

UPRRP
2024

Revista CIH

Núm. 9 / 2024

CUADERNOS DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA



*Departamento de Historia / Facultad de Humanidades
Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras*

Núm. 9 / 2024



Visiones en conflicto: Representaciones, resistencias y escritura de la Historia

*Departamento de Historia / Facultad de Humanidades
Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras*

Luis Ferrao Delgado, PhD. – Presidente Universidad de Puerto Rico (UPR)
Angélica Varela Llavona, PhD. – Rectora Recinto de Río Piedras UPR–Recinto de Río Piedras
Agnes Bosch, PhD. – Decana de la Facultad de Humanidades UPR–Recinto de Río Piedras
Marcial Ocasio, PhD. – Director Departamento de Historia UPR–Recinto de Río Piedras

Junta Editorial: Windy M. Cosme Rosario, PhD.
Marcos A. García Cardona, M.A.
Juan Camareno García, M.A.
Isabel Muñiz Medina, M.A.
Adriana Villar Forteza
Enrique José Laboy-Vázquez
Gustavo Correa Otero
Carlos J. Candelaria Rojas

Junta Asesora: Marcelo Luzzi Traficante, PhD
Departamento de Historia, UPR–RP
Maria del Carmen Baerga, PhD
Departamento de Historia, UPR–RP
Carlos Pabón Ortega, PhD
Jubilado Departamento de Historia, UPR–RP
José Lee Borges, PhD
Departamento de Historia, UPR–RP

Edición: Windy Cosme Rosario, Isabel Muñiz Medina y Juan Camareno García

Diseño y diagramación: Juan Camareno García y Windy Cosme Rosario

Imagen de portada: Araujo y Ruano, Joaquín, *¡Dónde iremos! (Bosnios) “detalle”, 1884.*
Oleo, P006881. 67 cm x 99 cm. Madrid, Museo Nacional del Prado.
© **Archivo Fotográfico Museo Nacional del Prado**

ISSN: 3065–6591

URL: <https://revistas.upr.edu/index.php/cih>

El Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras no se responsabiliza por las expresiones emitidas por los autores de la revista.

ÍNDICE

Núm. 9 / 2024

Presentación

1-2

Artículos

Isabel Muñiz Medina

Lo gitano como arquetipo de la otredad: examinando representaciones romaníes en Francia durante el siglo 19

5-38

Gustavo Correa Otero

Atalaya de los dioses: el vanguardismo literario y el nacionalismo radical puertorriqueño, 1929-1936

39-57

Enrique J. Laboy

Entre la luz y la sombra: memoria, terrorismo de Estado y el caso de Cerro Maravilla

59-76

Jan Sebastian Febus Martínez

Historiografía y política en la conformación del pensamiento conservador puertorriqueño (1831-1837)

77-100

Juan Camareno García

Apuntes para armar futuras aproximaciones a la historia de la lucha armada clandestina y la izquierda en Puerto Rico

101-117

Astrid J. Santiago Repollet

Espíritu popular subversivo: La religiosidad del pueblo puertorriqueño a través de los festejos populares entre 1900-1915

119-146

Reseñas

Guarionex Padilla Marty

Revisitando el laberinto de Mario Cancel-Sepúlveda

149-156

Presentación

Con mucha alegría y entusiasmo, presentamos la novena edición de la *Revista CIH: Cuadernos de Investigación Histórica*. Originada en el Departamento de Historia y el Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras (UPRRP), esta publicación se creó con el objetivo de promover y divulgar el quehacer historiográfico de estudiantes y profesores, logrando publicar ocho números entre 1994 y 2019.

Un lustro después, gracias a la iniciativa de los estudiantes Juan Camareno García, Enrique José Laboy Vázquez y Marcos García Cardona, la *Revista CIH* resurge con renovados bríos, retomando su finalidad primaria y asumiendo la misión de estimular la diversidad en el campo de la historia y disciplinas relacionadas. Además, promueve la producción académica e intelectual del estudiantado subgraduado y graduado del Departamento de Historia de UPRRP, así como de otras áreas afines a la disciplina de la Historia. Con un cuerpo editorial compuesto de una Junta Editorial y una Junta Asesora, la nueva versión de la *Revista CIH* abrirá dos procesos de convocatoria y evaluación al año, con el fin de lograr una periodicidad consistente y, a partir de 2025, publicar dos números anuales.

El nuevo número, titulado "Visiones en conflicto: Representaciones, resistencias y escritura de la Historia", cuenta con seis artículos y una reseña realizados por siete autores, estudiantes de bachillerato, maestría, doctorado y recientemente egresados. Sus trabajos ejemplifican la variedad de intereses temáticos y debates historiográficos en los que se están insertando los futuros historiadores, quienes transitan entre las corrientes de historia/memoria, historia reciente, historia cultural, historia política e historia intelectual.

Esta edición inicia con el artículo de Isabel Muñiz Medina, "Lo gitano" como arquetipo de la otredad: examinando representaciones romaníes en Francia durante el siglo XIX, donde analiza críticamente producciones literarias y artísticas, con el fin de comprender cómo se crearon y normalizaron los estereotipos hacia la comunidad gitana en el imaginario popular. Gustavo Correa Otero evalúa las influencias del movimiento literario *atalayismo*, su relación con Pedro Albizu Campos y el proceso de radicalización del Partido Nacionalista Puertorriqueño en el artículo "Atalaya de los dioses: el vanguardismo literario y el nacionalismo radical puertorriqueño, 1929-1936". Por otra parte, Enrique J. Laboy, en su texto "Entre la

luz y la sombra: memoria, terrorismo de Estado y el caso de Cerro Maravilla", estudia cómo se ha construido y narrado la memoria sobre los asesinatos del Cerro Maravilla (Ponce, Puerto Rico) y realiza un análisis comparado sobre el renombrado Cerro de los Mártires y los procesos de creación de espacios de memoria en el Cono Sur.

En el artículo "Historiografía y política en la conformación del pensamiento conservador puertorriqueño (1831-1837)", Jan Sebastian Febus propone nuevas perspectivas desde la historia intelectual para estudiar el conservadurismo puertorriqueño, partiendo del análisis del discurso historiográfico progresista elaborado por Pedro Tomás de Córdova, enmarcado en los seis tomos de sus *Memorias geográficas*, publicadas entre 1831 y 1833, y en las bases doctrinales del conservadurismo decimonónico del gobierno de Miguel de La Torre (1822-1837). Mientras tanto, Juan Camareno García, en su texto "Apuntes para armar futuras aproximaciones a la historia de la lucha armada clandestina y la izquierda en Puerto Rico", plantea el uso de herramientas conceptuales y metodológicas de la historia intelectual para abordar el estudio del pasado reciente de la lucha de la izquierda armada en el archipiélago.

Desde el lente de la historia cultural, Astrid J. Santiago Repollet presenta el artículo "Espíritu popular subversivo: La religiosidad del pueblo puertorriqueño a través de los festejos populares entre 1900-1915". Santiago evalúa las prácticas religiosas dogmáticas y su entrecruce con las festividades y prácticas culturales populares en el Puerto Rico de principios del siglo XX, entendidas como un desafío al orden impuesto. Cierra este número la reseña "Revisitando el laberinto" de Mario Cancel-Sepúlveda, donde Guarionex Padilla Marty analiza la recopilación de ensayos contenidos en el libro *Indóciles: Nueva visita al Laberinto*.

Confiamos en que este nuevo resurgir de la Revista CIH conduzca a una mayor exposición y divulgación del trabajo producido por los estudiantes de Historia de la UPRRP y disciplinas afines. Además, esperamos que genere espacios de debate y discusión que cuestionen y propongan nuevas formas de narrar el pasado.

Windy M. Cosme Rosario Ph.D

Junta Editorial



ARTÍCULOS

“Lo gitano” como arquetipo de la otredad: examinando representaciones romaníes en Francia durante el siglo 19

Isabel Muñiz Medina, M.A.
Departamento de Historia
UPR-Río Piedras

Resumen:

Las representaciones de “lo gitano” durante el siglo 19 en Francia están atravesadas por estereotipos muy normalizados en el imaginario popular. Una mirada crítica a la relación entre representante y representado devela cómo la conformación del arquetipo “gitano” se articuló desde y para la autoidentificación de los sujetos occidentales. Las imágenes de las figuras “gitanas” se construyeron otorgándoles una supuesta centralidad, sin embargo, desde una mirada reduccionista, “lo gitano” siempre se concluye como marginal. “Lo gitano” como otredad responde más a la necesidad de consolidar una identidad occidental/europea que a una verdadera definición de la población romaní.

Palabras clave: romaní, gitano, gitanería, representación, estereotipo

Introducción

La figura de “la gitanería” es un tropo popular en el caleidoscopio que es el imaginario colectivo. En Occidente, todos conocemos muy bien la imagen folclórica de la población romaní: misteriosos, nómadas, delincuentes, adivinos, bailarines, vagos y escurridizos. Popularmente, “la gitanería” ha devenido un sinónimo para “un estilo de vida caracterizado por la vagancia, sin domicilio fijo y la falta de trabajo regular a servicio de un amo”.¹ Tal como imagen de caleidoscopio, las representaciones romaníes se desprenden de una mirada que reduce, distorsiona y opaca. No obstante, son estas imágenes las que crean la identidad romaní en el imaginario popular, a la vez que la población romaní sólo existe a través de ellas. Por tanto, fuera de indagar sobre la autenticidad de estas imágenes en relación con la identidad romaní, mi mirada va dirigida a cómo estas imágenes informan sobre la retórica desde la cual se construyen estas representaciones.

El panorama de las imágenes “gitanas” y los discursos detrás de las mismas está repleto de representaciones racializadas y extranjerizantes contradictorias, con narrativas que oscilan desde el desprecio hasta la romantización. Ambas vertientes nacen de los mismos espacios de autorreflexión y responden a la configuración de “lo gitano” como un significante vacío en función de prácticas de creación de sentido.² Entre tanto, la mirada hacia la construcción de un “sentido común” sobre la población romaní debe tener como eje dos preguntas: ¿quién define qué es “lo gitano”? y ¿cómo se manifiesta ese proceso de definición?

El siglo 19 significó un periodo que cristalizó el paradigma cultural de la modernidad occidental,³ bajo estereotipos románticos, “lo gitano” devino un tropo

¹ Shulamith Shahar, “Religious Minorities, Vagabonds and Gypsies in Early Modern Europe,” en *The Roma Minority in Europe*, ed. Roni Stauber y Raphael Vago (Budapest/New York: CEU Press, 2007), 10.

² Stuart Hall, “Race, The Floating Signifier”, 1997, p.8. <https://www.mediaed.org/transcripts/Stuart-Hall-Race-the-Floating-Signifier-Transcript.pdf>

³ María Sierra, *Holocausto Gitano: El genocidio romaní bajo el nazismo* (Kindle, 2020), 451.

popular y central en diversos formatos, redundando en la producción de representaciones y formulaciones epistémicas. Me enfocaré en dos novelas emblemáticas de la cultura francesa que hacen uso de la “figura gitana” como pieza central en el engranaje de las tramas: *Notre Dame de Paris. 1482* (1831) de Víctor Hugo y *Carmen* (1845) de Prosper Mérimée. En ambas el tropo gitano sirve como artefacto literario para ilustrar una antítesis a la identidad imaginada europea y demostrar tensiones en las relaciones de sujetos “civilizados” con agentes “externos”. Tensiones que también se hacen conspicuas en varias ilustraciones de rotativos franceses como *Le Petit Journal*, en el cual se ilustra nítidamente los percibidos peligros de la comunidad romaní sobre la Francia civilizada. Las representaciones romaníes consolidan espacios en los que se diluye la línea entre mito y realidad, aportando así una mirada a la conformación de sentido y articulación de estereotipos. Este panorama permite vislumbrar lo que Stuart Hall llama el “espectáculo del otro,” una fascinación secreta con la “otredad,” y las representaciones, formas y estereotipos que se desprenden de ella.⁴

Así como la mayoría de los estereotipos étnicos, las imágenes de la población romaní son contradictorias y reduccionistas.⁵ En un extremo se perciben como parásitos y desviados sociales, en el otro encontramos ideales romantizados de nómadas misteriosos, bailarines exóticos que viven en armonía con la naturaleza en sus caravanas coloridas.⁶ Pero más que definir las realidades de las comunidades romaníes, estas representaciones informan sobre los procesos de articulación de las mismas. Las representaciones de la imagen “gitana” sirvieron como herramienta para concretar una identidad profundamente incompatible con la europeidad imaginada, así como un parámetro que a su vez

⁴ Stuart Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (2010), 419.

⁵ Manfred Beller, Joep Leerssen & Jean Kommers, *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters* (Amsterdam: Radopi, 2007), 171.

⁶ Camilla Ravnbol, “The Human Rights of Minority Women...”, *International Journal on Minority and Group Rights* 17, no. 1 (2010): 5.

define y significa la identidad francesa/europea. Entiéndase la europeidad o la identidad europea imaginada como una anclada en la idea de Europa como cúspide de la civilización y la modernidad; una identidad que se cristaliza como ideología sobre concepciones de blancura y raciocinios imperialistas.⁷

En los enclaves de la cultura hegemónica europea no son la población romaní los sujetos activos que articulan y reproducen la narrativa esencialista que históricamente les ha estereotipado. Como subalternos, su voz queda silenciada frente al cuerpo epistemológico occidental que resignifica sus identidades, y reproduce las representaciones que sustituyen a los sujetos reales. Este tropo ilustrativo está profundamente anclado en la consolidación de las comunidades romaníes como racializadas y exógenas a la civilización europea, histórica, cultural y éticamente. De esta manera, el tropo gitano sirve como una herramienta clave para explorar políticas de identidad nacional europeas.⁸ Por tanto, latente en la conformación de las representaciones “gitanas” francesas se encuentra el cuestionamiento de: ¿Qué significa ser francés?

La construcción del espectro gitano

Las representaciones nunca suponen una reproducción exacta de lo que realmente es el sujeto u objeto que se busca representar. *La Trahison des Images* de René Magritte ilustra perfectamente, y explica en su título, cómo las imágenes visuales (como uno de muchos formatos de representación) son necesariamente una desviación del sujeto/objeto real, dado que *no son* el sujeto/objeto real. En el proceso de idealización y confección de las representaciones, el sujeto/objeto

⁷ José Luis Villacañas, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español* (Madrid: Lengua de Trapo, 2019); Bo Stråth, “A European Identity: To the Historical Limits of a Concept”, *European Journal of Social Theory* 5, no. 4 (noviembre 2002): 387– 401; Jean-Frédéric Schaub, *¿Tiene Europa una historia?* (Madrid: Akal, 2013).

⁸ Jade Scottie Basford, “Writing Exclusionary Spaces: Myths, Tropes, and Stereotypes Surrounding the Roma in 19th- and 20th-Century French Literature,” PhD diss., Louisiana State University. ProQuest Dissertations & Theses Global, 2022.

real está ausente y es a través de la representación que se hace presente,⁹ o se crea la ilusión de que está presente. Es en este sentido que “los gitanos” sólo existen a través de imágenes. Las imágenes los hacen presentes en el debate que conforma sentido y, subsecuentemente, son las imágenes las que crean a “los gitanos”.¹⁰ Tanto autor como espectador forman parte en la conformación y resignificación de las representaciones. Este proceso dual de representación no supone una muestra de lo que el objeto es, sino lo que se *piensa que es*.

El problema en torno a la edificación de las representaciones de la identidad romaní (y todas las identidades estereotipadas) es que estas representaciones sesgadas se fusionan y confunden con los sujetos reales, incluso opacándoles parcial o completamente. Por tanto, aunque se pretendan como espacios de autenticidad, no son en las representaciones donde habitan las identidades reales de los sujetos representados. Sin embargo, la creación de representaciones de grupos marginalizados sí informa sobre las ansiedades del aparato hegemónico que las articula, y los procesos de significación y autoidentificación. La cultura depende de otorgar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. Es esta diferencia categorizada “la base de ese orden simbólico que llamamos cultura”.¹¹ El tropo gitano se inserta como dispositivo que ilustra una antítesis necesaria en la significación de la identidad francesa. Este sistema de clasificación es necesariamente jerarquizado, determinando social y culturalmente los grados de aceptación, e informa a la construcción de sentido. Es un proceso que transfiere fronteras geográficas a fronteras simbólicas, que son centrales a toda cultura.¹²

En su análisis sobre las representaciones romaníes en diversas obras de artes en los museos del Prado y el Louvre, Sara Carmona argumenta que sería

⁹ Roger Chartier, *El pequeño Chartier ilustrado. Breve diccionario del libro, la lectura y la cultura escrita* (Buenos Aires, 2021).

¹⁰ Beller, Leerssen & Kommers, *Imagology*, 172.

¹¹ Hall, *Sin garantías*, 421.

