o negros bajo el término abarcador de *pardos*.

⁴² Alvarez Nazario, EL INFLUJO..., cit., p. 59, añade otro tipo de «evidencia»: un estudio de antropología física realizado por Ricardo Alegría a mediados del siglo XX, en donde 30% de los puertorriqueños examinados exhibían en su dentadura rasgos que sugerían algún trasfondo genético (aparentemente) indígena; pero otros antropólogos han señalado que no necesariamente ello remite al trasfondo de nuestros taínos, sino posiblemente a entrecruces posteriores.

⁴³ Entre varios trabajos al respecto, los de Charles Lea, THE MORISCOS OF SPAIN, THEIR CONVERSION AND EXPULSION, New York, Greenwood Press, 1968 (1ª ed. 1901) y Cecil Roth, HISTORIA DE LOS MARRANOS, Madrid, Altalena, 1979 (1ª ed. 1932) son considerados clásicos. Aunque desesperadamente pro cristianos, los escritos de Antonio Domínguez Ortiz recogen investigaciones reveladoras: LOS JUDEOCONVERSOS EN ESPAÑA Y AMÉRICA, Madrid, Ed. Istmo, 1978; LA CLASE SOCIAL DE LOS CONVERSOS EN CASTILLA EN LA EDAD MODERNA, Madrid, Instituto Barnes de Sociología, 1958; y con Bernard Vicent, HISTORIA DE LOS MORISCOS, Madrid, Revista de Occidente, 1978.

⁴⁴ Albert A. Sicroff, LES CONTROVERSES DES STATUS DE PURETÉ DE SANG EN ESPAGNE DU XV^e AU XVII^e SIÈCLE, Paris, Lib. Marcel Didier, 1960; Henry Charles Lea, A HISTORY OF THE INQUISITION, 4 vols., New York, Macmillan Co., 1906; Joaquín Pérez Villanueva (ed.), LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA, Madrid, Siglo XXI, 1980.

picaresca hacia los hidalgos o la baja nobleza sin herencia, entre otros factores examinados excelentemente por el eminente hispanista francés Marcelin Defourneaux en sus investigaciones sobre la vida social cotidiana en la España de la época⁴⁵. En otro de sus trabajos, esta vez sobre la Inquisición, Defourneaux concluye:

«Non, L'Inquisition n'a pas, en fait, fermé l'Espagne a la culture européenne... Mais elle a donné à certain de ceux qui vivaient a l'intérieur de ses frontières l'impressoin d'être enfermés dans une prison...»⁴⁶

¿Volarían de ella sus libertarias palomillas?

Debemos recordar que el «descubrimiento» de América se da en un período de consolidación violenta del Estado español, como monarquía absoluta centralizada, que intentaba unir regiones con muy diversas tradiciones. Coincide temporalmente con la expulsión de los judíos y los moros. Después de tantos siglos de presencia en la península era de esperar que existiera un considerable mestizaje y que ante el clima oficial de represión, muchos españoles sobre los cuales se pudiera sospechar alguna ascendencia de los grupos perseguidos, temieran al Estado y emigraran a América en busca de una mayor laxitud de la presencia estatal⁴⁷. Sobre los españoles de alguna ascendencia judía o mora, el historiador español Domínguez Ortiz señala:

«podían enrolarse como marinos o soldados en una armada y una vez llegados a América desertar y perderse en el inmenso continente.»⁴⁸

Las referencias a los desertores que Fernando Picó encuentra en las circulares de los gobernadores son, de hecho, numerosas también en las crónicas sobre Puerto Rico de esos primeros siglos. El Mariscal O'Reilly, por ejemplo, señala en 1765 que la isla

«habiéndose poblado con algunos soldados... agregáronse a éstos un número de polizontes, grumetes y marineros que desertaban de cada embarcación que allí tocaba: esta gente por sí muy desidiosa, y sin sujeción alguna por parte del Gobierno, se extendió por aquellos campos y bosques...»⁴⁹

⁴⁵ Marcelin Defourneaux, *DAILY LIFE IN SPAIN IN THE GOLDEN AGE*, Londres, George Allan & Unwin, 1970; ver específicamente el cap. 11.

⁴⁶ M. Defourneaux, *L'INQUISITION ESPAGNOLE ET LES LIVRES FRANÇAIS AU XVIII^e SIÈCLE*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 166.

⁴⁷ Abel Possé, *LOS PERROS DEL PARAÍSO*, Barcelona, Ed. Fénix, 1983, recoge excelentemente en forma novelada este ambiente.

⁴⁸ *LOS JUDEOCONVERSOS...*, cit., p. 129. Rodolfo Puigross, *LA ESPAÑA QUE CONQUISTÓ EL NUEVO MUNDO*, Buenos Aires, Cultural, 1965, describiendo las «estrictas» regulaciones estatales contra la emigración a América de españoles con algún trasfondo judío o moro señala: «lo que no evitó que muchos lo hicieran clandestinamente» (p.102). Domínguez, ibid. añade que: «La eficacia de estas disposiciones debió ser escasa». Sobre formas de evadir estas prohibiciones ver Juan Friede, "Algunas observaciones sobre la emigración española a América", *REVISTA DE INDIAS*, XI:49. En Pérez Villanueva (ed.), *LA INQUISICIÓN...*, cit., hay varias referencias al escape a América, e.g. pp. 462 y 932.