¹² Hall, *Sin garantías*, 421.

incorrecto adjudicar los motivos y topos de las representaciones romaníes a un imaginario que es puramente producto de la invención. Es en la percepción, una relación de dos vías entre las impresiones directas a través de los sentidos y la imaginación (mediante la cual recomponemos nuestras sensaciones), donde se ancla la génesis de estas representaciones. Las fabricaciones de imágenes sobre los “otros” se derivan de una “percepción selectiva” que responde a nuestros propios juicios y puntos de vista.¹³ Al final, las percepciones cristalizan imágenes que sustituyen la realidad: la leyenda “gitana” desintegra así las distinciones entre la ficción y lo real, hechos y mitos se fusionan en una imagen mental monolítica.

La construcción del significante “gitano” se construye dentro del mismo andamiaje que simultáneamente edifica las identidades europeas. Las representaciones del pueblo romaní responden en gran medida a miradas auto exploratorias, en conjunto con percepciones que están profundamente atravesadas por preconcepciones: “[w]e transform perceptions into images; and that selective perception results from suppressed tensions between self-image and the image of the other”.¹⁴ En este proceso el pueblo romaní funge como un espejo divergente, carnavalesco, en el cual lo occidental encuentra un reflejo distorsionado de su propio ser. Una imagen que sólo cobra sentido en cuanto el sujeto occidental la moldea como una antítesis para su autodefinición. En gran medida, trazar una tajante diferenciación y simultáneamente categorizar esa diferencia como disidente e indeseable proviene del esfuerzo por ocultar incertidumbres en la propia fe o identidad, proyectándolas sobre los demás como males.¹⁵ “Lo gitano” se convierte así en una *fata morgana*,¹⁶ una ilusión que se vuelve emblema de la lucha entre la barbarie y civilización, a la vez que simboliza las contradicciones de la identidad francesa en construcción.

¹³ Beller, Leerssen & Kommers, *Imagology*, 5.

¹⁴ Beller, Leerssen & Kommers, *Imagology*, 4.

¹⁵ William Connolly, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), xxiii.

¹⁶ Beller, Leerssen & Kommers, *Imagology*, 173.

La identidad europea imaginada se ancla en un proyecto llevado a cabo a través del uso de mitos históricos referentes a la herencia cristiana común,¹⁷ a una historia política y legal que se remonta al periodo romano y a la tradición humanista, y a la ideología de la Europa como proyecto modernizador y civilizatorio. Gesta que sólo se posibilita frente a una “otredad” racializada que sirva como negativo para la identidad nacional imaginada. En Francia, el siglo 19 vio el surgimiento de *La populaire Bohème*, una tendencia que rechaza los paradigmas de la modernidad industrial y se acoge a ideas romantizadas de una vida simple y artística, que de muchas maneras hacen eco en la imagen estereotipada de la población romaní. La articulación de *Bohémiens* para nombrar a los romaníes, versus las traducciones que se utilizaría hoy en día: *zigane* o *gitan* (romaníes de la península ibérica y el sur de Francia), alude al lazo entre los ideales bohemios y los estereotipos románticos romaníes. La “figura gitana” como símbolo romántico de libertad y exotismo no se puede desvincular de la situación social que produjeron estas representaciones: “*The issue of liberté had been subject to popular discussion even before 1789, and the French Revolution became a symbol which legitimized this institutionally and socially structure idea of Liberty*”.¹⁸ Simultáneamente, las transiciones e ideales de la Revolución, los regímenes napoleónicos, la restauración borbónica y la Monarquía de Julio estaban moldeando los debates sobre qué era “ser francés”.¹⁹

Dentro de esta coyuntura “lo gitano” se construye informando sobre discursos de identidad nacional y cultural, con una tendencia que lo romantiza a la vez que lo enajena. Una paradoja que construye el objeto de fascinación mientras lo hace prisionero de las concepciones que le oprimen. La construcción de un discurso estereotipado sobre “los gitanos”, basado en una representación

¹⁷ Iulius Rostas, “Ethnic Identity and a Social Category and as a Process,” en *A Task for Sisyphus: Why Europe’s Roma Policies Fail*, (Central European University Press, 2019), 16.

¹⁸ Wening Udasmoro, “Gypsies in 19th-Century French Literature: The Paradox in Centering the Periphery,” *KTA* (diciembre 2015): 26.

¹⁹ Basford, “Writing Exclusionary Spaces”, 15.

de la alteridad, actuaría como un espejo que refleja los problemas sociales de la época.²⁰ Asimismo, deshumaniza a los sujetos romaníes en cuanto los torna en objetos de espectáculo para ser definidos y juzgados. Frente a los cimientos civilizatorios europeos/franceses es necesaria una estigmatización colectiva dirigida a un grupo que es presentado como anti-modelo del buen ciudadano,²¹ en el cual, a su vez, se fusionan racialización y barbarie. Fanon argumentaba que el racismo es una parte integral de la cultura europea, impuesto a través del colonialismo: "*White civilization and European culture have forced an existential deviation on the Negro. I shall demonstrate elsewhere that what is often called the black soul is a white man's artifact*".²²

Para que la dicotomía barbarie/civilización pueda sobrevivir, tiene que estar casada con el estereotipo. La estereotipación es un mecanismo que "reduce, esencializa, naturaliza y fija la diferencia".²³ Las representaciones estereotipadas son así una herramienta fundamental para cimentar un sentido común sobre los sujetos. En el inmenso catálogo de estereotipos romaníes, uno de los más populares y temibles es el de los "gitanos" como roba-niños. Un estereotipo que históricamente ha subrayado su naturaleza siniestra y que les tacha como unos "otros" que viven a los márgenes de la sociedad civilizada. De igual manera, este estereotipo de índole barbárica se alinea con la idea de que la incivilización "gitana" está íntimamente conectada a la incapacidad afectiva, la irracionalidad no les permite amar y respetar la inocencia infantil.

Este "rasgo gitano" es central en la trama de *Notre Dame de Paris*. Se presenta en la obra cuando una joven francesa devela el terror generalizado de la sociedad civilizada ante estos secuestradores: "¡La egipcia!" grita la madre, que va de la mano con su hijo, al ver a Esmeralda bailando en la Plaza, "... ¡Dios me libre!

²⁰ Emmanuelle Stitou, "Entre fascination et rejet, l'image de la Bohémienne dans quelques écrits du XIX^e siècle," *Etudes Tsiganes* 3, no. 47 (2011): 27.

²¹ Sierra, *Holocausto Gitano*, 1323.

²² Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 2008), 6.

²³ Hall, *Sin garantías*, 430.

Me robaría a mi hijo”.²⁴ Ante este incidente aprendemos sobre el robo de la pequeña y hermosa Agnès, y la primera vez que los “gitanos” la vieron:

Corrían sobre ellos... siniestros rumores acerca de niños robados, bolsas cortadas e ingestión de carne humana...” (a pesar de esto la madre de Agnès) “... La llevó, pues, a los egipcios; y las egipcias venga a admirar a la niña, a acariciarla y a besarla con sus bocas negras...”²⁵

Aquí el estereotipo de desviación moral deviene en un estereotipo de carácter físico. La maldad y la fealdad van de la mano: “Era malo, en efecto, porque era salvaje, y era salvaje porque era feo”.²⁶ La fealdad romaní, moral y física, contrasta con la belleza e inocencia de la bebé francesa, en la “figura gitana” fealdad y barbarie se hacen uno.



Imagen 1: “Bourreau d’entants.” *Le Petit Journal*. Supplément Illustré. 25 de octubre de 1908, Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

²⁴ Victor Hugo, *Notre Dame de París* (Barcelona: Penguin Books, 2010), 332.

²⁵ Hugo, *Notre Dame*, 338.

²⁶ Hugo, *Notre Dame*, 259.

En una noticia del 1908 del rotativo *Le Petit Journal* se informa sobre el propietario de un circo ambulante que maltrata y tortura niños (imagen 1). A pesar de que la noticia no especifica la nacionalidad o etnicidad del sujeto, en la ilustración que le acompaña se vislumbra muy bien el vínculo en la racionalidad hegemónica entre conducta y etnicidad/físico. El periódico nos presenta una escena de este hombre golpeando a los niños dentro de una caseta de circo: se ve a un hombre marrón, con aretes en las orejas, vestido con el distintivo sombrero árabe de un fez y ropas con las que usualmente se representan a la gente romaní, en el suelo de la caseta una pandereta (ícono distintivo de “los gitanos”). El maltrato de niños y la característica de nómada automáticamente se personifica con un sujeto racializado, más aún, este sujeto tiene todos los rasgos físicos de un “gitano”. La premisa latente en esta ilustración es que la conducta desviada, y la incapacidad civilizada de cuidar y proteger a niños, está necesariamente entrelazada con el físico. Es en este físico racializado y estereotipado que se traza la diferencia entre el otro-salvaje y el europeo-civilizado.



Imagen 2: “Fillette enlevée par des bohémiens.” *Le Petit Journal*. Supplément Illustré. 13 de agosto de 1911. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

La articulación de una identidad romaní, categorizada y estigmatizada, se conforma a través de un proceso de reasignación epistémica. Las representaciones “no son simples imágenes, verídicas o engañosas, de una realidad; poseen una energía propia que convence de que el mundo, o el pasado, es lo que ellas dicen que es”.²⁷ Por ejemplo, en otra ilustración de *Le Petit Journal*, de 1911, se muestra una escena en el campo con una caravana romaní al fondo, mientras una pareja de romaníes intenta secuestrar a una aterrada jovencita (imagen 2). La imagen acompañada de una noticia que lee: “¿Cuándo tendremos esta ley enérgica que nos prometen constantemente y que debería librarnos del flagelo del vagabundaje?” (traducción propia). El nomadismo se torna así sinónimo de secuestro y, por tanto, el estilo de vida romaní se justifica como criminal. Subyacente a esta narrativa está que el nomadismo se equipara con la no-pertenencia, física y mentalmente. Más profundamente, estas representaciones normalizan una retórica que fusiona estilo de vida con comportamientos congénitos. En su análisis sobre el nomadismo en las representaciones de la población romaní, la autora Paola Toninato explica:

*[a] common misconception about Romani nomadism is that it is a genetically transmitted trait... The belief in the ‘innate criminality’ of the Gypsies provided the cornerstone of racial ideologies of the nineteenth century.*²⁸

En un contexto de sociedades en procesos de autodefinición social y política, “lo gitano” no sólo queda divorciado de los paradigmas moral-éticos de la sociedad, sino también de la legalidad y los derechos de la ciudadanía. El estilo de vida romaní, que les mantenía a la periferia económica, también se veía como una ofensa a los estándares cívicos de la sociedad. Buscando erradicar comportamientos incivilizados, la Sección V del Código Penal de 1810 titulada

²⁷ Chartier, *El pequeño Chartier ilustrado*, 48.

²⁸ Paola Toninato, “Romani Nomadism: From Hetero-Images to Self-Representations”, *Nomadic Peoples* 22, no. 1 (2018): 151.

“Asociaciones de Malhechores, Vagancia y Mendicidad” oficializó el vagabundaje como un delito en Francia. Pero incluso con legislación, la amenaza del vagabundaje y el nomadismo era palpable en la sociedad francesa. Junto a una ilustración titulada “*Une fermière attaquée par des bohémiennes*” publicada en *Le Petit Journal* en 1905, el rotativo puntualiza:

La audacia de los vagabundos y de los ferroviarios crece día a día. Las estadísticas criminales admiten que en este momento hay en nuestras carreteras de Francia 20,000 personas sin hogar, sin recursos regulares y sin ningún trabajo habitual. ¡Y las tribus de Romanichels (romaníes) no están incluidas en esta cifra! ¿Qué será de nuestro campo, qué seguridad podemos esperar si el Estado no se preocupa de frenar semejante flagelo? (traducción propia).²⁹

Las comunidades nómadas, o que se perciben como tal, se vislumbran necesariamente como extranjeras, aunque físicamente estén y hayan estado residiendo en suelo europeo por cientos de años. El sujeto romaní como extranjero ha llegado, pero definitivamente nunca va a arraigarse por completo al círculo al que se acerca. El percibido nomadismo “gitano” nunca les va a permitir ser considerados parte de la sociedad, independientemente de su realidad de movimiento, dado que: “(n)omadism is more a state of mind than a state of fact”.³⁰ Su condición de eterno extranjero supone “una peregrinación inaugural que nunca termina ...sin alcanzar en ningún caso su destino final: ese ahora y aquí en el que está, pero al que no pertenece”.³¹ De los raciocinios reduccionistas de estas representaciones se desprende un sentido común que atraviesa a toda la población romaní, y que cristaliza la diferencia cultural y física como elementos que deben ser vigilados y legislados. En estas representaciones se toman los estereotipos de secuestro y maltrato de niños, nomadismo/vagabundaje y fealdad, tornándolos en un sujeto monolítico que

²⁹ *Le Petit Journal. Supplément Illustrée*, 12 de noviembre de 1905, 362.

³⁰ Jean-Pierre Liégeois, *Roma, Gypsies, Travellers* (Strasbourg: Council of Europe, 1994), 79.

³¹ Manuel Delgado, “Seres de otro mundo: Sobre la función simbólica del inmigrante”, *La Dinámica del Contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales. Panel I. Espacios de/para la interculturalidad: Contacto, tránsito, apropiación*, 2009, 17.

culturalmente ya está excluido y se debe quedar físicamente a la periferia de la sociedad.

Orientalización y construcción del “otro”

“Los gitanos” en las representaciones artísticas y científicas del siglo 19 son instrumentos de conocimiento mediante el que se hace ver el objeto charteriano ausente al sustituirlo por una “imagen”, en este caso una imagen estereotipada. En el contexto de la población romaní son sujetos ausentes porque a pesar de estar físicamente en suelo europeo y de ser cuerpos presentes en la sociedad, no pertenecen. Una no-pertenencia que de muchas maneras responde a la orientalización y extranjerización en la conformación de sentido. El Orientalismo supone el proceso bajo lente occidental que como fundamento define lo oriental como “lo otro”, necesariamente diferente y extraño. El sujeto orientalizado deviene un objeto que, desde una pretensión de superioridad occidental, se puede definir, delimitar, analizar, estudiar y describir cultural, ideológica, científica y políticamente. La noción foucaultiana de que el conocimiento es un dispositivo del poder³² nos informa sobre el Orientalismo de Edward Said. No es únicamente un modelo de significar semánticamente al objeto oriental, pero más profundamente, un proceso de formulaciones epistemológicas que se cristaliza en las intersecciones de ideología, política y lógicas de poder. Como herramienta que delimita y define, el Orientalismo supone un estilo occidental de dominación, reestructuración y autoridad sobre el Oriente.³³ La doble extranjerización y orientalización de las poblaciones romaní europeas les impone necesariamente condiciones de exterioridad y subalternidad homólogas a su identidad imaginada, colocándoles en un estado de subyugación dentro de la hegemonía cultural europea.

³² Michel Foucault, *La Arqueología del Saber* (México DF: Siglo Veintiuno Editores, 1970).

³³ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 3.

El proceso de “diferenciación”, o de relegarlos a un plano de otredad, en la construcción de estas identidades es fundamental para la significación, “sin ella, el significado no podría existir”.³⁴ La otredad del pueblo romaní es evidente incluso en el lenguaje que se utiliza para nombrarles:³⁵ “gitano” derivado de “egipcio” subraya el carácter foráneo que atraviesa la imagen de la población romaní hasta el día de hoy. En mucha de la literatura francesa del siglo 19 ni siquiera se hace la distinción entre “gitano” y “egipcio” y se les llama *égyptiens*. El lente histórico occidental siempre ha dividido al mundo entre regiones definidas por tajantes distinciones, reales o imaginadas. El sujeto oriental perteneciente a tierras lejanas se diluye en la figura del “gitano”, y desintegra la delimitación geográfica entre el mundo occidental y el oriental. Dentro del imaginario hegemónico europeo el “gitanismo” invade el territorio civilizado y amenaza los estándares sociales y morales de la modernidad desde adentro. Representa un fenómeno en el cual lo foráneo habita físicamente y atraviesa simbólicamente la circunscripción nacional: a pesar de no pertenecer, está siempre presente.

En la amalgama de representaciones e imágenes que el lente occidental produjo sobre la comunidad romaní durante el siglo 19, los paralelismos entre “lo gitano” y “lo oriental” es una retórica constante. El enlace epistémico y pragmático entre el orientalismo y la confección de “lo gitano” es central en la articulación de estas representaciones, después de todo “los gitanos” son, según el lorista británico Henry Crofton, “... *the Arabs of pastoral England, the Bedouins of our commons and woodlands*”.³⁶ Esta concepción recoge la idea que las comunidades romaníes son cultural y socialmente impermeables y no-evolutivas, por tanto, intrínsecamente foráneas y periféricas. Dentro del imaginario popular, este rasgo cristaliza la extranjería de una población europea cuyos ancestros migraron del

³⁴ Hall, *Sin garantías*, 419.

³⁵ Allie Bunch, “Epistemic Violence in the Process of Othering: Real-World Applications and Moving Forward”, *Scholarly Undergraduate Research Journal at Clark* 1, no. 2 (octubre 2015): 14.