⁴⁹ *MEMORIA DEL MARISCAL DE CAMPO D. ALEXANDRO O'REILLY (1765)*, reproducida entre otros en E. Fernández Méndez (ed.), *CRÓNICAS DE PUERTO RICO*, vol. 1, San Juan, ELA, 1975, p. 241. Juan Masini: et al.

Fray Iñigo Abbad añade pocos años después

«...muchos marineros y soldados se ocultan al abrigo de los naturales: de suerte, que en la flota del año 72... se quedaron en esta Isla más de 1.000 españoles; y no fueron muchos menos los que se ocultaron en la del 76... Lo mismo sucede proporcionalmente en los navíos sueltos de España e Islas Canarias...»⁵⁰

No hay que olvidar que Puerto Rico era el primer puerto donde hacía escala una de las dos flotas en la transportación entre España y América⁵¹. Concretamente, a partir de 1720 era la primera parada en América, para hacer aguada, en la ruta de los galeones hacia México⁵².

Uno de nuestros primeros historiadores profesionales, Generoso Morales Muñoz, que se dedicó al estudio de la fundación de los diversos pueblos en la ruralía, describió vívidamente ese mundo de nuestro primer piso histórico en la siguiente forma:

«Numéricamente, nuestra población se redujo al crecido grupo de indios alzados y negros cimarrones, amén de los miles de grumetes y polizones que nos soltaban las muchas flotas que tocaban en nuestros puertos para proveerse de agua, de paso hacia la tierra firme. Con este trueque o canje de carne humana por agua potable se nutrieron de población los protosiglos de nuestra era colonial. Entregados a la rapiña y al contrabando, estos advenedizos colonos sólo hallaban hospitalario abrigo en el bohío serrano de la india alzada o de la negra cimarrona, con quienes procreaban sin limitaciones. No es otra la génesis de nuestro jíbaro o hijo del país, cuyas raíces genéticas pretenden adscribir muchos, sin razones de índole alguna, a un grupo étnico de exclusivo origen hispano.»⁵³

Mucho se ha polemizado en el Caribe acerca de la importancia relativa de los trasfondos culturales de las diversas etnias que fueron configurando en los primeros siglos de colonización el grupo humano residente en la región, cuando, a mi juicio, más importantes aún que esos trasfondos, que son sin duda importantes, fueron las repercusiones culturales de los procesos a través de los cuales se constituyeron las relaciones inter étnicas que marcaron en forma definitiva nuestra cultura. ¿Cuándo, cómo y entre quiénes se mantuvieron distinciones; cuándo, cómo y entre quiénes se generaron amalgamas? Se tienden a identificar las distinciones con relaciones asimétricas (aunque uno no necesariamente conlleva lo otro), pero, ¿se darían también asimetrías o desigualdades en los procesos que

HISTORIA ILUSTRADA DE YAUCO, Yauco, Imp. Yauco Printing, 1925, p.24, señala a nivel local que: «pobladores exóticos llegaban e internábanse en la montaña donde fácilmente adquirirían tierras.»

⁵⁰ Op.cit., p. 133 (énfasis añadido).

⁵¹ Geoffrey Walker, POLÍTICA ESPAÑOLA Y COMERCIO COLONIAL 1700-1789, Barcelona, Ariel, 1979.

⁵² Manuel Álvarez Nazario, LA HERENCIA..., cit., p. 46. Francisco García Velázquez, "El proceso de urbanización en Cuba", en Jorge E. Hardoy et al., LA URBANIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA, Buenos Aires, Ed. del Instituto, 1969, p. 41, señala también la importancia de los escapados en el poblamiento original de Cuba, aunque la actividad económica de La Habana, en la reparación de navíos previo a su regreso al continente (frente al carácter básicamente militar de San Juan) agrupó en la capital de la isla hermana esos «expulsados del continente», que en Puerto Rico asumieron más bien un retraimiento.

⁵³ FUNDACIÓN DEL PUEBLO DE GURABO, San Juan, Imp. Venezuela, 1944, p.12.

conformaron amalgamas?

La polémica sobre la importancia relativa de las diversas etnias es desvirtuante también, pues se basa sobre la concepción tradicional del «encuentro»; sobre la visión de que nuestras sociedades se conformaron con las «aportaciones» de tres bloques culturales: hispano, africano y amerindio, como recoge el logo del oficial Instituto de Cultura Puertorriqueña. No toma en consideración esa visión que las condiciones en que se dio el *encuentro* nos imposibilitan referirnos a dichas culturas como bloques de definidos patrones y características. No podemos soslayar que en el Caribe las culturas *encontradas*, precisamente por razones indiscutiblemente vinculadas a la colonización (o supuesto *encuentro*), atravesaban procesos abarcadores de desintegración o transformación. En los primeros tres siglos de formación de las sociedades del Caribe hispano, en la ruralía, frente a la plaza fuerte citadina que representaba la España del colonialismo, fueron gradualmente *encontrándose* y conviviendo personas cuyas culturas se encontraban amenazadas, y era precisamente frente a esa amenaza que se daba la huida que posibilitaba el *encuentro*.

Muchos de los componentes básicos de la cultura indígena fueron destruidos con el desmantelamiento de sus yucayekes y la eliminación de su modo de producción comunitario-caciquil. Los africanos habían sido dramáticamente desarraigados de sus sociedades y sometidos sistemáticamente a procesos que intentaban su deculturación⁵⁴. Y, al menos un considerable número de españoles —aquellos cuya cultura había sido fuertemente influenciada por el previamente moro *Al-Andalus*, por normas judaicas de vida personal, o sencillamente por la tolerancia de la diversidad étnica en la convivencia, convertida en intolerancia— habían experimentado también transformaciones dramáticas en su cultura, impulsadas por la nobleza unificadora del Estado⁵⁵. El renombrado hispanista Américo Castro, por ejemplo, describe a los españoles (o al *carácter hispano*) emergiendo de esas transformaciones como que

«son espontáneamente de una manera y necesitan vivir de otra.»⁵⁶

Y el historiador Domínguez Ortiz, refiriéndose principal, aunque no exclusivamente, a los conversos (judíos o moros que habían adoptado —por convicción o necesidad— la fe cristiana) o a sus descendientes, señala que:

⁵⁴ E.g. Manuel Moreno Fraginals, "Aportes culturales y deculturación", en Moreno (ed.), *AFRICA EN AMÉRICA LATINA*, México, Siglo XXI, 1977. J. Sued Badillo, *PUERTO...*, cit., pp. 168-170, ha evidenciado para el Puerto Rico del siglo XVI algunos de los intentos de deculturación examinados por Moreno.

⁵⁵ Es interesante que en documentos muy posteriores, referentes a la rebelión independentista en Puerto Rico más importante contra el dominio español —El Grito de Lares de 1868—, aparezcan referencias a los españoles que se identificaban con el régimen como *godos* (vieja memoria de las invasiones bárbaras), término que usan aún en Canarias para referirse a los peninsulares. Ver Luis de la Rosa Martínez, *LA PERIFERIA DEL GRITO DE LARES. ANTOLOGÍA DE DOCUMENTOS HISTÓRICOS (1861-1869)*, Santo Domingo, Ed. Corripio, 1983, p. 116.

⁵⁶ A. Castro, *IBEROAMÉRICA*, New York, Dryden Press, 1966, p.51. Otros trabajos de Américo Castro incluyen numerosas observaciones sugerentes en torno al impacto cultural de la opresiva «cruzada purificadora homogeneizante» impulsada desde el Estado: *ESPAÑA EN SU HISTORIA. CRISTIANOS, MOROS Y JUDÍOS*, Barcelona, Crítica, 1983 (1ª ed. 1948); *LA REALIDAD HISTÓRICA DE ESPAÑA*, México, Porrúa, 1971 (1ª ed. 19554); *DE LA EDAD CONFLICTIVA. CRISIS DE LA CULTURA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVII*, Madrid, Taurus, 1976 (1ª ed. 1961), entre otros. También útil, aunque incómodamente apologético de la cultura española dominante, es el clásico de Ludwig Pfandl, *CULTURA Y COSTUMBRES DEL PUEBLO ESPAÑOL DE LOS SIGLOS XVI Y XVII*, Barcelona, Araluce, 1942 (1ª ed. 1929). Los análisis de Castro y Defourmeaux sobre el significado cultural del fenómeno del honor en la cultura española de este período son también muy reveladores al respecto. Ver además de Bartolomé Bennassar, *L'HOMME ESPAGNOL: ATTITUDES ET MENTALITÉS DU XVIIÈ AU XIXÈ SIÈCLE*, Paris, Hachette, 1975.

«debieron abundar (los colonos con antecedentes "sospechosos") porque América fue el escape, el refugio de los que en España, por unos u otros motivos, no eran bien considerados»⁵⁷

Muchos elementos culturales de los diversos trasfondos, naturalmente, perduraron; pero la formación cultural caribeña no puede entenderse como mera yuxtaposición de esos elementos, como *sancocho* o *agiaco* de esos remanentes. Como configuración coherente, aunque paradójica o contradictoria, tuvo su matriz inicial en la naturaleza de contraplantación de la sociedad en la cual emergía, que nutrió patrones particulares de relaciones interétnicas. Urge, pues, indagar en ese mundo de la contraplantación, de la cimarronería. Para ello sería necesario mucha más investigación que la realizada hasta ahora; pero, sobre todo para examinar su posterior presencia cultural, podemos adelantar algunos señalamientos a través de esta esquemática *vueltila*.