³⁶ H.T. Crofton & B.C. Smart, *The Dialect of the English Gypsies* (London: Asher, 1875), xvi.

subcontinente indio hace más de un milenio atrás.³⁷ Bajo una concepción de que “Oriente comienza en los Pirineos”,³⁸ muchas representaciones borran parámetros geográficos y relegan la población romaní a España. Tanto Mérimée como Hugo se aseguran de españolizar a sus gitanas. La trama de *Carmen* toma lugar en este país, “l’antique capitale des princes musulmans”,³⁹ y su protagonista es una gitana española; la Esmeralda de *Notre Dame de Paris*, españolizada ya con su nombre, a pesar ser una romaní francesa canta siempre en español.

La doble orientalización y extranjerización de los sujetos romaníes dio paso a su aislamiento a una periferia que los marcaba como unos “otros”; pero, a diferencia de los sujetos coloniales del Oriente, son un “otro” doméstico e interno.⁴⁰ El sujeto “gitano” atravesado por la extranjería “significa la cercanía de lo lejano”.⁴¹ Esta proximidad se tradujo en una manera particular de mirar y definir a estos “extraños cercanos,” el entramado social y la conformación del espacio nacional se veían directamente afectados/amenazados por su presencia. Las representaciones romaníes, en parte, se desprenden de las ansiedades occidentales frente a estos “sujetos fuera de lugar” que están, pero no pertenecen. Una no-pertenencia racial que Stuart Hall explica: “... you don’t worry about dirt in the garden because it belongs in the garden but the moment you see dirt in the bedroom you have to do something about it because it doesn’t symbolically belong there”.⁴²

La articulación de lo romaní y lo oriental como equivalentes es una herramienta constante, que usualmente se emplea para subrayar la naturaleza negativa de ambos. Las costumbres aberrantes de Oriente tocan el suelo europeo

³⁷ Elena Marushiakova & Veselin Popov, “Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsies Studies”, *Behemoth*, no. 1(2013): 52.

³⁸ José Colmeiro, “El Oriente comienza en los Pirineos (La construcción orientalista de Carmen)”, *Revista de Occidente*, no. 264 (mayo 2003).

³⁹ Prosper Mérimée, *Carmen*, (Munich: Doppeltext, Kindle), 1392.

⁴⁰ Deborah Epstein, *Gypsies and the British Imagination, 1807- 1930* (New York: Columbia University Press, 2006), 3.

⁴¹ Georg Simmel, *El extranjero. Sociología del extraño* (Madrid: Sequitur, 2012), 21.

⁴² Hall, “Floating Signifier”, 3.

con la “figura gitana”: “Ya nadie puso en duda que los egipcios habían celebrado el aquelarre en aquel brezal y que habían devorado a la niña en compañía de Belcebú, como se hace entre los mahometanos”.⁴³ Asimismo, mediante más elusivas comparaciones metafóricas se dibuja esa inexorable relación entre “gitano,” oriental y grotesco: “!...Quasimodo...una extravagante construcción oriental con cúpula a modo de espalda y columnas salomónicas a modo de piernas!”.⁴⁴

En las representaciones romaníes la extranjerización no necesariamente corresponde a la condición de venir de algún sitio, como componente identitario es una construcción, que fuera de responder a lo que son las personas en sí mismas, responde a qué son para alguien más.⁴⁵ Esta lógica se entrelaza con el percibido exotismo de la población romaní, que les orientaliza. Con la conformación del concepto de nación-estado y la conceptualización de lo que es ser un ciudadano y un sujeto “moderno”, las tradiciones “arcaicas” de sujetos subalternos quedan en el estrato más bajo dentro de las lógicas de “progreso” europeas.

Dipesh Chakrabarty señala cómo la concepción europea de “civilización”: “*culminated in a full-blown imperialist critique of Indian/Hindu domestic life, which was now held inferior to what became mid-Victorian ideals of bourgeois domesticity*”.⁴⁶ Esta lógica también permea la mirada crítica sobre las costumbres romaníes. El código de conductas, valores y sentido común hegemónicos son condiciones *sine qua non* para pertenecer, real y simbólicamente, a la comunidad organizada: la experiencia romaní no tiene cabida en ese formato. El mero proceso de orientalización, y como tal de extranjerización, supone una relación de superioridad y control, dado que la enunciación y la (mal) representación se traducen en una carga unilateral de poder, tanto tangible como simbólica. De esto

⁴³ Hugo, *Notre Dame*, 340.

⁴⁴ Hugo, *Notre Dame*, 355.

⁴⁵ Simmel, *El extranjero*, 11.

⁴⁶ Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who speaks for “Indian” Pasts?”, *Representations*, no. 37 (invierno 1992): 11.

se desprende el poder de articular los paradigmas que estructuran las representaciones del "otro", así como las propias, mientras simultáneamente se les invisibiliza y niega voz propia y autorrepresentación. Utilizando el concepto de Bourdieu, se manifiesta una violencia simbólica que articula las representaciones de sujetos orientalizados, siempre con temáticas centrales de "fallo", "falta" e "insuficiencia",⁴⁷ y consecuentemente determina relaciones sociales profundamente jerarquizadas.

"Lo gitano" como tropo artístico

El mundo artístico es un portal que permite vislumbrar de manera particular las sensibilidades y el estado cultural del momento en que se producen las obras. El arte es tanto un espacio de creación epistemológica como de reproducción de los conceptos hegemónicos de la cultura. Dentro de las artes, el "gitanismo" se ha utilizado como herramienta para evocar motivos, topos y contextos, en el sentido de significados. Más ampliamente, "la gitanería" ha sido una herramienta literaria muy útil y eficaz "para explicar esa ruptura del orden que activa toda la historia, que mueve toda la trama".⁴⁸ Una tradición que recoge la autora María Sierra:

Desde La Gitanilla de Cervantes a Les Fourberies de Scapin de Molière, pasando por La Belle Egyptienne de Sallebray o Moll Flanders de Defoe.. Oleos y grabados aprovecharon también el filón temático de los gitanos... Así, la figura de la mujer gitana como adivinadora de fortuna se convirtió en un tema visitado por Georges de La Tour, Nicolas Régnier o Watteau, entre muchos otros.⁴⁹

Jade Basford argumenta, en su disertación doctoral, cómo las imágenes literarias representan un espacio "seguro" en el cual tanto los autores como los lectores pueden interactuar con los sujetos romaníes. Sujetos ausentes cuyas imágenes y representaciones crean la ilusión de hacerlos presentes. En tanto las páginas literarias permiten (la ilusión de) un acercamiento al sujeto romaní,

⁴⁷ Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History", 8.

⁴⁸ Sierra, *Holocausto Gitano*, 438.

⁴⁹ Sierra, *Holocausto Gitano*, 451.

proveen un espacio de exploración, análisis e interrelaciones sin tener que exponerse al percibido “peligro” de interactuar realmente con estos sujetos. Basford profundiza: “... with the rise in Orientalism (...) The French not only wanted to consume convincingly real fictions but also to translate the foreign into digestible content”.⁵⁰

En un pasaje de su obra, Hugo plantea que “los más grandes productos de la arquitectura no son tanto obras individuales como obras sociales; son más el alumbramiento de los pueblos trabajando que el vástago de los genios...”.⁵¹ Lo mismo se puede concluir de las obras literarias. Si bien cada autor crea, lo hace desde un imaginario social y concepciones compartidas: consiguientemente, los lectores transforman y resignifican las representaciones literarias. Ni Mérimée ni Hugo se inventaron los estereotipos romaníes que adornan sus novelas, éstos son semillas sembradas desde mucho antes. Sin embargo, sus obras sirven como espacios para repensar, resignificar y distribuir estos imaginarios en el contexto particular del siglo 19. A través de la inmortalización literaria estos estereotipos se extienden como ramas, penetrando aún más el imaginario popular: “Bajo la forma imprenta, el pensamiento es más imperecedero que nunca; es volátil, inaprensible, indestructible. Se mezcla con el aire”.⁵²

Las representaciones romaníes en estas obras son trabajos de ficción, no obstante, los autores de ambas obras no presentan un formato que necesariamente pretende ser leído como fantasía. Hugo desborda su novela con descripciones de París y la sociedad parisina que parecen sacadas de un libro de historia, conflagrando en la mente del lector los parámetros entre realidad y ficción. Por otro lado, las páginas de *Carmen* están repletas de notas al calce, traducciones de palabras romaníes y explicaciones de costumbres “gitanas”. Calando aún más en la pretensión de autenticidad, el último capítulo de la novela es un glosario de

⁵⁰ Basford, “Writing Exclusionary Spaces”, 30.

⁵¹ Hugo, *Notre Dame*, 212.

⁵² Hugo, *Notre Dame*, 300.

la cultura romaní. Mérimée construye así un formato que disuelve la distinción entre ficción literaria y literatura académica. En adición, Singh-Brinkman señala:

*The mid-nineteenth century public would have easily read Carmen as a "vérité vécue" ... By publishing Carmen in a French journal that purported to reveal the actuality of primitive cultures and by framing his story with scholarly propositions and observations, Mérimée covered his tale of adventure and passion with a veneer of authority and truth.*⁵³

Si bien pensada desde y para la sociedad del siglo 19, en *Notre Dame de Paris*, Hugo pretende ilustrar un panorama del París de 1482, la población romaní es claramente un elemento siniestro en este universo medieval. La obra no carece de descripciones espantosas que desdibujan la humanidad de esta comunidad. Todo estereotipo romaní queda ilustrado en la escena en que Gringoire visita la Corte de los Milagros (espacio donde viven "los gitanos"): "...se veía pasar un perro que parecía hombre o un hombre que parecía un perro. Los límites de las razas y de las especies parecían borrarse en aquel lugar como un pandemónium".⁵⁴ En esta representación los romaníes quedan al mismo nivel que los animales, al punto de volverse indistinguibles uno de los otros. Profundizando aún más en la incivilización de estas personas Hugo continúa: "Hombres, mujeres, animales, edad, sexo, salud, enfermedad, todo parecía ser compartido entre aquellas gentes...".⁵⁵ El protagonista mira con horror este escenario:

El resplandor trémulo y pobre de las fogatas permitía a Gringoire...distinguir en derredor de la inmensa plaza un horrendo cerco de viejas casas, cuyas fachadas carcomidas destartaladas, decrepitas, con una o dos luceras iluminadas cada una, le parecían en la oscuridad enormes cabezas de mujeres viejas, monstruosas y ceñudas que, colocadas en círculo, miraban el aquelarre guiñando los ojos. Era como un nuevo mundo, desconocido, inaudito, deforme, reptil, hormigueante, fantástico.⁵⁶

⁵³ Nirmala Singh-Brinkman, "Present and Poison: Gift Exchange in Prosper Mérimée's *Carmen*", *Romantic Review* 98, no. 4 (2007): 362.

⁵⁴ Hugo, *Notre Dame*, 174.

⁵⁵ Hugo, *Notre Dame*, 174.

⁵⁶ Hugo, *Notre Dame*, 175.

Este pasaje dibuja las condiciones nefastas e inhumanas en las que habita esta población. Sin embargo, la narración no se hace desde un espacio de empatía por estas condiciones miserables, más bien se acerca a la descripción de una casa embrujada, habitada por infinidad de monstruos grotescos y temibles. Se ignoran las realidades sociales y económicas que mantienen a la comunidad romaní marginalizada, en su lugar, estas míseras condiciones de vivir se articulan como sujetas a sus conexiones demoniacas. Se traza una distintiva línea entre la sociedad francesa civilizada y el espacio "gitano" embrujado.

Por otra parte, el personaje de Quasimodo y su fealdad alegorizan el espíritu siniestro y endemoniado de "los gitanos." Esta figura deformada, dejada en lugar de la hermosa bebé Agnès, simboliza la infección gitana, que no sólo sobrevive como parásito social, pero a su paso deja sus rastros sucios, endiablados y grotescos. Con esto, el autor recoge las ansiedades sobre la contaminación romaní. Son sujetos que deben ser contenidos en la periferia, pues su condición de salvajes e incivilizados es inexorable y contagiosa. El grupo de "gitanos" que se robó a Agnès pasaba por París porque: "El papa los había confesado, por lo que se decía, y les había puesto de penitencia correr mundo por siete años seguidos...".⁵⁷ Para Hugo, ni el asumir religión cristiana los divorciaba de su naturaleza energúmena y cruel.

Un hilo común en las representaciones romaníes es "la gitanería" ilustrada como una plaga que traspasa fronteras geográficas y contamina la civilización desde adentro. Una manera en que ambas, *Notre Dame de Paris* y *Carmen*, ilustran esa contaminación es a través de tensiones y problemáticas en la conformación de la identidad. Esmeralda, quien es vista y tratada como "gitana" (por los demás y por ella misma) a pesar de ser francesa de nacimiento, personifica la percibida amenaza de infección a la cultura e identidad francesa. Por otra parte, el Don José de *Carmen* es un hidalgo cristiano que hace de lado su identidad de nacimiento, para asumir el estilo de vida "gitano." La combinación de estos personajes

⁵⁷ Hugo, *Notre Dame*, 337.

alegoriza los peligros de no conocer la identidad y herencia propia,⁵⁸ así como simbolizan la disolución de la identidad nacional-europea frente al contagio que trae consigo la comunidad romaní. En este sentido, la amenaza “gitana” radica en que se logra incrustar en los sujetos “civilizados” y corrompe el tejido social desde sus entrañas. Subyacente a este raciocinio se conforman ansiedades identitarias que perfilan como el nacimiento no necesariamente supone identidad, ni cultural ni jurídica.

La retórica de que “lo gitano” es un agente culturalmente externo a las sociedades europeas no se puede desligar de la premisa de que de igual manera es foráneo a los marcos de derecho de lo nacional-europeo. Recuperando el pensamiento aristotélico, en palabras de Agamben:

[...] político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica... la política humana es diferenciada de la del resto de los seres vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto...⁵⁹

Más profundamente, Agamben argumenta que a pesar de la noción de que la política occidental se constituye por una supuesta exclusión de lo viviente (la nuda vida), ésta coincide progresivamente en el espacio político: “Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”.⁶⁰

La conformación de los sujetos políticos se cristaliza en la indiferenciación entre “externo e interno, *bios* y *zoe*, derecho y hecho”.⁶¹ Bajo el prisma occidental, “lo gitano” es así marginal al hecho y al derecho. A través de los personajes literarios en que la identidad occidental se diluye dentro de sujetos “gitanizados,”

⁵⁸ Basford, “Writing Exclusionary Spaces”, 5.

⁵⁹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (España: Pre-textos, 2006), 11.

⁶⁰ Agamben, *Homo Sacer*, 18.

⁶¹ Agamben, *Homo Sacer*, 19.

el tropo gitano se torna un espacio de tensión, tanto cultural y social, como política. Ambos Esmeralda y Don José pierden todo derecho de nacimiento, toda conectividad a la identidad europea, toda empatía de los sujetos occidentales, y toda pertenencia. Las terminologías jurídicas de *ius soli* o *ius sanguinis* no aplican cuando el sujeto es atravesado por “el gitanismo”, pues éste queda expatriado, trasladado a la periferia. En estos personajes se concretiza la idea de que sujeto occidental y sujeto “gitano” son inexorablemente incompatibles, aun cuando ambas identidades habitan en un mismo cuerpo.

La exclusión de la identidad “gitana” dentro del imaginario nacional es central en la conformación del ideal sujeto–occidental–blanco. ¿Existe tal cosa como “gitanos” europeos? ¿Pueden los “gitanos” pertenecer al pueblo francés? En las representaciones hegemónicas del pueblo romaní la respuesta parece ser no. No sólo como disidentes culturales, pero desde la óptica de que el “pueblo” se conforma de sujetos políticos como “conjunto inerte de aquellos a quienes el Estado ha conferido derecho a ser franceses”,⁶² categoría de la cual la comunidad romaní queda fuera. Paradoja que Jennifer Illuzzi explica:

[...] *the categorization of people as Gypsies and the persecution of those placed in that category... was a process that highlighted a fundamental conflict within the operation of a nation–state committed to a liberal universalist concept of law. To put it crudely, some people were more universal than others. The ideal of the coherent national community clashed with the reality of a heterogeneous population, elements of which state powers wished to exclude.*⁶³

El artificio de la mujer romaní en la literatura

A modo de marginalizar más a fondo a la comunidad romaní, las distintivas normativas de género se diluyen en la construcción de las representaciones “gitanas.” Como todo sujeto orientalizado, la clásica feminización de los hombres

⁶² Alain Badiou, “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra ‘pueblo’” en *¿Qué es un pueblo?* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014), 10.