LECHÓN, SANTOS Y AGUINALDOS: EL ESCAPULARIO DE LA «HISPANA» RELIGIOSIDAD POPULAR

En 1782 Fray Iñigo Abbad agudamente observó que siendo la mayoría de los criollos lo que se denominaba entonces *pardos* se «glorían de descender de españoles»⁵⁸. Generoso Morales Muñoz señalaba en su estudio sobre la *Fundación del pueblo de Lares*⁵⁹ (pueblo del interior comúnmente considerado hoy de «jíbaros blancos», que atravesó, sin dudas, en el siglo XIX, el proceso «blanqueador» del «segundo piso» a que hace referencia José Luis González) que en el momento del establecimiento del pueblo en 1752, el 87% de sus pobladores eran calificados *pardos*, mientras juraban fidelidad a la Corona española y se congregaban fundamentalmente para el establecimiento de una parroquia⁶⁰. Los primeros siglos de colonización experimentan un amplio proceso de amalgama étnica, pero preñado de asimetrías.

Generalmente las «contribuciones» africanas a nuestra cultura se asocian a la historia de la esclavitud, lo que es correcto para el Caribe considerado globalmente. Pero en sociedades de contraplantación, como Puerto Rico (y Santo Domingo) los diversos censos hasta el momento mismo de la abolición de la esclavitud evidencian generalmente una mayor proporción de negros y mulatos libres que de esclavos, debiendo incorporar sus remanentes culturales en esa asimétrica amalgama, donde todos debían nombrarse españoles.

Las culturas de contraplantación en el Caribe (como toda contracultura) varían de acuerdo a la naturaleza de la presencia de su opuesto. En sociedades de débil plantación esclavista, pero fuerte bastión militar ciudadano, como en Puerto Rico, la cimarronería era una oposición en retraimiento no en oposición activa. Los militares de la plaza fuerte (aparte de un primer momento altamente defensivo) no verían ese mundo rural como una amenaza, sino

⁵⁷ Domínguez Ortiz, LOS JUDEOCONVERSOS..., cit., p. 131.

⁵⁸ HISTORIA..., cit., p. 182.

⁵⁹ San Juan, Imp. Venezuela, 1946.

⁶⁰ Ibid., pp. 116-117.

como un mundo de indolentes primitivos. Los escapados no sentían pues la necesidad de organizarse y su naturaleza anti-urbana desalentaría la formación de palenques. Este tipo de contraplantación se caracterizó por viviendas aisladas de núcleos familiares en una producción familiar básicamente para subsistencia. Esta, fundamentalmente a través de la agricultura de *tumba y quema*, que marcaba esta forma de vida con un carácter seminómádico y poco apego a una propiedad territorial particular. Esta estructura agraria era radicalmente distinta a la predominante en España (organizada alrededor de pequeños pueblos o aldeas), que la política oficial colonial del Estado intentó reproducir, sin éxito, en las Américas⁶¹. Los escapados rurales del Caribe Hispano, incluyendo los de origen español, compartían un retraimiento (buscado) del Estado. Se vivía básicamente una economía natural, lo opuesto al comercialismo de plantaciones. Se desarrolló, sin embargo, en un mundo y región de creciente comercio internacional. La presencia de éste se buscará, sin embargo, fuera de los canales del Estado: en el contrabando, cuya importancia recalcan repetidamente las descripciones e informes de la época.

A pesar de su primitiva rebeldía, al buscar eludir la dominación del Estado, el mundo cimarrón de nuestros primeros campesinos era extremadamente vulnerable y contradictorio. Su desafío era de huida, no de ataque. Se buscaba vivir al margen del Estado, no por una oposición al colonialismo, sino por su situación subordinada ante él; lo que se manifestaba en lo individual de la huida y en la economía parcelaria.

*«... así de españoles como mestizos, negros horros, indios y mulatos muy apartados unos de otros en tierras ásperas y montuosas.»*⁶²

Los cronistas recalcan todos el amor del jíbaro a la libertad

*«... esta libertad rebelde con que viven, casi sin reconocer dios ni rey es la que retiene a muchos en esta isla sobrellevando con esto la miseria con que viven en ella.»*⁶³

Pero era la libertad del retraimiento; un retraimiento en gran medida «acomplejado»: no había nada peor para un cristiano medio moro en Andalucía que su «mediomorería»; los españoles habían sido los conquistadores y los indios los vencidos; lo negro se identificaba