⁶³ Jennifer Illuzzi, *Gypsies in Germany and Italy, 1861– 1914: Lives Outside the Law* (New York: Springer Nature B.V, 2014), 554.

romaníes, con sus cabellos largos y aretes, responde a la necesidad patriarcal de una jerarquización de género. En parte, la extranjerización de la comunidad romaní se da delineando su ruptura con las dicotomías heteronormativas “civilizadas.” Con estas lógicas y bajo el prisma occidental de que: “... (women) could desire no greater Destiny than to glory in their own feminity”,⁶⁴ los ideales de las virtudes femeninas de obediencia, delicadeza y belleza como base de la sociedad quedan divorciados de las concepciones hegemónicas de la “mujer gitana.” En *Notre Dame de Paris*, por ejemplo, se acentúa una y otra vez la grotesca fealdad de las mujeres romaníes, casi como si la peor transgresión de una comunidad fuese que sus mujeres son feas. En un pasaje, Hugo escribe:

Tenían la piel tostada y el pelo muy rizado, y llevaban aros de plata en las orejas. Las mujeres eran todavía más feas que los hombres... Los niños que se restregaban contra sus piernas habrían asustado a los monos.⁶⁵

Frente a este panorama grotesco, como excepción central de las tramas, nuestros autores presentan una coyuntura improbable, en la cual la fealdad romaní habita junto a la belleza y la magia. En *Notre Dame de Paris* esta paradoja se personifica en Esmeralda: “¡Una criatura celestial! ¡Una bailarina callejera! ¡Tanto y tan poco!”.⁶⁶ Una mujer cuya hermosura carga el defecto de ser romaní, una mujer bella a pesar de ser “gitana.” Esmeralda es una contradicción, gitana callejera, pero a su vez piadosa y virginal. Dilema que Hugo resuelve al develar que Esmeralda no es realmente romaní, sino que es Agnès, la hermosa bebé francesa robada por los romaníes, quienes en su lugar dejaron al deforme Quasimodo. Haciendo eco a la imposibilidad de belleza-gitana, el protagonista de Mérimée sólo puede racionalizar la hermosura de Carmen dudando de su pureza romaní: “Dudo mucho que *Mademoiselle* Carmen fuera de raza pura, al menos era infinitamente más bonita que todas las mujeres de su nación...”.⁶⁷ Sin embargo, Carmen sí es romaní,

⁶⁴ Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York/London: Norton, 1962), 2.

⁶⁵ Hugo, *Notre Dame*, 337.

⁶⁶ Hugo, *Notre Dame*, 192.

⁶⁷ Mérimée, *Carmen*, 1210.

por lo cual toda la bondad e ingenuidad de Esmeralda son intransferibles a la gitana española de Mérimée. Su belleza viene manchada de su carácter seductor, que para el autor está casado con la mentira, la magia, y el engaño. La retórica que abraza estas representaciones se ancla en la idea de que la belleza de la mujer “gitana,” así como el enamoramiento del hombre (blanco), están irremediabilmente condicionados a la mujer romaní como hechicera y mentirosa. Idea que queda plasmada una multiplicidad de veces en las páginas de *Carmen*: “No sé si en la vida esta chica dijo alguna vez una palabra de verdad, pero cuando habló, le creí: era más fuerte que yo”⁶⁸; y en otra ocasión nuestro autor resuelve: “Si existen las brujas, esta chica era una”.⁶⁹

El estereotipo de la hechicería se deposita en la mujer “gitana” independientemente de la naturaleza o las prácticas reales de las mujeres romaníes; para efectos de las representaciones del “otro” esa realidad es inconsecuente. Esta característica funge más bien como dispositivo para explicar y justificar las interacciones y reacciones del sujeto-occidental frente a esa percibida “otra” exótica. En *Notre Dame de Paris*, Frollo le confiesa su amor a Esmeralda puntualizando: “Había averiguado que eras egipcia, bohemia, gitana, cingara ¿cómo poner en duda que se trataba de magia?”.⁷⁰ Bajo el supuesto velo halagador de la belleza, en estas representaciones hay una narrativa deshumanizante de doble tangente. Se concluye que las mujeres romaníes son feas y grotescas, casi animales; de ser hermosas, ese físico está inexorablemente teñido por el carácter ruin y falaz innato de la población romaní. Más aún, estas mujeres sólo pueden ser amadas porque son brujas y a consecuencia de sus hechizos.

Acentuando en esta deshumanización de la mujer romaní, la hermosura que nuestros autores conceden a Carmen y Esmeralda sólo cobra valor en cuanto se

⁶⁸ Mérimée, *Carmen*, 2071.

⁶⁹ Mérimée, *Carmen*, 2173.

⁷⁰ Hugo, *Notre Dame*, 480.

ocupa como un espectáculo. Su función dentro de la trama es atravesar a personajes que entretienen y cuya belleza se puede consumir, la humanidad de ninguna forma parte de la narrativa. Esmeralda es alabada en cuanto su belleza y danza deleitan al público y, al igual que Carmen, su centralidad en la trama está sujeta a que es deseada. La "virtud" de ser encantadora sólo se inserta como barniz en el monolítico de "mujer gitana" como objeto sexual. Frente a ellas la constante dualidad de ser fetiches en la mirada occidental que desea verlas como un activo performativo, a la vez que desean deshacerse de ellas. Tal como curiosidades de carnaval, causan en el público fascinación y desdén. Incluso en su juicio de muerte, la humanidad de Esmeralda es sustituida por la Esmeralda-espectáculo:

Quando entró de nuevo, pálida y cojeando, en la sala de audiencias, un murmullo general de placer la acogió. Por parte del auditorio, era ese sentimiento de impaciencia satisfecha que se experimenta en el teatro al acabar el último entreacto de la obra, cuando por fin el telón vuelve a levantarse y va a comenzar el final.⁷¹

Si bien tanto Carmen como Esmeralda son centrales en las tramas, son figuras sin voz propia que colorean el panorama y sirven como referente simbólico de las desviaciones y amoralismos sociales. Su protagonismo no se traduce en autonarración o autorrepresentación. Figuran como objetos de espectáculo que se desenvuelven en la trama a consecuencia de las interacciones, pensamientos y fantasías que los personajes masculinos tienen sobre ellas. Su centralidad es construida contrapuesta a la mirada occidental-blanca-masculina, y dentro de una lógica de civilización-barbarie. Su presencia y acciones crean ansiedad, tensión y desespero en los hombres a su alrededor, quienes sólo las entienden como objetos a poseer. El tropo de la mujer romaní es así un espacio que permite vislumbrar la interseccionalidad del "otro exótico". Si la comunidad romaní está marginalizada, la mujer romaní, como sujeta racializada y generizada (*gendered*)

⁷¹ Hugo, *Notre Dame*, 466.

queda doblemente subyugada en la conformación de las representaciones romaníes.

Between patriarchy and imperialism, subject-constitution and object formation, the figure of the woman disappears, not into a pristine nothingness, but into a violent shuttling which is the displaced figuration of the 'third-world woman' caught between tradition and modernization.⁷²

Es así que en las páginas literarias la mujer romaní queda definida por la condición de ser seductora y objeto sexual, a la vez que provoca asco y desprecio. Se pretende dibujar una relación de esclavo-ama, en la cual el hombre blanco se vuelve esclavo de la seducción "gitana", incapaz de resistir la hechicería de las protagonistas. Sin embargo, durante la narración y en el desenlace, son las mujeres romaníes quienes realmente quedan subyugadas. Es la agencia masculina la que construye la representación y, en ella, son los personajes masculinos de quienes depende el desenlace y futuro de las "gitanas". En torno a los deseos masculinos sobre las mujeres Simone de Beauvoir apunta:

Either she appears simply as a purely impersonal opposition, she is an obstacle and remains a stranger; or she submits passively to a man's will and permits assimilation, so that he takes possession of her only through consuming her- that is, through destroying her.⁷³

La destrucción a la que Beauvoir alude es simbólica: en estas novelas esa simbología se materializa en la muerte física de ambas protagonistas.

La escritora Wening Udasmoro argumenta que la figura "gitana" como símbolo de libertad absoluta y exotismo femenino no se puede desvincular de la situación social en que las obras fueron escritas, con el concepto de *liberté* central en la cultura francesa, "*no-one and nothing could have greater liberty than a gypsy*".⁷⁴ Esta sinonimia es un elemento constante en las representaciones

⁷² Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?" en *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg (Macmillan Education: Basingstoke, 1988), 102.

⁷³ Simone Beauvoir, "From The Second Sex. From Chapter 1. Dreams, Fears, Idols" en *Feminist Literary Theory and Criticism*, ed. Sandra Gilbert y Susan Gubar (New York: Norton, 2007), 300.

⁷⁴ Udasmoro, "Gypsies in 19th-Century French Literature", 29.

romaníes. En palabras de Esmeralda: “[n]osotras, las egipcias, solo necesitamos eso: aire y amor”.⁷⁵ Sin embargo, esa idealización de libertad se torna nefasta cuando nace de una mujer. El símbolo de “mujer gitana” atravesado por deseos de libertad se lee en una clave muy distinta que el romantizado estilo de vida romaní; las nociones de libertad desde un cuerpo femenino romaní suponen desobediencia y, por tanto, peligro, incompatibles con los ideales de la modernidad europea:

*“Discipline” was seen as the key to the power of the colonial (i.e., modern) state... The British were powerful, it was argued, because they were disciplined, orderly, and punctual in every detail of their lives, and this was made possible by the education of “their” women who brought the virtues of disciplines into their home.*⁷⁶

La indisciplina de la mujer romaní, de la mujer orientalizada, repele el ideal de mujer “civilizada”, así como la renuencia de las “gitanas” a subyugarse a los deseos del hombre-blanco. La falta de mansedumbre las consolida como subhumanas, las vuelve demoniacas. Ante la intransigencia de Carmen de continuar una relación con Don José, éste concluye: “La furia se apoderó de mí. Desenvainé mi cuchillo. Me hubiera gustado que tuviera miedo y me pidiera clemencia, pero esta mujer era un demonio.”⁷⁷ La “gitana” española no se aflige, su espíritu “salvaje” perdura hasta el final, en sus últimos momentos afirma: “... Carmen siempre será libre. Gitana nació, Gitana morirá.” (traducción propia)⁷⁸

Los personajes masculinos quedan eximidos de toda responsabilidad en la muerte de Esmeralda y Carmen, a pesar de que son sus acciones, cargadas de las percepciones e ideologías de la sociedad, que las llevan a la muerte. Luego de destruir a ese “otro” construido, no se asume culpa, en su lugar la responsabilidad se deposita precisamente en el “otro”: “Son los Gitanos los culpables de haberla

⁷⁵ Hugo, *Notre Dame*, 444.

⁷⁶ Steven Pierce & Anupama Rao, *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism* (Duke University Press: Versión PDF, 2006), 4.

⁷⁷ Mérimée, *Carmen*, 3849.

⁷⁸ Mérimée, *Carmen*, 3828.

criado así⁷⁹ dice Don José luego de asesinar a Carmen. De igual manera, frente a su obsesión y eventuales acciones que llevan a Esmeralda a la hoguera, Frollo puntualiza: “Entonces entreví la trampa del demonio y ya no tuve ninguna duda de que venias del infierno y venias a perderme.”⁸⁰ La muerte de la mujer romaní es culpa de la mujer romaní, los autores resuelven que Carmen y Esmeralda deben ser destituidas de toda humanidad y destruidas. El sujeto occidental queda absuelto, dado que las muertes son una respuesta a la imposibilidad de domesticar esa otredad. Una vez que la “otra” se torna más que un objeto de espectáculo, y son percibidas como una amenaza real, suscita la necesidad de deshacerse de esa “otra” socialmente creada y definida.⁸¹ Las muertes de Carmen y Esmeralda sirven como metáfora del necesario despojo y exorcismo de la otredad indomable y femenina.

Conclusión

Si entendemos el arquetipo como una figura modelo, que se utiliza como herramienta para copiar y reproducir un sentido común, las representaciones romaníes en Francia durante el siglo 19 sirvieron para cristalizar el arquetipo “gitano” como un contraste de la identidad europea. Esta gesta de definir de manera racial y moral a un grupo marginado, y asignarles parámetros identitarios, responde a las preconcepciones y prejuicios correspondientes a la ideología de una Europa civilizada, moderna y caucásica, así como a la necesidad occidental de autoidentificación. Bajo miradas reduccionistas que les catalogan como ejemplares de libertad absoluta, por un lado, o de libertinaje inmoral, por otro, el análisis subyacente es el mismo: el sujeto “gitano” no tiene cabida dentro de los cánones de la civilización moderna, ni la autoidentificación occidental. La diversidad de representaciones, en sus diversos formatos, aquí presentada tiene

⁷⁹ Mérimée, *Carmen*, 3870.

⁸⁰ Hugo, *Notre Dame*, 479.

⁸¹ Basford, “Writing Exclusionary Spaces”, 31.

como hilo conductor la formulación de una identidad étnica y social sobre la que se depositó un bagaje discriminatorio y colonial. Identidad que se articuló con el propósito de definir la periferia.

Simultáneamente, estas representaciones que concretizan la marginalidad de la comunidad romaní, no sólo develan el desprecio hacia un grupo de gente que se vislumbra como inferior, pero a su vez informan sobre la necesidad de preservar y cuidar lo propio frente a la amenaza—real o imaginada—que suponen. Se detesta la identidad imaginada del “otro” porque representa la posibilidad de invasión y contaminación de lo que se ama.⁸² La articulación de una identidad anti-modelo a la identidad francesa, a la vez que crea a ese “otro gitano” que se aborrece, consolida un “nosotros”, que se ama, se debe cuidar y preservar. En palabras de Sara Ahmed:

... al odiar al otro, este sujeto también se está amando a sí mismo; el odio estructura la vida emocional del narcisismo como un investimento fantástico en la continuación de la imagen del yo en los rostros que juntos conforman el «nosotros».⁸³

Si bien este análisis se centra en el siglo 19, las problemáticas que rodean la conformación de la identidad romaní en el imaginario popular siguen vigentes hasta el día de hoy. Tan reciente como 2010, el presidente francés Nicolas Sarkozy lanzó una controversial campaña para expulsar a comunidades romaníes de Francia y destruir sus campamentos. En 2013, el ministro de interior Manuel Valls hizo eco a las justificaciones de esta expulsión al puntualizar que las comunidades romaníes “son diferentes” y “no tienen ningún interés en integrarse en la sociedad francesa”,⁸⁴ con un 93% de 1,064 de franceses encuestados estando de acuerdo

⁸² Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones* (México: UNAM-PUEG, 2015), 93.

⁸³ Ahmed, *La política cultural*, 91.

⁸⁴ Euractiv, “French minister accused of racism following Roma comment.” 18 de marzo de 2013, acceso el 2 de agosto de 2023, <https://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/news/french-minister-accused-of-racism-following-roma-comment/>

con las palabras de Valls.⁸⁵ Los raciocinios dibujados en las grandes obras como *Notre Dame de Paris* y *Carmen* no están solapados en las sociedades del siglo 21.

El arquetipo "gitano" es un dispositivo recurrente en la cultura popular, cuyo contenido consumimos sin tan siquiera pensar en cómo esas narrativas estereotipadas han desembocado en el discrimen y persecución del pueblo romaní. Ni en cómo redundan en homogeneizar a una comunidad tan diversa y multifacética. Dentro de las representaciones artísticas, literarias y académicas, los estereotipos que carga la figura romaní pueden parecer poco dañinos, y hasta glamorosos cuando se equiparan con las ideas de la "gitanería" que aluden a "las almas libres", ociosas y místicas. Pero es necesario tener claro que sólo resulta inofensivo cuando es posible tomarlo, utilizarlo como disfraz y luego descartarlo sin tener que sufrir el peso del discrimen que le acompaña. Como apunta la académica romaní Cristiana Grigore en su artículo "Notre Dame: vamos a contar una nueva historia sobre Esmeralda y «los gitanos»": "Si crees que el estereotipo gitano exótico podría ser beneficioso para la cultura gitana, díselo a una mujer gitana que quiere ser estudiante, escritora, madre y no una tentadora, una seductora o una bailarina."⁸⁶

Es necesaria una mirada crítica a estas representaciones, que tomen en cuenta el entramado racial, colonial y socioeconómico que cristaliza la identidad romaní. La inadvertencia, tanto académica como popular, sobre la esencialización y estereotipación de la comunidad romaní no es una práctica que se quedó en los análisis del siglo 19. Es urgente un trabajo de deconstrucción, que problematice la identidad normalizada de la comunidad romaní. Junto al entendimiento de que la figura unidimensional romaní responde a agentes externos y no a una autoidentificación, descartarla supone un acto de solidaridad y empatía con las

⁸⁵ RFI Fr, "A majority of the French back Valls on Roma comments." 29 de septiembre de 2013, acceso el 2 de agosto de 2023, <https://www.rfi.fr/en/france/20130928-majority-french-people-support-valls-comments-roma-expulsions>

⁸⁶ Cristiana Grigore, "Notre Dame: Let's Tell a New Story about Esmeralda and 'the Gypsies'," Publicado el 23 de abril de 2019, <https://www.newsweek.com/notre-dame-roma-stereotypes-esmeralda-hunchback-1403812>

poblaciones romaníes históricamente afectadas y discriminadas a base de esa identidad impuesta. La emancipación de la población romaní de estos estereotipos radica en un grado de reivindicación en la lucha sobre el control de su propia identidad.⁸⁷

Referencias:

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos, 2006.
- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: UNAM-PUEG, 2015.
- Badiou, Alain. "Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra 'pueblo'." En *¿Qué es un pueblo?*, 9- 19. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Beauvoir, Simone. "From The Second Sex. From Chapter 1. Dreams, Fears, Idols." En *Feminist Literary Theory and Criticism*, editado por Sandra Gilbert y Susan Gubar, 300- 322. New York: Norton, 2007.
- Basford, Jade Scottie. "Writing Exclusionary Spaces: Myths, Tropes, and Stereotypes Surrounding the Roma in 19th- and 20th-Century French Literature." PhD diss., Louisiana State University. ProQuest Dissertations & Theses Global, 2022.
- Beller, Manfred, Joep Leerssen & Jean Kommers. *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters*. Amsterdam: Radopi, 2007.
- Bunch, Allie. "Epistemic Violence in the Process of Othering: Real-World Applications and Moving Forward." *Scholarly Undergraduate Research Journal at Clark 1*, no. 2 (2015): 11- 18.
- Carmona, Sarah. "Decolonizing the Arts: A Genealogy of Romani Stereotypes in the Louvre and Prado Collections". *Critical Romani Studies 2* (2018): 144- 167.
- Chartier, Roger. *El Mundo como representación*. Barcelona: Vallestec, 2005.
- Chartier, Roger. *El pequeño Chartier ilustrado. Breve diccionario del libro, la lectura y la cultura escrita*. Buenos Aires, 2021.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who speaks for "Indian" Pasts?" *Representations*, no. 37 (invierno 1992): 1-26.

⁸⁷ Rostas, "Ethnic Identity and a Social Category and as a Process", 30.

- Colmeiro, José. "El Oriente comienza en los Pirineos (La construcción orientalista de Carmen)." *Revista de Occidente*, no. 264 (mayo 2003): 57- 83.
- Connolly, William. *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Delgado, Manuel. "Seres de otro mundo: Sobre la función simbólica del inmigrante." *La Dinámica del Contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales. Panel I. Espacios de/para la interculturalidad: Contacto, tránsito, apropiación*, 2009.
- Epstein, Deborah. *Gypsies and the British Imagination, 1807- 1930*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Euractiv*. "French minister accused of racism following Roma comment." Publicado el 18 de marzo de 2013. Acceso el 2 de agosto de 2023, <https://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/news/french-minister-accused-of-racism-following-roma-comment/>
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 2008.
- Foucault, Michel. *La Arqueología del Saber*. México DF: Siglo Veintiuno Editores, 1970.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York/London: Norton. Kindle.
- Gluck, Mary. *Popular Bohemia. Modernism and Urban Culture in Nineteenth-Century Paris*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Grigore, Cristiana. 2019. "Notre Dame: Let's Tell a New Story about Esmeralda and "the Gypsies"." *Newsweek*. Publicado el 23 de abril de 2019. Acceso el 15 de abril de 2023, <https://www.newsweek.com/notre-dame-roma-stereotypes-esmeralda-hunchback-1403812>
- Hall, Stuart. "Race, The Floating Signifier." 1997. <https://www.mediaed.org/transcripts/Stuart-Hall-Race-the-Floating-Signifier-Transcript.pdf>
- Hall, Stuart. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Enviación Editores, 2010.
- Hugo, Victor. *Notre Dame de París*. Barcelona: Penguin Books, 2010.
- Illuzzi, Jennifer. *Gypsies in Germany and Italy, 1861- 1914: Lives Outside the Law*. New York: Springer Nature B.V, 2014.

Le Petit Journal. Supplément Illustré. "Bourreau d'entants." Número 936. 25 de octubre de 1908. Acceso 3 de mayo de 2023. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

— "Fillette enlevée par des bohémiens." 13 de agosto de 1911. Acceso el 3 de mayo de 2023. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Liégeois, Jean-Pierre. *Roma, Gypsies, Travellers*. Strasbourg: Council of Europe, 1994.

Marushiakova, Elena & Veselin Popov. 2013. "Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsies Studies." *Behemoth*, no. 1 (2013): 51- 68.

Mérimée, Prosper. *Carmen*. Munich: Doppeltext. Kindle.

Pierce, Steven & Anupama Rao. *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism*. Duke University Press, 2006. Versión PDF.

Ravnbol, Camilla. "The Human Rights of Minority Women: Romani Women's Rights from a Perspective on International Human Rights Law and Politics." *International Journal on Minority and Group Rights* 17, no. 1 (2010): 1- 45.

RFI Fr. "A majority of the French back Valls on Roma comments." Publicado el 29 de septiembre de 2013. Acceso el 2 de agosto de 2023.
<https://www.rfi.fr/en/france/20130928-majority-french-people-support-valls-comments-roma-expulsions>

Rostas, Iulius. "Ethnic Identity and a Social Category and as a Process." En *A Task for Sisyphus: Why Europe's Roma Policies Fail*. 1- 47. Central European University Press, 2019. <https://www.jstor.org/stable/10.7829/j.ctv1453hvp>

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Schaub, Jean-Frédéric. *¿Tiene Europa una historia?* Madrid: Akal, 2013

Shahar, Shulamith. "Religious Minorities, Vagabonds and Gypsies in Early Modern Europe." En *The Roma Minority in Europe*. Editado por Roni Stauber y Raphael Vago, 1-18, Budapest/New York: CEU Press, 2007.

Sidoti, Simona. "A piece of the mosaic: Gypsies in the building of an intercultural Europe". *RECERCA* 11 (2011): 45- 62.

Sierra, María. *Holocausto Gitano. El genocidio romaní bajo el nazismo*. Arzalia. Kindle, 2020.

Simmel, Georg. *El extranjero. Sociología del extraño*. Madrid: Sequitur, 2012.

Singh-Brinkman, Nirmala. "Present and Poison: Gift Exchange in Prosper Mérimée's *Carmen*." *Romantic Review* 98, no. 4 (noviembre 2007): 361- 373.

- Smart, B.C & H.T. Crofton. *The Dialect of the English Gypsies*. London: Asher, 1875.
- Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?". En *Marxism and the Interpretation of Culture*. Editado por C. Nelson and L. Grossberg, 66– 111. Macmillan Education: Basingstoke, 1988.
- Stitou, Emmanuelle. 2011. "Entre fascination et rejet, l'image de la Bohémienne dans quelques écrits du XIX^e siècle." *Etudes Tsiganes* 3, no. 47 (2011): 26– 39.
- Strâth, Bo. "A European Identity: To the Historical Limits of a Concept." *European Journal of Social Theory* 5, no. 4 (noviembre 2002): 387– 401.
- Toninato, Paola. "Romani Nomadism: From Hetero-Images to Self-Representations." *Nomadic Peoples* 22, no. 1 (2018): 143–161.
- Udasmoro, Wening. "Gypsies in 19th-Century French Literature: The Paradox in Centering the Periphery." *KTA* (diciembre 2015): 26– 32.
- Villacañas, José Luis. *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español*. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- Willems, Wim. *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London: Bookcraft, 1997.

Atalaya de los dioses: el vanguardismo literario y el nacionalismo radical puertorriqueño, 1929-1936

Gustavo H. Correa Otero
Estudiante de Maestría
Departamento de Historia
UPR-Río Piedras

Resumen:

El movimiento vanguardista literario puertorriqueño *Atalaya de los dioses*, fundado en 1928, significó el inicio de un nuevo proceso literario y político que venía gestándose desde el inicio de la década de 1920. El *atalayismo* jugó un papel clave en el proceso de radicalización de la intelectualidad y del nacionalismo en Puerto Rico. Este grupo vanguardista compuesto por entonces jóvenes poetas, pero también de pintores y cuentistas, preparó el terreno para el posterior arribo de Pedro Albizu Campos de su viaje como delegado del Partido Nacionalista de 1927 a 1930, quien se convertiría en presidente de dicha organización en mayo de 1930 y cambiaría su rumbo ideológico y metodológico. Estos jóvenes tuvieron una estrecha relación con Albizu Campos, y resultaron vitales para lograr la transición del nacionalismo de su vertiente cultural a su versión más radical y de carácter revolucionario.

Palabras clave: atalayismo, vanguardismo, nacionalismo, antiimperialismo

Introducción

Desde su concepción en el siglo XIX, la literatura puertorriqueña, dígase no española, se ha caracterizado por un marcado compromiso político. Autores como Alejandro Tapia y Rivera, Manuel Alonso, entre otros, plasmaron en varias de sus obras un fuerte mensaje político (en ocasiones adelantado a su época) contra la desigualdad social y el orden colonial vigente por entonces en la isla. Este compromiso se podía apreciar además en el activismo político de muchos de sus autores. Eugenio María de Hostos, Pachín Marín y Lola Rodríguez de Tió son solo algunos ejemplos notables del compromiso político que imperaba en el seno de la literatura puertorriqueña. Ya llegado el siglo XX, bajo el nuevo orden colonial estadounidense, era de esperarse que esta cualidad se agudizara. La literatura pasó a convertirse en uno de los recursos principales para exponer las ideas radicales en Puerto Rico: las críticas a la desigualdad social, al colonialismo, al imperialismo y al capitalismo salvaje que llegaron o prevalecieron con los norteamericanos fueron temas recurrentes en la poesía, novelas y ensayos de diversos autores puertorriqueños. El movimiento vanguardista, nacido a inicios de siglo XX del nuevo contexto mundial marcado por eventos como la Primera Guerra Mundial y la Revolución Industrial, sería uno de los sectores que acogería en su seno estas ideas radicales de carácter innovador, rebelde y antisistémico. Igual que en otras partes del mundo, daría paso a un semillero de personajes que buscarían revolucionar su medio artístico y, con ello, a la sociedad puertorriqueña.

Puerto Rico fue la cuna de varios movimientos literarios de vanguardia autóctonos: *diepalismo*, *euforismo*, *noísmo*, *atalayismo* e *integralismo* son algunos ejemplos. Compuestos principalmente por jóvenes poetas, estos movimientos (o -ismos) imitaron o se inspiraron en el vanguardismo internacional europeo, que tenía como intención romper con las estructuras y visiones románticas y modernistas aún vigentes en la literatura de principios del siglo XX. En el caso de Puerto Rico, estos movimientos de vanguardia combinaron esa rebeldía contra el

modelo literario de la época y el orden mundial vigente, con la problemática colonial y la crisis de identidad a la que se enfrentaba el por entonces recién adquirido territorio norteamericano. Incluso, en algunos de estos se llegó a experimentar con ideologías que comenzaban su etapa de apogeo, como el socialismo. Muchos de los personajes que pertenecieron al vanguardismo puertorriqueño terminaron siendo importantes figuras políticas, especialmente en los futuros lideratos del Partido Popular Democrático (PPD) y el Partido Nacionalista.

El propósito de esta investigación es exponer los principales elementos del que es quizás el más popular de estos movimientos de vanguardia: *Atalaya de los dioses*, fundado en 1928 por jóvenes poetas que, a diferencia de los de otros movimientos literarios anteriores, utilizaban sus recursos literarios de forma mucho más comprometida a la militancia política. Los poetas atalayistas fueron creando mayor consciencia de los cambios políticos que se estaban desatando y comenzaron a desvincularse de la oficialidad del Estado. En términos generales, el *atalayismo* tuvo un muy fuerte vínculo con el Partido Nacionalista. Curiosamente, reúne varias de las características que definieron al nacionalismo radical, incluso antes de que Pedro Albizu Campos fuera electo presidente de la organización. Teniendo esto en mente, se pretende por medio de esta investigación presentar al *atalayismo* como preludio del nacionalismo radical: un grupo de cuadros con un perfil ideal para hacer realidad el proyecto que tenía en mente Albizu Campos a su regreso al archipiélago.

El origen de Atalaya de los dioses

Fundado en 1928 en el Ateneo Puertorriqueño, el grupo *Atalaya de los dioses* buscaba romper con los estatutos y estética de la poesía puertorriqueña de la época (influenciados por movimientos de vanguardia como el futurismo),

iniciando así un proceso de renovación de esta.¹ Sus fundadores fueron por entonces jóvenes poetas con la ambición suficiente para llevar a cabo dicha tarea: Graciany Miranda Archilla, Clemente Soto Vélez, Alfredo Margenat, Antonio Cruz y Nieves y Fernando González Alberty. El nombre “Atalaya” fue idea de Miranda Archilla, haciendo alusión a las torres militares de vigilancia. Sería Clemente Soto Vélez quien le añadiría el apellido “de los dioses”, haciendo alusión a que estos poetas se consideraban dioses al poseer la capacidad individual de crear ideas y mundos por medio de su poesía.² La poesía no fue el único recurso que los atalayistas utilizaron: la pintura, la música y los cuentos también fueron una importante herramienta para el grupo.³ A este movimiento pertenecieron notorios personajes como Samuel Lugo, Luis Hernández Aquino, Pedro Carrasquillo, Juan Calderón Escobar, Ángel Oliveras, Dionisio Trujillo (Rene Goldman), Ángel Fuenmayor, F.A. Donayre, Eduardo Franklyn Álvarez, José Joaquín Ribera Chevremont, Rafael Márquez, José Enamorado Cuesta, Amado García Alonso, Elio Alcántara, Augusto Rodríguez y Juan Antonio Corretjer Montes, además de haber contado entre sus filas con poetisas como Ester Feliciano Mendoza, Carmelina

¹ Manuel de la Puebla, “La forma poliédrica del atalayismo: entrevista a Graciany Miranda Archilla”, 1985, en Manuel de la Puebla (ed.), *Historia y significado del atalayismo* (San Juan, Ediciones Mairena, 1994), 51-53. Los poetas atalayistas Luis Hernández Aquino y Alfredo Margenat coincidieron en que, en sus inicios, *Atalaya de los dioses* no se habían orientado aun a los modos del vanguardismo propiamente, pues mantenía elementos clásicos del movimiento modernista. Véase Luis Hernández Aquino, *Nuestra aventura literaria (los Ismos en la poesía puertorriqueña) 1913-1948*, 3ra ed. (Río Piedras, Editorial Universidad de Puerto Rico, 1980), 99; Alfredo Margenat, “Apuntes sobre un libro”, *El Mundo* (13 de febrero de 1965), 34.

² Jazmín de la Vega, “El atalayismo: una vanguardia vanguardista”, en Reynaldo Marcos Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayistas* (San Juan, Editorial Los libros de la iguana, 2020), 15. Según Luis Hernández Aquino, el nombre original de la agrupación fue “Hospital de los sensitivos”, a modo burla contra el decadentismo literario (al estilo del dadaísmo europeo), pero que fue cambiado rápidamente a *Atalaya de los dioses* cuando Graciany Miranda Archilla se unió al grupo, en favor de imprimir “un carácter marcial y activismo a sus creaciones artísticas”. Véase Hernández Aquino, *Nuestra aventura literaria*, 97; “Apuntes lingüísticos: actitud y lenguaje del atalayismo”, *El Mundo* (10 de marzo de 1985), 40.

³ Una excelente antología que recoge varios cuentos atalayistas es la editada por Libros de la Iguana, centrada en la figura de Fernando González Alberty. Véase Fernando González Alberty, *La hija del mar (cuentos atalayistas)* (San Juan, Libros de la Iguana 2020).

Vizcarrondo y Julia de Burgos.⁴ Es importante resaltar que hubo representación internacional en el *Atalayismo*: Eduardo Franklyn era venezolano, mientras que Elio Alcántara era dominicano. De hecho, la revista principal del movimiento, *Alma Latina*, fue fundada por Franklyn en agosto de 1930.⁵ Cabe mencionar que poetas más jóvenes, como Francisco Matos Paoli, estuvieron claramente influenciados por el movimiento Atalaya.⁶

Los atalayistas se caracterizaron por un uso más militante y efectivo de la ironía y el humorismo depurados por los movimientos de vanguardia anteriores. A diferencia de su predecesor, el noísmo, el *atalayismo* tendía hacia el optimismo. Alfredo Margenat establecía:

El mundo para el poeta atalayista- atalayador de la vanguardia- es una escala de risas saltarinas. La seriedad se hizo para el museo, para el templo, para el túmulo funerario: no para la maravillosa poemarización del juglarismo novecentista, que ama el 'box', el verbo automovilístico, el *jazz band* con igual intensidad con que una glacial sonrisa del escaparate, la augusta silueta del monte contrabandista bebedor consuetudinario de whisky sideral... Donde existe la seriedad está la duda. Donde está la duda allí está el escepticismo, la vacilación, el titubeo y como consecuencia, el PESIMISMO. El poeta atalayista no piensa, no duda, no es Pesimista. El poeta Atalayista es el factor intermediario del humor cósmico, de la optimiscidad, de lo rútilo. Hemos borrado el color negro de nuestra paleta pictural. Rojo, azul, blanco son los blasónicos colores. Preferimos la mueca, la greguería juglarizante de un Gómez de la Serna a la fría y artificiosa seriedad de un Menéndez y Pelayo. [i]Humor! [i]Humor! Jovialidad[.] Optimismo es lo que anhelamos...⁷

⁴ De la Puebla, "La forma poliédrica del atalayismo", 59-60; Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayistas*, 7.