⁶¹ Carmelo Viñas Mey, LAS ESTRUCTURAS AGROSOCIALES DE LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA EN AMÉRICA, sobretiro de ANALES DE LA REAL ACADEMIA, 46, s.l., 1969, pp. 173-230, señala que «las primeras experiencias fueron agrupar a los indios en pueblos para que vivieran como los labradores cristianos en Castilla» (p.213). En otro trabajo, LA SOCIEDAD AMERICANA Y EL ACCESO A LA PROPIEDAD RURAL sobretiro de la REVISTA INTERNACIONAL DE SOCIOLOGÍA, 1,2-3,4, s.l., s.f., Viñas argumenta que «la mayor proporción de los españoles que se establecieron en América eran labradores.» (p.66). Es significativo que en el Caribe hispano, al menos hasta el siglo XVIII, muchos de éstos participaran de patrones de asentamiento opuestos a los que vivía en España. Viñas, enfocando casi exclusivamente en las regulaciones estatales, que además idealiza, es ciego ante este fenómeno. Sobre la estructura agraria de la España de entonces ver del mismo autor EL PROBLEMA DE LA TIERRA EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII, Madrid, Inst. J. Zurita, 1941.

⁶² Documento oficial de 1583 citado por J. Sued Badillo, PUERTO..., cit., p. 83.

⁶³ Documento de 1578 en *ibid.*, pp. 38-39. Otras referencias a este sentimiento en Abbad, HISTORIA..., cit., Fernando Miyares, NOTICIAS PARTICULARES DE LA ISLA Y PLAZA DE SAN JUAN DE PUERTO RICO (1775), San Juan, Univ. de Puerto Rico, 1957 y André Pierre Lerú, VIAJE A LA ISLA DE PUERTO RICO (1797), San Juan, Imp. Militar de J. González, 1863.

con la plantación esclavista, lo más opuesto a la cimarronería. Así, el Estado, el mundo del cual se huía, no necesariamente por malvado, sino por vencedor, va a tomar unos claros tintes de superioridad étnica, la identificación más evidente. La caribeña amalgama étnica cimarrona fue configurando, pues, una formación social rural marcada por un sentido de minusvalía.

Contrario a otras formas de estratificación social, cuando las etnias conllevan una manifestación racial, las asimetrías étnicas originales se perpetúan en la biología y el sentido de minusvalía asume también esta forma. Por ello fue tan importante en este mundo un intento de españolización popular no-estatal a través de lo que se llamó «mejorar la raza». Fray Iñigo Abbad perspicazmente escribe:

«la buena acogida que encuentran estos prófugos de su patria (los desertores) en los isleños. Ellos los ocultan en los montes, hasta que se ausenta la flota; los recogen en sus casas, los alimentan con franqueza y con una facilidad increíble les ofrecen sus hijas por esposas, aún cuando no tengan más bienes que la pobre ropa que llevan a cuestas, ni otro carácter que los recomiende, que el de marinero o polizón; pues las circunstancias de español y blanco son mayorazgo rico y ejecutoria asentada para encontrar casamiento a los ocho días. Estos nuevos colonos faltos de medios para subsistir honestamente se echan a contrabandistas, corsarios y vagos, de que hay muchos en esta parte.»⁶⁴

La aspiración de la libertad en el escape y este sentido de minusvalía, por un lado, y el carácter ciudadano-militar del colonialismo español en Puerto Rico en esos siglos, por otro, posibilitaron una primera tácita concertación social en el país, fundamental para entender nuestra *paradójica cultura*, y su papel en ella de la hispanofilia. El colonialismo ciudadano necesitaba diseminar «súbditos de la Corona» por la isla para su defensa frente a los ataques de las potencias extranjeras. Y frente a la posibilidad de un colonialismo de ruralía controlada (de plantación) que esos vecinos extranjeros representaban, el campesinado *jibaro*, va a asumir (valientemente) esa defensa de los «reyes católicos», como evidencian las múltiples instancias de rechazo a los ataques holandeses, ingleses y de franceses bucaneros: Pepe Díaz, el Capitán Correa, Miguel Henríquez...

Esa tácita concertación social requería, sin embargo, unos particulares patrones culturales que la hicieran posible. Julio Caro Baroja describe el contraste entre «la gran libertad de las gentes humildes para hablar y criticar (en la España del siglo XVI), por un lado, y por otro, la gran intransigencia contra extranjeros y en materia de fe.»⁶⁵ Ambos tipos de intransigencia estaban intrínsecamente relacionados, ya que los previos conflictos étnicos internos habían generado una identificación de la religión con la nacionalidad. Las autoridades nacionales eran los reyes *católicos*. Ser *cristiano viejo* era ser lo más español posible. El deseo de los escapados en Puerto Rico de preservar su libertad desarrolló, en este contexto, intentos contradictorios de otra españolización no-estatal como escudo. Marcados con una posible minusvalía étnica, para evadir los conflictos que estos tipos de intransigencias podían generar y para posibilitar la antes aludida tácita concertación social, era

⁶⁴ Abbad, p. 133 (énfasis añadido).