⁵ Hernández Aquino, *Nuestra aventura literaria*, 105-106.

⁶ Para más información sobre la relación entre Francisco Matos Paoli y el atalayismo, véase "Entrevista a Don Francisco Matos Paoli", *El Mundo* (10 de junio de 1990), 8; véase también Javier Ciordia, "Un atalayista de 15 años: primer contacto de Matos Paoli con el atalayismo", en De la Puebla, *Historia y significado del atalayismo*, 68-77.

⁷ Margenat, "El poema atalayista", *El Imparcial* (27 de julio de 1929), reproducido en Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayistas*, 43-49. Sería incongruente, sin embargo, sentenciar que el atalayismo fue uniformemente optimista, pues muchos de sus exponentes (como Graciany Miranda Archilla) manifestaron a través de su poesía el pesimismo.

La estética atalayista era una muy peculiar, típica de esa representación rebelde que buscaban. Estos poetas tradicionalmente llevaban el cabello largo, ropa estrambótica, notables bigotes y utilizaban seudónimos muy curiosos.⁸ Entre estos seudónimos, destacan los de Graciany Miranda Archilla (Mistagogo Enayunas, Pontífice de la Santa Locura, entre otros), Clemente Soto Vélez (Archipámpano de Zíntar), Alfredo Margenat (Mefisto o Mefistófeles, entre otros), Antonio Cruz y Nieves (El Barbero del Diluvio) y Fernando González Alberty (Archibaldo Fontanero).⁹

La fundación del *Atalayismo* se sostenía en dos raíces. Primero, intentaba romper la estructura regulada y limitada de la poesía existente en Puerto Rico.¹⁰ Esa rebeldía los llevó a que sus obras se articularan desde espacios marginales y que sus portavoces se convirtieran en integrantes de la nueva generación letrada que, con mayor consciencia crítica, perdería el interés de participar y formar parte del orden establecido.¹¹ De esto último parte la segunda raíz, que los distinguió del resto de movimientos de vanguardia puertorriqueños: manifestar abiertamente en su poesía posturas políticas. El *atalayismo* fue mucho más firme que sus predecesores al enfrentarse a las expresiones poéticas de finales del siglo XIX y principios del XX, no solo por medio de la actividad cívico cultural, sino mediante el proceder decididamente ideológico: los atalayistas nunca limitaron su crítica a la estética y estructura literaria, sino que fueron más allá, desarrollando a través de sus obras un pensamiento político de confrontación a la opresión capitalista y colonial que se tornaba aún más severa en los primeros años de la presencia norteamericana en la isla.¹² A esto se le debe sumar el impacto que tuvo sobre

⁸ De la Vega, "El atalayismo: una vanguardia vanguardista", 16; De la Puebla, "La forma poliédrica del atalayismo", 58-59. Graciany Miranda Archilla desmintió que el dejarse el bigote fuera por inspiración de Albizu, pues lo utilizaban incluso previo a su regreso a Puerto Rico.

⁹ De la Puebla, "La forma poliédrica del atalayismo", 60.

¹⁰ De la Vega, "El atalayismo: una vanguardia vanguardista", 15.

¹¹ Díaz, "El sujeto lírico del vanguardismo puertorriqueño", 21.

¹² Luis Felipe Díaz, "El sujeto lírico del vanguardismo puertorriqueño", en De la Puebla, *Historia y significado del atalayismo*, 21.

estos poetas el activo intervencionismo político y militar del gigante del norte en los países latinoamericanos: la ocupación de Haití (1914–1924), la primera invasión a la República Dominicana (1916–1924), las dos intervenciones en las campañas de Honduras (1924–1925), el envío de tropas a Panamá ante la huelga general (1925) y la guerra contra Sandino y su ejército en Nicaragua (1927–1933). El *atalayismo* sostenía una posición abiertamente independentista, anticolonial y anticapitalista. Así lo antepone Margenat en “El Atalayismo es fuente de vida y acción”:

El atalayismo ha venido a regenerar nuestra lírica carcomida y mal oliente. Vino a llenar su cometido histórico. En las páginas del libro del Destino estaba escrito: ‘El Atalayismo sería fuente, de vida y acción en la colonia de San Juan el Bautista.’ Nadie pudo entorpecer la libre evolución de los tiempos y de las cosas imprevistas. Por más obstáculos que se le pusieron en el camino a las huestes atalayistas, menos se puede detener su avance avasallador, crepitante y sonoro como una mala palabra. Los unos con sus cretinismos acuáticos, los otros con sus ladridos flacos y largos como sus torturas de sietemesinos.¹³

De igual forma, se aprecia en su ensayo “Petardos púnicos”. Escribiría:

Un ciudadano yanqui le lame los pies a Hoover. Horror. La lengua la tiene llena de sabañones. La Estatua de la Libertad es una hideputa. Cervantes la hubiera escupido.

[...] Los ciudadanos yankis se meten bajo las faldetas del Tío Samuel, ladrón y asesino de Haití, Santo Domingo, Nicaragua, Honduras y Puerto Rico.¹⁴

Por su parte, Clemente Soto Vélez planteaba en su ensayo “COLONIAJE: guillotina del intelecto” lo siguiente:

El Grupo Atalayista va a universalizar a nuestra nacionalidad. Va a decirle a la conciencia del mundo que aquí hay una nación que el monstruo yanqui desea degollar; que aquí hay una nación que goza de una civilización que goza de cuatrocientos treintisiete años; q. (*sic*) aquí hay una nación superior en todos los órdenes de la vida espiritual, al dominador grosero; va a decirle al mundo que aquí hay una nación que ha producido sabios y santos; que ha producido hombres de una estructuración moral dignos de la humanidad y que verdaderamente es la Atalaya del universo, por cuanto geográficamente ocupa el centro del mundo; que el derecho de las gentes

¹³ Margenat, “El Atalayismo es fuente de vida y acción”, en *Garabatos divinos: poemas y otros escritos atalayistas* (San Juan, Los libros de la Iguana, 2009), 103.

¹⁴ Margenat, *Garabatos divinos*, 66.

es pisoteado vilmente por los invasores sin respeto ni delicadeza alguna a la humanidad misma, y que el estado caótico porque el que cruza es producto de la invasión yanqui.¹⁵

Se reflejan dichos pensamientos también en “Trinchera atalayista”, diciendo lo siguiente:

El grupo atalayista surgió del corazón de un grupo de jóvenes que oían el chirrido de los goznes enormes que aprisionan a nuestra patria; que conscientes de la caoticidad moral en que se encuentra nuestra nación nos unimos no para inciarnos como se ha dicho en la prensa colonial, sino para señalar los errores de los treinta y dos años de vituperios y sumisión de que ha sido objeto nuestra nación.¹⁶

Este notorio contenido político en el *atalayismo* sostiene una relación muy cercana con el movimiento surrealista del francés André Breton, que planteaba la idea de que la poesía era un acto político legítimo.¹⁷ Este mismo punto los hacía muy críticos del anterior movimiento vanguardista puertorriqueño: el noísmo. Los atalayistas alegaban que la discursividad noísta, si bien era politizada, no dejaba de ser un simple hecho estético.¹⁸ En “Acracia atalayista”, Clemente Soto Vélez arremetía contra varios poetas, entre ellos noístas prominentes:

Queremos trazar una nueva ruta a tantos entes fósiles que tenemos en Puerto Rico como, por ejemplo, L. Kotright, vendedor de hojas de patatas; Rafael Márquez, enfermero de galerías versíferas; Eugenio Astol, gran portador de bellezas en versos esqueléticos; Benítez Flores, esquizofrénico cruzrojista; a Juan A. Corretjer, péndulo que oscila entre el presente y el futuro con miras al pasado; a Vicente Géigel Polanco, poeta que, a pesar de sus altos vuelos, degolló a su musa; a Samuel R. Quiñones, abogado con sueños de poetas; a Juan Calderón Escobar, que se ahorcó de la primera cuerda de su lira- nosotros la quemamos, porque nuestra generación no la necesita-; los atalayistas no queremos abusar de los difuntos: Dante,

¹⁵ Clemente Soto Vélez, “COLONIAJE: Guillotina del intelecto”, *La Linterna* (21 de diciembre de 1930), reproducido en Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayistas*, 55.

¹⁶ Soto Vélez, “Trinchera atalayista”, *La Linterna* (21 de diciembre de 1930), en Hernández Aquino, *Nuestra aventura literaria*, 110.

¹⁷ Mario Cancel Sepúlveda, “El pensamiento político de Juan Antonio Corretjer Montes (1908-1985): una introducción”, *Academia* (2023), 7.

¹⁸ Cancel Sepúlveda, “El pensamiento político de Juan Antonio Corretjer Montes”, 7.

Anacreonte, Homero, Petrarca, Ovidio, Cervantes, Shakespeare y Byron, etc.¹⁹

Soto Vélez pasaba a citar a su compañero Miranda Archilla:

Nuestro hiparca atalayista Graciany Miranda Archilla, dice: *Puerto Rico antes de nosotros no había tenido poetas*. Maravilloso acierto. Si afirmamos por ejemplo, que un versificador es un poeta, Puerto Rico ha tenido un millón de poetas. Ahora, si decimos que un poeta es un creador, un inventor, un constructor de mundos, se reafirma lo que dice nuestro hermano Archilla.²⁰

De este modo, los atalayistas hacían una dura crítica contra el insuficiente contenido y acción política, sumado a la falta de un proyecto de identidad nacional de los noístas, de la que ni siquiera un futuro colaborador, como Juan Antonio Corretjer Montes, se salvó. Estas críticas no impidieron, sin embargo, que personajes del noísmo dieran el salto al *atalayismo*: Fernando Sierra Berdecía, José Paniagua Serracante y Luis Hernández Aquino fueron solo algunos de los que se integraron al nuevo movimiento tras ser criticados duramente por estos. Otros, si bien nunca integraron formalmente al grupo, dieron muestras de genuino respeto y aprecio por la agrupación.²¹

El atalayismo como la vanguardia nacionalista

A raíz de las ideas nacionalistas y antiimperialistas presentes en el *atalayismo*, sumado al desinterés de sus miembros de participar en el Estado y el orden establecido de la sociedad puertorriqueña, se ha relacionado a este movimiento de vanguardia de manera muy directa con el Partido Nacionalista de Pedro Albizu Campos. Y es que, en efecto, el grupo *Atalaya de los dioses* sostuvo

¹⁹ Soto Vélez, "Acracia atalayista", *El Tiempo* (16 de septiembre de 1929), reproducido en Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayistas*, 39-40. Los atalayistas llamaban "fósiles" o "motilonos" a aquellos poetas cuya poesía consideraban muerta.

²⁰ Soto Vélez, "Acracia atalayista", 40.

²¹ Esto se refleja en la carta escrita por Samuel R. Quiñones a la agrupación, donde aprueba la celebración denominada como "Noche atalayista" para el 6 de junio de 1930 en el Ateneo Puertorriqueño. Además de Quiñones, trabajaron junto a estos personajes como Vicente Géigel Polanco. Véase "Los atalayistas celebraron una velada en el Ateneo", *El Mundo*, 19 de mayo de 1930, 3; "El acto de mañana en el Ateneo", *El Mundo*, 9 de junio de 1930, 6.

una relación muy estrecha con el nacionalismo albizuista. Francisco Matos Paoli llegó a decir en una entrevista que el grupo *Atalaya de los dioses* estaba “asesorado políticamente por Don Pedro Albizu Campos.”²² Muchos de sus miembros, como Juan Antonio Corretjer Montes, Fernando Sierra Berdecía y José Paniagua Serracante, fueron militantes activos del Partido Nacionalista incluso antes del regreso de Albizu Campos a la política puertorriqueña al ser elegido presidente del Partido en 1930.

Una interrogante que muy pocas veces se han planteado los estudiosos sobre el nacionalismo en Puerto Rico es cómo Albizu Campos tuvo un tan rápido ascenso dentro de la estructura del Partido Nacionalista una vez regresó de su viaje por Latinoamérica. Es importante puntualizar que hay quienes han argumentado, como Juan Antonio Corretjer Montes, que ese viaje tuvo motivaciones racistas de parte del liderato nacionalista, pues recordemos que Albizu Campos era mulato. Se buscaba, por medio de este viaje, sacar a Albizu Campos de la estructura política del Partido Nacionalista.²³ Si le sumamos a que por entonces el Partido Nacionalista se encontraba en su faceta cultural y más conservadora, vale la pena preguntarse: ¿qué factores permitieron el ascenso político de Albizu Campos dentro del Partido Nacionalista?

Es aquí donde *Atalaya de los dioses* y el vanguardismo se convierten en elementos a tener en cuenta a la hora de analizar el cambio de mentalidad dentro del nacionalismo que dio paso al desarrollo del albizuismo. Tal como menciona Graciany Miranda Archilla, el *atalayismo* nació dos años antes que el nacionalismo albizuista.²⁴ Los atalayistas se consideraban a sí mismos precursores de los movimientos nacionalistas y las corrientes independentistas.²⁵ Es prudente argumentar que dos años fue suficiente tiempo para que el *atalayismo*, liderando

²² “Entrevista a Don Francisco Matos Paoli”, *El Mundo*, 10 de junio de 1990, 8

²³ Margaret Power, *Solidarity Across the Americas: the Puerto Rican Nationalist Party and Anti-imperialism* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2023), 65.

²⁴ De la Puebla, “La forma poliédrica del atalayismo”, 55.

²⁵ De la Vega, “El atalayismo: una vanguardia vanguardista”, 17.

una nueva cepa de intelectuales puertorriqueños, pudiera haber contribuido al cambio de la mentalidad política del nacionalismo de una visión conservadora a una radical. En palabras de Miranda Archilla, los atalayistas ya tenían “el rescate de la poesía, el rescate del hombre y el rescate de la tierra que ya era nacionalista. Éramos nacionalistas sin saberlo.”²⁶ La amplia difusión que estaban teniendo las obras atalayistas en periódicos y revistas como *Alma Latina*, *El Imparcial*, *El Tiempo*, *La Linterna*, *El Diluvio*, *Gráfico de Puerto Rico* e *Índice* lograría que sus ideas se esparcieran especialmente en los sectores más jóvenes y con mayor potencial revolucionario. Ya con el regreso de Albizu Campos a Puerto Rico, el camino a la radicalización del Partido Nacionalista estaba preparado. Muy pronto los atalayistas entrarían de lleno en contacto con él y el Partido Nacionalista. Varios atalayistas jugarían un papel clave en el nombramiento de Albizu Campos como presidente del Partido Nacionalista en la asamblea celebrada el 11 de mayo de 1930. Juan Antonio Corretjer Montes recordó en una entrevista:

El 4 de enero de 1930 Albizu llega a Puerto Rico. Escribí un artículo, que es lo primero que escribí sobre Albizu. Se llamaba ‘La vuelta del peregrino’. Eso motivó que él gestionara, con José Paniagua Serracante y otros jóvenes que se habían acercado a él en San Juan, que tan pronto que supieran que yo estaba en San Juan me llevaran a verlo.

[...] Yo le dije que, si él era electo presidente del partido (y yo trabajaría por su candidatura) yo me dedicaría a tiempo completo a trabajar por el partido y la independencia de Puerto Rico. En mayo él fue elegido presidente del Partido. Desde entonces, le dediqué todo mi tiempo y toda mi vida a la lucha por la independencia y al desarrollo del Partido Nacionalista.²⁷

De ahí en adelante, el *atalayismo* se subió a las tribunas nacionalistas junto a Albizu Campos: Graciany Miranda Archilla, Alfredo Margenat, Clemente Soto Vélez, José Enamorado Cuesta, Julia de Burgos y Juan Antonio Corretjer Montes,

²⁶ Graciany Miranda Archilla y Jan Martínez, *Poesía vanguardista, 1929-1988* (Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2002), 15.

²⁷ Véase el documental de Álvaro Aponte Centeno, *Prohibido Olvidar, Juan Antonio Corretjer* (Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2004), 4:25/27:02.

figuran entre los más destacados.²⁸ Algunos incluso, como Corretjer Montes y Soto Vélez, llegaron a ser parte del liderato nacionalista y a ser arrestados, enjuiciados y encarcelados junto a Albizu Campos en la Penitenciaría de Atlanta, Georgia, años más tarde.

Atalaya de los dioses, siguiendo el proyecto albizuista, libró como agrupación diversas batallas en favor de los movimientos de liberación nacional. Ejemplo de esto fue cuando se adhirió al homenaje en honor al centenario de la muerte del denominado “Libertador de América”, Simón Bolívar, celebrado el 17 de diciembre de 1930.²⁹ También fueron auténticos impulsores de la conservación de los elementos y valores nacionales, como la cultura y el idioma. A manera de ejemplo, los atalayistas fueron férreos críticos de la enseñanza en inglés en Puerto Rico, punto importante del proceso de americanización que Estados Unidos puso en marcha desde principios del siglo XX en la isla.³⁰ La más importante demostración de esta crítica fue cuando denunciaron la celebración de un certamen literario bilingüe, auspiciado por el entonces gobernador colonial, Theodore Roosevelt Jr.³¹ Otros fueron simpatizantes de la causa nacionalista, sin engrosar necesariamente las filas del Partido liderado por Albizu Campos. Como prueba de esto, Amado García Alonso (seudónimo de Amado Alonso García), poeta atalayista, dedicó su poema “Signos inmortales” a las víctimas de la Masacre de Ponce, evento ocurrido el 21 de marzo de 1937 en la Perla del Sur:

²⁸ Queda evidenciado en una carta publicada en el periódico *El Mundo* de parte de la Juventud del Partido Nacionalista dirigida a la Juventud Independentista del Partido Unión. En esta, que exhortaba al sector bloque independentista de esa agrupación a unirse a la causa nacionalista, se presentan como autores Graciany Miranda Archilla, Clemente Soto Vélez, José Paniagua Serracante, José Enamorado Cuesta, Alfredo Margenat y Juan Antonio Corretjer Montes. Véase “La juventud nacionalista se dirige”, *El Mundo* (1 de noviembre de 1930), 4 y 18.

²⁹ “El grupo ‘Atalaya de los dioses’ se adhiere al homenaje al libertador”, *El Mundo*, 1 de diciembre de 1930, 5.

³⁰ “El grupo ‘Atalaya de los dioses’ aboga porque se implante la enseñanza totalmente en castellano”, *El Mundo*, 9 de marzo de 1931, 4.

³¹ De la Puebla, “La forma poliédrica del atalayismo”, 59. Resultó imposible dar con la fecha exacta de celebración de dicho certamen, aunque basado en lo investigado pudo haberse dado durante 1931.

“Al impacto de lluvia de balas
 los cadetes cayeron;
 fue un Veintiuno de Marzo
 que trae a la Patria, triste recuerdo.

[...]

Con la sangre que de sus hermanos brotaba
 un valiente traz signos inmortales:
 ¡Viva Puerto Rico Libre!, fue su mensaje
 escrito en la calle ensangrentada.

Mas no pudieron, con su villanía
 silenciar el clamor de la Patria esclava:
 ¡Viva la República! ¡Abajo la tiranía!
 Y Puerto Rico escucha la llamada.”³²

Aun con esto, es importante señalar una serie de puntos que diferenciaban al *atalayismo* del Partido Nacionalista de Albizu Campos. En primer lugar, si bien el Grupo Atalaya era defensor del ideal de independencia para el archipiélago borincano, no todos sus miembros veían el cumplimiento de ese ideal como la meta final de su poesía y trabajos artísticos. Integrantes de la talla de Alfredo Margenat y Fernando González Alberty simplemente querían promover el pensamiento crítico mediante su poesía.³³ En segundo lugar, *Atalaya de los dioses* no tenía miedo en utilizar elementos religiosos relacionados a la vanguardia religiosa y militante (relacionados a su vez con elementos del espiritismo y la masonería), que difícilmente hubiesen sido respaldados por Albizu Campos, un ferviente católico.³⁴ Ejemplo de esto es el poema “Cristo debió tener un hijo”, que

³² Amado Alonso García, “Signos inmortales”, en Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayista*, 62-63.

³³ De la Vega, “El atalayismo: una vanguardia vanguardista”, 17. Es posible que algunos atalayistas de esta inclinación tampoco fueran partidarios de las ideas revolucionarias armadas del nacionalismo albizuista. Véase De la Puebla, “La forma poliédrica del atalayismo”, 59.

³⁴ Aun así, es importante resaltar que Albizu Campos no le cerró el paso a las filas del Partido Nacionalista por razones religiosas. Tomás López de Victoria y Casimiro Berenguer, miembros del Cuerpo de Cadetes de la República y de los miembros más destacados del Partido Nacionalista, eran espiritistas. El propio Clemente Soto Vélez hizo contacto con los espiritistas de Caguas con el fin de integrarlos a los cadetes. Véase José Manuel Dávila Marichal, *Pedro Albizu Campos y el Ejército Libertador del Partido Nacionalista de Puerto Rico (1930-1939)* (San Juan, Ediciones Laberinto, 2022).

publicó Graciany Miranda Archilla como parte de su poemario *Responsos a mis poemas náufragos* en 1930. El texto causó un escándalo en la ciudad de Caracas, Venezuela (donde se transmitió por radio en un par de ocasiones) al grado de que su Arzobispo y Nuncio papal lo tildaron de “hereje, blasfemo y condenado”.³⁵ Miranda Archilla comentó en una entrevista que en algún momento se propuso (en broma) la celebración de un congreso de ateos, que al final nunca se llevó a cabo, pero que “motivó un concepto ‘tabú’ a las mil maravillas.”³⁶

Todas estas notables diferencias terminarían provocando el desgaste de esta relación entre el Partido Nacionalista y el vanguardismo atalayista. El principal motivo de esto fue la natural e inevitable tendencia del movimiento vanguardista a la anarquía: un movimiento que buscaba romper con toda estructura y crear nuevas visiones no podía estar sujeta por mucho tiempo a una estructura tan rígida como la de un partido político como el Partido Nacionalista que lideraría Albizu Campos. Es importante señalar que Albizu Campos encaminó al partido, según explica el historiador José Manuel Dávila Marichal, a un gradual proceso de “militarización” de la mano de dos organizaciones afiliadas al Partido Nacionalista: el Cuerpo de Cadetes de la República y el Cuerpo de Enfermeras, antes conocido como las Hijas de la Libertad. Se buscaba a través de estos dos cuerpos crear y fomentar una disciplina militar dentro de las filas del Partido, con el objetivo de que, cuando llegara el momento, estos se convirtieran en el ejército libertador que daría la independencia a Puerto Rico.³⁷ Es lógico pensar que el desarrollo de una

³⁵ Miranda Archilla y Martínez, *Poesía vanguardista*, pp. 14–15. “Cristo debió tener un hijo” en Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayista*, 183–185.

³⁶ De la Puebla, “La forma poliédrica del atalayismo”, 59. Su hijo, Graciany Miranda Marchand, es quien afirma que se trataba de una broma; véase “Graciany Miranda Archilla y el atalayismo”, Programa#402 de *La Voz del Centro*, 5 de septiembre de 2010, <https://dev.vozdelcentro.org/?s=402> accedido el 17 de abril de 2024. Esto tiene sentido si se tiene en cuenta el humor típico de los atalayistas. Sobre el atalayismo y el uso del humor, véase Margenat, “El poema atalayista”, *El Imparcial* (27 de julio de 1929), reproducido en Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayistas*, 43–49.

³⁷ Para más información sobre el ejército libertador, véase Dávila Marichal, *Pedro Albizu Campos y el Ejército Libertador del Partido Nacionalista de Puerto Rico (1930–1939)* (San Juan, Ediciones Laberinto, 2022).

disciplina militar dentro de la institución no fuera del agrado de algunos atalayistas: el *atalayismo* surgió como un intento de romper con el modelo y estructura literaria de su época y el seguir esa disciplina hubiese supuesto romper con esos principios.

Con la militarización del Partido Nacionalista, llegaría por consecuencia la movilización y acción de los aparatos represivos del Estado colonial, que iniciaría la represión contra los nacionalistas. Varios atalayistas decidirían mantener una distancia prudente del Partido, minando así la relación entre ambas agrupaciones y restándole fuerza al movimiento de vanguardia. Sin embargo, hubo atalayistas que se mantuvieron leales al Partido Nacionalista y se involucraron en el proyecto revolucionario albizuista, como José Paniagua Serracante, Clemente Soto Vélez, José Enamorado Cuesta y Juan Antonio Corretjer Montes. Soto Vélez renunciaría al *atalayismo* en medio de un acalorado debate ante una moción de Fernando González Alberty de enviar una carta dirigida a Niceto Alcalá Zamora, presidente provisional de la República Española, a nombre del Grupo Atalayista en la que se mostraba un marcado matiz político partidista con el que no estuvo de acuerdo.³⁸ De ese modo, antepondría su compromiso con el Partido Nacionalista y se convertiría en un líder importante durante los primeros años de la etapa albizuista, primero como organizador del Cuerpo de Cadetes en el municipio de Caguas³⁹ y luego como editor del semanario *Armas*, publicado en Caguas.⁴⁰ Habiendo sido miembro de las fuerzas armadas estadounidenses al igual que Albizu Campos, Enamorado Cuesta fue uno de los principales impulsores de la militarización del Partido Nacionalista, ocupando el cargo de Comandante Provisional de Instrucción del Cuerpo de Cadetes de la República desde 1931 a 1934.⁴¹ Corretjer Montes,

³⁸ "Fue reorganizado el grupo atalayista", *El Mundo*, 5 de mayo de 1931, 14. No se encontraron noticias posteriores que clarifiquen si Soto Vélez abandonó permanentemente la agrupación tras este incidente o si simplemente fue un evento aislado que no tuvo consecuencias.

³⁹ Dávila Marichal, *Pedro Albizu Campos y el Ejército Libertador*, 77.

⁴⁰ Marisa Rosado, *Las llamas de la aurora, acercamiento a una biografía de Pedro Albizu Campos* (San Juan, 1991), 142.

⁴¹ Dávila Marichal, *Pedro Albizu Campos*, 89-92.

miembro informal del *atalayismo* y una de las figuras más representativas de la corriente neociollista dentro de la agrupación, añadiendo una eventual dimensión revolucionaria y marxista,⁴² se convertiría en la mano derecha de Albizu Campos, anteponiendo su compromiso con la lucha por la independencia por sobre cualquier otra cosa. Producto de sus vínculos con el Partido Nacionalista, ambos serían arrestados. Corretjer Montes sería sentenciado a un año de prisión en 1936 por negarse a entregar los libros de actas del Partido Nacionalista ante la Corte Federal en Puerto Rico. Luego, sería sentenciado, junto con su compañero atalayista Clemente Soto Vélez, Albizu Campos y el resto del liderato nacionalista a cumplir una condena de nueve años en la Penitenciaría de Atlanta, Georgia, bajo el cargo de “conspirar para derrocar al Gobierno de Estados Unidos por la fuerza”.⁴³ Con el arresto de dos de sus personajes más insignes, y con el Partido Nacionalista despojado de su liderato, todos víctimas de la represión orquestada por el gobierno colonial, *Atalaya de los dioses* fue gradualmente perdiendo relevancia hasta el punto de desaparecer entre los años 1936 y 1937. Recordaba Alfredo Margenat lo siguiente:

Pasaron los años y con ellos la fiebre de la exaltación de los años mozos. Surgió una serie de acontecimientos que obligaron a silenciar los arrestos belicosos y la ‘atalaya’ fue desmantelada y los ‘dioses’ se diseminaron por esos mundos, cada uno siguiendo una ruta diferente.⁴⁴

Así fue como se sentenció el fin del denominado movimiento literario más discutido en Puerto Rico. Sin embargo, las ideales atalayistas no perecieron ahí, sino que se aferraron a sus antiguos integrantes. Esto es observable en las figuras de Corretjer Montes y Soto Vélez, quienes ya para 1943 habían abandonado el

⁴² Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayista*, 93–94. Corretjer Montes desmentiría sus vínculos atalayistas. Véase Juan Antonio Corretjer Montes, “Temas literarios: tres poetas de vanguardia portorriqueños”, *El Mundo* (12 de julio de 1931), 7. Sin embargo, Graciany Miranda Archilla aseguró que este sí fue miembro de la agrupación. Véase Miranda Archilla y Martínez, *Poesía vanguardista*, 16. A este hecho hay que sumarle que el poeta nacional asistía a durante este periodo a prácticamente todos los mítines atalayistas.

⁴³ Corretjer Montes, *La lucha por la independencia de Puerto Rico*, 7ma ed. (Ciales, Casa Corretjer, 2000), 89.

⁴⁴ Margenat, “Deuda literaria: Rafael Rivera Otero”, *El Mundo* (29 de enero de 1958), 7.

Partido Nacionalista, lanzándose a nuevas aventuras tanto literarias como políticas en diversas partes de América: Nueva York, Cuba, Puerto Rico. Por su parte, Graciany Miranda Archilla se mudaría a Nueva York en diciembre de 1951 ante la falta de oportunidades en el periodismo isleño, producto de sus vínculos con el nacionalismo y su movilización contra los empresarios de los periódicos. Allí, gracias al insigne intelectual y político puertorriqueño Vicente Géigel Polanco, trabajaría en *El Diario de Nueva York*, y seguiría publicando poemas desde la Gran Manzana. Luis Hernández Aquino seguiría su paso por las vanguardias, fundando el integralismo, y más adelante se convertiría en uno de los más importantes investigadores, sobre las vanguardias literarias puertorriqueñas. El espíritu vanguardista entonces no falleció, sino que mutó de acuerdo con cada uno de sus antiguos integrantes.

Conclusión

Atalaya de los dioses, si bien terminó desmantelado por los diversos factores que hemos esbozado en esta investigación, terminaría siendo uno de los movimientos que contribuiría al cambio radical que sufriría a la política puertorriqueña de principios del siglo XX. El *atalayismo* fue un sector que, mediante su obra poética, serviría de terreno fértil para las ideas que caracterizarían al nacionalismo radical albizuista: radicalizaría a buena parte de la intelectualidad política que seguiría a Albizu Campos, convirtiendo al Partido Nacionalista en el movimiento vanguardia del independentismo puertorriqueño. En otras palabras, *Atalaya de los dioses* fue la “vanguardia de la vanguardia”: la primera semilla de radicalismo literario y político que marcaría por siempre la historia del movimiento de liberación nacional de la isla.

Los principios del *atalayismo* sobrevivieron a su desmantelamiento: esa semilla se iría con quienes tuvieron la oportunidad de formar parte de dicho movimiento. Incluso, inspiraron a futuras generaciones de poetas que continuarían a su modo el legado de los atalayistas: Francisco Matos Paoli y Hugo Margenat

(hijo de Alfredo Margenat) son prueba de esto. Por lo tanto, el *atalayismo* cumplió su objetivo de revolucionar la literatura y la política puertorriqueña de su época, tal como lo postuló quien fuera el corazón de este movimiento, Graciany Miranda Archilla, explicaba en su "Decálogo atalayista en ocho gritos":

No olvidéis que Atalayista es todo aquel que desea ser personal en este movimiento violento de nuestra literatura y nuestra política. Atalayismo es la doctrina de cada minuto. Es la juventud de Puerto Rico. Es la vida nuestra mirada desde el Atalaya razonador de nuestras reales conquistas. Es el reverdecimiento de nuestros espíritus gastados por el afán de la cuchara y el plato de los municipios. Ser Atalayista, es ser patriota, y es ser Poeta.⁴⁵

Referencias:

- Aponte Centeno, Álvaro. *Prohibido Olvidar, Juan Antonio Corretjer*. Instituto de Cultura Puertorriqueña. 2004.
- Cancel Sepúlveda, Mario. "El pensamiento político de Juan Antonio Corretjer Montes (1908-1985): una introducción". *Academia*. 2023.
- Corretjer Montes, Juan Antonio. *La lucha por la independencia de Puerto Rico*. 7ma ed. Editado por Casa Corretjer. Ciales. 2000.
- Corretjer Montes, Juan Antonio. "Temas literarios: tres poetas de vanguardia portorriqueños". *El Mundo*. 12 de julio de 1931, 7.
- Dávila Marichal, José Manuel. *Pedro Albizu Campos y el Ejército Libertador del Partido Nacionalista de Puerto Rico (1930-1939)*. San Juan. Ediciones Laberinto. 2022.
- De la Puebla, Manuel (ed.). *Historia y significado del atalayismo*. San Juan. Ediciones Mairena. 1994.
- El Mundo*. "El acto de mañana en el Ateneo". 9 de junio de 1930, 6.
- El Mundo*. "El grupo 'Atalaya de los dioses' aboga porque se implante la enseñanza totalmente en castellano". 9 de marzo de 1931, 4.
- El Mundo*. "El grupo 'Atalaya de los dioses' se adhiere al homenaje al libertador". 1 de diciembre de 1930, 5.

⁴⁵ Graciany Miranda Archilla, "Decálogo atalayista en ocho gritos", *El Tiempo* (octubre de 1929), reproducido en Padua (ed.), *Antología de la poesía atalayistas*, 52.