⁶⁵ Julio Caro Baroja, *INQUISICIÓN, BRUJERÍA Y CRIPTOJUDAÍSMO*, Barcelona, Ariel, 1970, p.17.

sumamente importante no aparecer como hereje o extranjero. Uno de los más importantes intentos de españolización no-estatal fue, pues, a través de la religiosidad popular: el escapulario como escudo, un cristianismo que era importante evidenciar (teñido, no obstante, del espontaneísmo libertario de esa nueva sociedad configurándose en la amalgama étnica de la ruralía del escape).

Una de las más significativas y hermosas manifestaciones de este fenómeno se encuentra en la más importante expresión plástica de ese muudo: la tradición de los *santos* tallados en madera. las casas eran *bohíos* (es decir, de origen indígena). Una manera de identificarlas como cristianas (y, por tanto, como no-extranjeras o españolas) era con la presencia cristiana del *santo*. Pero la imagen no será nunca fija o estática. La libertad y espontaneidad de la vida en cimarronaje se manifestará en la forma de vestir al *santo*, que se hará pintando la imagen tallada de acuerdo a particulares ocasiones⁶⁶.

La religiosidad popular no-institucional, a través de la cual manifestarán los jíbaros su no-extranjería, o su españolidad, mientras simultáneamente (y camuflado) su vivir espontáneo fuera del dominio estatal, permeará y conformará los encuentros sociales. Se vivía entonces permanentemente en aislamiento y los encuentros tomarían lugar principalmente alrededor de la actividad festiva, que se conformaría en torno a la importancia de evidenciar la no-extranjería; es decir, vinculada a alguna celebración cristiana (o cristianizada)⁶⁷. Al comienzo señalamos que la más importante de nuestras fiestas negras sería en honor del más español de los santos: Santiago. La más libertariamente pagana de nuestras fiestas —la celebración del solsticio de verano— será en honor al santo con que había nombrado España a la isla: San Juan. Las más importantes celebraciones de las distintas áreas rurales se darán en torno al santo patrono de la parroquia de sus respectivos centros pueblerinos —las fiestas patronales. El más importante período festivo será la Navidad, la principal fiesta cristiana de regocijo, que no es casualidad se haya establecido en el solsticio de invierno. Es importante notar, sin embargo, que dentro de ese período, la más festejada de las celebraciones no será como en España (y otros lugares de Europa y América) la Nochebuena o el Día de Navidad, sino la Epifanía, la fiesta de Reyes. No hay que olvidar que uno de los Tres Reyes Magos era un africano negro y los otros dos en la tradición puertorriqueña aparecen como de lugares poco precisos, referidos, generalmente, como «oriente». En un mundo marcado por la amalgama étnica era importante establecer que un negro podía ser cristiano y rey; y reyes y cristianos también personas de origen difuso. Para ese campesinado jíbaro, cuyo origen, por su naturaleza de escapados (naturaleza propia o de sus antepasados) era conveniente mantener difuso —no rememorar ni recordar— los Magos provenientes de «tierras lejanas» serán un símbolo unificador fundamental. Proliferan entre los *santos* tallados, que colocan además hasta hoy siempre en lugar protagónico al rey negro⁶⁸. Los Tres Reyes Magos representaban precisamente la amalgama étnica; se encontraban hermanados en la adoración del niño, es decir, en la esperanza del futuro. (Es intere-

⁶⁶ Ver el sugerente escrito de Marta Traba, *LA REBELIÓN DE LOS SANTOS*, San Juan, Puerto, 1972.

⁶⁷ En el ensayo "De la fiesta al festival. Los movimientos sociales para el disfrute de la vida en Puerto Rico", *DAVID Y GOLIATH*, 54, febrero de 1989, pp. 47-54 (publicado también en *DIÁLOGOS DE LA COMUNICACIÓN*, Lima, 1994) examino las repercusiones culturales contemporáneas de ese fenómeno.

⁶⁸ Ramón López, Suplemento del periódico *CLARIDAD*, 6/1/1990.

sante que en el siglo XX, estando ya Puerto Rico bajo la dominación norteamericana, ante la nueva imaginería de *Santa Claus*, la Epifanía se considerará parte de nuestra herencia española, cuando en el mundo Hispano el arraigo de la Epifanía —sobre la Navidad— se encuentra sobre todo en aquellas regiones de mayor presencia negra.)

Los Reyes Magos eran también caminantes, lo que fortalecía el símbolo en una sociedad conformada alrededor de una agricultura seminómada. Y las celebraciones de Reyes enfatizarán esa importancia del movimiento. Se organizaban parrandas o trullas para ir a *reyar* por el barrio llevando la música de casa en casa. La ofrenda o *aguinaldo* con lo cual los visitados recíprocaban era comida y bebida. En esta forma se entrelazan los dos significados de la palabra con la cual se denominará uno de los dos principales géneros de música campesina.

Además de las fiestas de Reyes, las fiestas de fecha variable estaban también marcadas por la importancia para los anfitriones de evidenciar su cristianismo. Estas celebraban, por ejemplo, la incorporación de un niño a la comunidad cristiana, es decir, su bautizo; y los lazos de compadrazgo se convertirán en los más valorados vínculos sociales⁶⁹. Se podía celebrar también su *baquiné*, es decir, la muerte de un niño bautizado que irá directo al cielo. Algunos festejarán su santo, que generalmente correspondía a su cumpleaños por la costumbre de otorgar los nombres a los niños a base del santoral.

En todas estas celebraciones cristianas —españolas o españolizadas—, la comida y la música jugarán un papel fundamental. Se comerá *lechón asao*, costumbre que ha adquirido carácter de tradición nacional. Podría uno muy probablemente tener alguna ascendencia mora o judía (quienes, es importante recordar, no comían cerdo)⁷⁰, pero uno desea que «lo dejen quieto» las autoridades, no quiere ser perseguido. Ahora se es cristiano, español, y es importante demostrarlo. Puede que no se coma cerdo a nivel cotidiano (no se traslada a Puerto Rico la tradición española del jamón y el chorizo, por ejemplo), pero en la celebración, en la fiesta, no sólo se comerá, sino que se ofrecerá a todos. Era importante también tener el cerdo cerca del bohío alimentándolo con sobras durante todo el año para que estuviera listo para comer en la gran celebración, de tal forma que cualquiera que pasare por el área (especialmente los curas, que eran los que más se movían entonces) podría ver en cualquier momento el cerdo: símbolo cimarrón de cristiandad.

Cronistas de todo el Caribe Hispano describen vívidamente la importancia que otorgaba este mundo campesino a dichas celebraciones sociales y cómo, dado el aislamiento del patrón de asentamiento, caminaban o cabalgaban leguas para participar

«La diversión más apreciable para estos isleños son los bailes... y acuden centenares de todas partes aunque no sean llamados... estos bailes suelen durar toda una semana. Cuando una cuadrilla se retira, otra viene, y así van alternando noche y día, haciendo viajes de dos y tres leguas, sin otro objeto que el de ir al fandango, cuya música, canto y estrépito de patadas deja atolondrado por mucho tiempo la cabeza más robusta.»⁷¹

⁶⁹ E.g. Abbad, op.cit., p. 190.

⁷⁰ Tan importante fue en España esa forma «gastronómica» de identificación étnica que a los judíos les llamaron *marranos* y en las Islas Baleares, *chuetas* que quiere decir tocino, para hurgar en la llaga.

⁷¹ Abbad, op.cit., pp. 188-190; respecto a Santo Domingo ver por ejemplo William Walton, PRESENT STATE OF THE SPANISH COLONIES INCLUDING A PARTICULAR REPORT OF HISPANIOLA (1810) y otros documentos citados por

Las palabras con las cuales se nombrará la música principal de estos encuentros sociales –*aguinaldo* y *seis*– son también reveladoras. El *aguinaldo* es la ofrenda navideña (identificada con las ofrendas al *niño* de los *Reyes Magos*) y el *seis*, en los siglos XVI y XVII en España, era la música que se bailaba en las más importantes celebraciones religiosas⁷². Se bailaba en el templo, frente al altar como ofrenda al sacramento eucarístico⁷³. El movimiento danzante de los negros y mulatos, o de una población con su influencia, fue considerado lascivo por las autoridades eclesiásticas en la ciudad colonial y se prohibieron los *seis* en la Catedral de San Juan.

«En 1684 el obispo Fray Francisco de Padilla echó a la calle los danzantes (mulatos libres) y aunque no faltaron quejas, el baile en la iglesia quedó suprimido.»⁷⁴

Es significativo que el *seis* (o al menos su nomenclatura) se refugiara entonces en el baile popular: en algunas variantes de la *bomba* (baile de la tradición de la plantación) y, sobre todo, en el monte, en el *hinterland*, transformado por la jibarería. Durante alguna celebración, los aislados campesinos vecinos se reunían frente al bohío de la familia anfitriona. Juntos cantaban el saludo o *aguinaldo* y el anfitrión los invitaba a entrar. En el bohío, como en un templo, frente al *santo*, como en un altar, se bailarían los *seis*; nunca se tocaría o bailarían afuera⁷⁵.

La característica fundamental de la acción social en la cimarronería es el camuflaje que, manteniendo los valores de la espontaneidad y la libertad, permite evitar la confrontación. Por ello es tan importante en los rituales de agregación social el fenómeno de las máscaras (junto a los *santos*, nuestra más importante expresión plástica popular) y la manifestación carnavalesca⁷⁶, tan fabulosa en el Caribe! El camuflaje marca también la música de la jibarería. Tanto el *aguinaldo* como el *seis* encierran, al nivel tan vital del ritmo, una clara, pero camuflada presencia de nuestra amalgama racial. Los ritmos, fundamentalmente negros y afro-árabes, se melodizan: se separan así de la percusión con la cual se identificaba la música de plantación (la palabra *bomba* viene de *tambor*)⁷⁷. Al melodizarse se camuflajea el *tambor* con un timbre tan radicalmente distinto (metálico brillante) como el de las cuerdas tocadas con plectro –el cuatro, tiple y bordonúa– que evocan más bien al laúd o a la mandolina, es decir la tímbrica española⁷⁸. La letra tomará la forma de décimas espinelas de la tradición hispana, pero algunas formas de cantarlas camuflajan una herencia morisca: la

Emilio Rodríguez Demorizi, *MÚSICA Y BAILE EN SANTO DOMINGO*, Santo Domingo, Lib. Hispaniola, 1971.

⁷² Pfandl, op.cit., p. 256.

⁷³ Ibid., p. 161.

⁷⁴ Salvador Brau, *HISTORIA DE PUERTO RICO*, New York, D. Appleton & Co., 1904, p. 158.

⁷⁵ Agradezco al compañero etnomusicólogo Luis Manuel Álvarez haberme llamado la atención sobre el ritual de esta tradición. Ver descripción en Abbad, op.cit., pp. 188-190.

⁷⁶ En el sentido amplio de Bakhtin, ver e.g. RABELAIS..., cit.

⁷⁷ James McCoy. *THE BOMBA AND AGUINALDO OF PUERTO RICO AS THEY HAVE EVOLVED FROM INDIGENOUS AFRICAN AND EUROPEAN CULTURES*, tesis PhD, Florida State Univ., 1968.

⁷⁸ Detalles en mi ensayo "El tambor en el cuatro...", cit.

utilización del le-lo-lai (ay-el-ay en Cuba) para iniciar la improvisación (para ir buscando la inspiración) y la interrupción de la métrica de la espinela con frases en paréntesis (como «óigame compay» o «ay bendito nena») que semejan la fórmula árabe del *zejel*⁷⁹.

Otro aparente ejemplo de la amalgama étnica camuflada a través de la «hispana» religiosidad popular fue la importancia otorgada al rosario⁸⁰. (Es significativo que fuera la Virgen del Rosario la que tomara forma como la Virgen del Pozo en Sábana Grande en la popularmente más aclamada «aparición» mariana puertorriqueña del presente siglo. Recuerden la salsa de Roberto Rohena

*«¡Reza!
Reza por mi toditos los días,
A la Viirgen del Rosario...»*

El investigador folklórico Pedro Escabí argumenta que el rosario era una forma de medir el tiempo calendárico (utilizando términos lunares, como los indios) y algunas variantes en la forma de rezarlo cantando parecen de hecho seguir formas amerindias⁸¹.

El compadrazgo convertía amigos en parte de la familia y era forma de compartir problemas y alegrías más estrechamente. Por otro lado, los vínculos de compadrazgo levantaban un sentido de formalidad en el compartir espontáneo previo: los compadres nunca se refieren uno al otro en la forma de *tu* sino de *usted*. Para el jíbaro «cristiano» era una forma de llamarse unos a otros, pero sólo en situaciones de exclamación (!!) o asombro.

El camuflaje limita significativamente la cimarronamente valorada espontaneidad, pues la obliga a transitar siempre en cuerdas flojas y a opacar adrede su posible luminosidad. Por ello, por ejemplo, las más extraordinarias manifestaciones musicales en el aguinaldo y el seis no se dan en el usualmente protagónico rol de la melodía, sino a nivel del acompañamiento. El *obbligato* (segunda voz melódica suplementaria) de cuatro, explosión de creatividad improvisada y virtuosismo, colmada de formas rítmicas negras, meramente secundaria una melodía; una melodía cantada en español, con letra también improvisada y cuya espontaneidad es un desafío a la creciente estrechez —versificación en espinelas, pies forzados, y otras *dificultades*— por donde debe transitar.

La sociedad caribeña y su cultura han atravesado muchas y profundas transformaciones desde entonces. He querido que me acompañaran en esta incompleta y esquemática *vueltillo con mantilla* a siglos anteriores, esperando añadir otra entre muchas complejidades que encierra el significado de lo hispano en nuestra paradójica cultura, pues tal vez nos ayude, junto a otras investigaciones hechas y por venir, a remirar procesos y expresiones que vivimos hoy.

Para el mundo popular de nuestro *primer piso* histórico, para esa asimétrica amalgama étnica de la contraplantación, lo hispano representó, frente a una creciente y homogeneizante oficialidad estatal, una forma oblicua de ejercer la libertad y camuflar la diversidad.

⁷⁹ Luis Manuel Alvarez, "African Heritage of Puerto Rican Folk-music: Poetic Structure", ms, Univ. de Indiana, 1979.

⁸⁰ E.g. Abbad, op.cit., p. 193.

⁸¹ Investigación en proceso, Centro de Investigaciones Sociales, Univ. de Puerto Rico.

Manifestarse español a través de una religiosidad no estatal que iba conformando la sociabilidad fue un escudo para lo que llamaríamos en términos contemporáneos el derecho de vivir en paz. Fue nuestro más poderoso *escapulario*.

Aunque...

«Nunca se supo quien fue su madre.»