- El Mundo*. "Entrevista a Don Francisco Matos Paoli". 10 de junio de 1990, 8.
- El Mundo*. "Fue reorganizado el grupo atalayista. 5 de mayo de 1931, 14.
- El Mundo*. "La juventud nacionalista se dirige". 1 de noviembre de 1930, 4 y 18.
- El Mundo*. "Los atalayistas celebraran una velada en el Ateneo". 19 de mayo de 1930, 3.
- González Alberty, Fernando. *La hija del mar (cuentos atalayistas)*. San Juan. Libros de la Iguana. 2020.
- Hernández Aquino, Luis. *Nuestra aventura literaria (los Ismos en la poesía puertorriqueña) 1913-1948*. 3ra ed. Río Piedras. Editorial Universidad de Puerto Rico. 1980.
- Hernández Aquino, Luis. "Apuntes lingüísticos: actitud y lenguaje del atalayismo". *El Mundo*. 10 de marzo de 1985, 40.
- Manrique Cabrera, Francisco. *Historia de la literatura puertorriqueña*. Río Piedras. Editorial Cultura, Inc. 1977.
- Marcos Padua, Reynaldo (ed.). *Antología de la poesía atalayistas*. San Juan. Editorial Los libros de la iguana. 2020.
- Margenat, Alfredo. "Deuda literaria: Rafael Rivera Otero". *El Mundo*. 29 de enero de 1958, 7.
- Margenat, Alfredo. "Apuntes sobre un libro". *El Mundo*. 13 de febrero de 1965, 34.
- Margenat, Alfredo. *Garabatos divinos: poemas y otros escritos atalayistas*. San Juan. Los libros de la iguana. 2009.
- Miranda Archilla, Graciany y Jan Martínez. *Poesía vanguardista, 1929-1988*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico. 2002.
- Power, Margaret. *Solidarity Across the Americas: the Puerto Rican Nationalist Party and Anti-imperialism*. Chapel Hill. University of North Carolina Press. 2023.
- Rodríguez, Carlos A. *Simposio Clemente Soto Vélez/Klemente soto beles*. 2da ed. San Juan, Instituto de Cultura Puertorriquena. 1996.
- Rosado, Marisa. *Las llamas de la aurora, acercamiento a una biografía de Pedro Albizu Campos*. San Juan. 1991

Entre la luz y la sombra: memoria, terrorismo de Estado y el caso de Cerro Maravilla

Enrique J. Laboy-Vázquez

Estudiante de Bachillerato

Departamento de Historia

UPR-Río Piedras

Resumen:

La memoria actúa como un punto de intersección entre el presente y un pasado reciente que, en muchos casos, se encuentra mediado por la violencia. A diferencia de algunos países de América Latina, en los que el Estado subvenció la construcción de espacios de la memoria para situar señales públicas de recuerdo, en Puerto Rico no ha habido la construcción de estos espacios debido a que estos traumas del pasado reciente siguen siendo silenciados. En este trabajo exploramos cómo se ha construido la memoria de los asesinatos del Cerro Maravilla en Puerto Rico. A su vez, pretendemos entender y/o pensar al Cerro Maravilla como a un espacio de la memoria a través de la construcción del Cerro de los Mártires. Asimismo, examinamos el significado simbólico y político de este espacio en relación con la resistencia al colonialismo.

Palabras clave: Espacios de la memoria, memoria, izquierda, violencia estatal, independentismo, derechos humanos.

“Nunca hay una memoria única y permanente”.¹

–Elizabeth Jelin

Introducción

En el año 1952, tras la conformación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, se produjo una ruptura temporal que fracturó el siglo XX en dos partes. Conceptualizar esta ruptura temporal nos permite darle sentido a la violencia perpetrada por el gobierno de Puerto Rico y entender los cambios discursivos, conceptuales, políticos y temporales que definen a la segunda mitad del siglo XX en el archipiélago. El pueblo de Puerto Rico como colonia, primero de España y luego de Estados Unidos, siempre ha estado marcado por la violencia colonial que sofoca la vida de lxs sujetxs colonizadx. Sin embargo, la violencia perpetrada en el pasado reciente del archipiélago aún genera estragos que exigen su codificación e interpretación por su carácter traumático.

Luego de dicha ruptura temporal, en 1952 se intensificaron los procesos de vigilancia y represión por parte del Estado contra aquellas personas que demostraban favorecer y/o se sospechaba que favorecerían la separación de Puerto Rico de los Estados Unidos. Es en el marco de la Guerra Fría, ante el panorama de desconfianza y miedo a las ideologías políticas de “izquierda”, decenas de miles de documentos, fotografías, grabaciones y videos fueron capturados ilegalmente por parte de la División de Inteligencia del Departamento de la Policía de Puerto Rico.² El descubrimiento de estos archivos, nombrados posteriormente como “las carpetas”, salió a la luz durante la década de los 80 como parte de los procesos de investigación de la Masacre del Cerro Maravilla.³ La persecución fue tan extensa

¹ Elizabeth Jelin, “La historicidad de las memorias,” *Mélanges de la Casa de Velázquez* 50, no. 1 (2020): 253.

² Instituto de Cultura Puertorriqueña, *Subversiones Sonoras*, Archivo Digital del ICP, consultado el 14 de octubre de 2024, <https://www.archivoicp.com/subversiones-sonoras-1-1>.

³ Ramón Bosque Pérez y José Javier Colón Morera, *Las carpetas: Persecución política y derechos civiles en Puerto Rico* (Río Piedras: Centro para la Investigación y Promoción de los Derechos Civiles (CIPDC), INC, 1997).

que la policía de Puerto Rico realizó cerca de 390 horas de grabaciones ilegales entre 1961 y 1975.⁴ Además, algunas figuras vinculadas a la izquierda, como Juan Mari Brás, acumulan más de 20 mil folios de documentos archivados.⁵

El caso del Cerro Maravilla fue un punto de inflexión crucial porque reveló la persecución política en Puerto Rico; sin embargo, el Estado no ha tomado medidas para remediarlo, sanar o cerrar esa herida. Este escrito pretende significar al Cerro Maravilla como un espacio de la memoria que nos permita dar sentido a ese pasado violento. En adición busca examinar cómo se ha construido la memoria de los asesinatos del Cerro Maravilla en Puerto Rico a lo largo del tiempo, con el fin de entender qué narrativas han predominado en la memoria colectiva sobre este evento. También proponemos analizar el papel de las instituciones estatales de seguridad en la perpetración y encubrimiento de violaciones de derechos humanos durante el Caso del Cerro Maravilla. Es necesario explorar el significado simbólico y político del Cerro Maravilla en el contexto de la lucha por la independencia de Puerto Rico y la resistencia al colonialismo.

La memoria y espacios de memoria

El pasado reciente comenzó a recibir un mayor interés a partir del giro subjetivo, el giro lingüístico y la manifiesta centralidad del tema del Holocausto en los debates en torno a su representación, pues todos estos eventos desempeñaron un papel importante a la hora de trabajar con la verdad y las subjetividades.⁶ Los estudios sobre el pasado cercano, en su mayoría, trabajan asuntos vinculados a actos de lesa humanidad, aunque no existan razones

⁴ Instituto de Cultura Puertorriqueña, *Subversiones Sonoras*, Archivo Digital del ICP, consultado el 14 de octubre de 2024, <https://www.archivoicp.com/subversiones-sonoras-1-1>.

⁵ Instituto de Cultura Puertorriqueña, *Subversiones Sonoras*; Fundación Juan Mari Brás, *Discursos de Juan Mari Brás: El momento actual y el desarrollo del proceso de descolonización*, consultado el 14 de octubre de 2024, https://juanmaribras.org/index.php?option=com_content&view=article&id=327&Itemid=225.

⁶ Carlos Pabón Ortega, *Historia, Memoria y Ficción: Debates sobre la representación de la violencia extrema* (San Juan: Ediciones Laberinto, 2022), 114.

metodológicas o epistemológicas por las que este campo deba estar solamente circunscrito a los eventos traumáticos.⁷ El historiador Carlos Pabón plantea que los eventos traumáticos entrañan problemas epistemológicos que a su vez le transfieren especificidad a este campo. La particularidad de los sucesos traumáticos y por qué se memorializan, o se construyen espacios para significarlos, es debido a que estos sucesos crean rupturas radicales, lo que replantean nuestras relaciones con el pasado, el presente y el futuro.⁸ Esto debido a que su impacto e intensidad incapacitan al sujeto limitándolo de la comprensión y representación de los mismos.⁹ Elizabeth Jelin expone que las experiencias traumáticas son reprimidas, silenciadas o negadas, y solo se registran de manera tardía, pues resulta difícil incorporarlas narrativamente o, simplemente, dificulta darles sentido.¹⁰ Es por esta razón que el olvido no es un vacío, sino la presencia de la ausencia, o sea, la representación de algo que estaba y que fue borrado, silenciado o negado.¹¹

En años recientes varios países del Cono Sur comenzaron procesos de memorialización que, junto a la construcción de espacios de la memoria, intentaron situar señales públicas de recuerdo en torno a acontecimientos y experiencias del pasado que resultaron significativas para grupos o comunidades específicas.¹² En Argentina, Paraguay, Chile y otros países, que fueron atormentados por dictaduras durante el siglo XX, se torturaron y desaparecieron personas y fue el Estado, en muchos casos, quien subvencionó la construcción de estos espacios de la memoria. Al Estado favorecer la construcción de estos espacios, para recordar las atrocidades cometidas bajo el período de las dictaduras, de cierta manera aceptaba los errores cometidos durante ese pasado

⁷ Pabón Ortega, *Historia, Memoria y Ficción*, 119.

⁸ Pabón Ortega, *Historia, Memoria y Ficción*, 120.

⁹ Pabón Ortega, *Historia, Memoria y Ficción*, 120.

¹⁰ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2002), 28.

¹¹ Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 29.

¹² Ana Guglielmucci, "Restituir lo político: Los espacios de la memoria en Argentina, Chile y Colombia," *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural* 13 (2019), 31–57.

reciente. A diferencia de los lugares anteriormente mencionados, en Puerto Rico no ha habido una construcción de espacios de la memoria por parte del Estado a consecuencia de que estos traumas del pasado reciente siguen siendo silenciados.

Para los propósitos de este texto, entendemos la memoria como la irrupción del pasado en el presente en tanto que nos remite a un pasado que invade nuestro presente. De ahí que entendamos los espacios de la memoria como lugares en nuestro presente que convergen con el pasado y que siguen invocando su presencia.¹³ De esta manera podemos conceptualizar la memoria como un pasado vivo que demanda su reflexión e interpretación desde el presente. Estos espacios contienen “marcas territoriales” que pueden ser comprendidas como las inscripciones físicas en espacios significativos, para un grupo atravesado por luchas que se encuentran circunscritas a las dificultades y los límites de la representación del pasado.¹⁴ Las marcas territoriales funcionan como vehículo para la memoria en tanto que transportan sentidos sobre el pasado. Este concepto va de la mano del término “territorios de la memoria”, el cual se utiliza para dar cuenta del entretendido material e inmaterial, físico y simbólico, en donde se oponen las marcas de la memoria y las prácticas sociales que las producen, codificándose nuevas representaciones.¹⁵ Ambos conceptos nos remiten a las luchas entre las memorias en las que lxs distintxs autorxs con diversas voces, muchas veces contradictorias o en oposición, se manifiestan para darle sentido a ese pasado traumático en estos espacios memoriales. Se trata entonces de conceptos que nos ayudan a ejemplificar la dimensión política y, por

¹³ Marcelo Luzzi, “Introducción. Dilemas del Pasado, la Memoria y la Historia: Los Problemas de las Memorias Colectivas”, en Marcelo Luzzi, Mario Cancel Sepúlveda y José Anzagasty Rodríguez (eds.), *Lugares, Espacios y Poéticas de la Memoria Colectiva* (San Juan: Ediciones Laberinto, en prensa), 5. Texto proporcionado por el autor.

¹⁴ Luciana Messina, “Lugares y políticas de la memoria: Notas teórico-metodológicas a partir de la experiencia argentina,” *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural* 13, (2019), 64.

¹⁵ Messina, “Lugares y políticas de la memoria,” 64.

tanto, conflictiva, contingente e histórica de los modos en que construimos espacios de y para la memoria.¹⁶

Contexto de violencia y persecución

A comienzos de la década de 1960 existía un clima fervientemente antiindependentista debido al auge de la Guerra Fría Latinoamericana y la Revolución Cubana, a pesar de que al finalizar la década de 1950 se había eliminado la Ley de la Mordaza. Bajo esta ley se persiguió, encarceló y se violaron las libertades constitucionales de los sectores subversivos en Puerto Rico. Dicha ley penalizaba el “fomentar, abogar, aconsejar o predicar la necesidad, deseabilidad o conveniencia de derrocar, paralizar o destruir el Gobierno Insular, o cualquier política de este, por medio de la fuerza o la violencia”.¹⁷ A su vez, no permitía “imprimir, publicar, editar, circular, vender, distribuir o públicamente exhibir cualquier escrito o publicación donde se abogase derrocar al Gobierno Insular”.¹⁸ Además, prohibía organizar cualquier sociedad, grupo o asamblea de personas que fomentasen el derrocamiento o la destrucción del gobierno colonial.¹⁹ Esta fue una ley que atentó contra los derechos constitucionales de una gran porción de la población y, asimismo, fomentó la persecución contra el independentismo puertorriqueño.

En las décadas que le siguieron al derrocamiento de la Ley de la Mordaza una nueva ola de represión política resurgió hasta la década de 1980 debido a esta ruptura temporal anteriormente mencionada, que coincidió con la intensificación de la Guerra Fría. Durante este nuevo auge de persecución, el sector independentista sufrió de múltiples maneras: desde la fabricación de casos hasta el asesinato político de 13 personas identificadas como independentistas.²⁰ Toda

¹⁶ Messina, “Lugares y políticas de la memoria,” 64.

¹⁷ Ivonne Acosta Lespier, *La mordaza: Puerto Rico 1948-1957* (Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 1987), 109.

¹⁸ Ivonne Acosta Lespier, *La mordaza: Puerto Rico 1948-1957*, 110.

¹⁹ Ivonne Acosta Lespier, *La mordaza: Puerto Rico 1948-1957*, 110.

²⁰ Che Paraltici, *La represión contra el independentismo puertorriqueño: 1960-2010* (Río Piedras:

esta política de represión, que se llevó a cabo por la policía de Puerto Rico y el FBI, fue parte de un programa de contrainteligencia llamado el COINTELPRO, cuyos objetivos eran perseguir a los vínculos del comunismo, la nueva izquierda, grupos pro derechos civiles y los sectores más progresistas del país.²¹

En Puerto Rico se enfocó de manera más exhaustiva contra el Movimiento Pro Independencia (MPI), el cual posteriormente se convertiría en el Partido Socialista Puertorriqueño (PSP), y la Federación Universitaria Pro Independencia (FUPI).²² El plan de contrainteligencia dentro de los movimientos independentistas pretendía crear “desestabilización y discordia”, lo que fomentó el divisionismo, creó fricciones entre los miembros dentro de los grupos y sembró semillas de sospecha entre los distintos sectores del independentismo.²³ A su vez, cabe hacer hincapié que durante estas décadas tuvieron lugar varios asesinatos políticos significativos, como el de Antonia Martínez Lagares, quien fue asesinada por la policía el 4 de marzo de 1970 tras una huelga en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras; el de Carlos Muñoz Varela, víctima de la derecha cubana el 28 de abril de 1979; y el de Santiago Mari Pesquera, hijo de Juan Mari Brás, líder del Partido Socialista Puertorriqueño (PSP). También se debe recalcar que durante dichas décadas el fervor anticomunista y antiindependentista se intensificó en parte debido a la contrarrevolución cubana en Puerto Rico que se encargó de perseguir y asesinar personas asociadas al comunismo.²⁴

Ediciones Gaviota, 2011), 178.

²¹ Che Paraltici, *La represión contra el independentismo puertorriqueño: 1960-2010*, 178. Cabe recalcar que estas tácticas de persecución y represión se experimentaron en diferentes proporciones a lo largo de la Guerra Fría Latinoamericana en países y movimientos que amenazaran la hegemonía de los Estados Unidos en el hemisferio.

²² Luis Nieves Falcón, *Un Siglo de Represión Política en Puerto Rico 1898-1998* (San Juan: Ediciones Puerto, 2009), 149.

²³ Luis Nieves Falcón, *Un Siglo de Represión Política en Puerto Rico 1898-1998*, 149.

²⁴ Ver en: Jesús Arboleya Cervera, Raúl Alzaga Manresa, y Ricardo Fraga del Valle, *La contrarrevolución cubana en Puerto Rico y el caso de Carlos Muñoz Varela* (San Juan: Ediciones Callejón, 2016).

Los eventos del Cerro Maravilla

El Cerro Maravilla es el cuarto pico más alto de Puerto Rico ubicado a 3,953 pies de altura. Se encuentra al este del barrio Anón, en la frontera de los municipios de Ponce y Jayuya en el área sur del archipiélago. En esa montaña tuvo lugar uno de los eventos más terroríficos del pasado reciente de Puerto Rico, donde la policía insular dio muerte a dos estudiantes universitarios. El 25 de julio de 1978, Carlos Soto Arriví y Arnaldo Darío Rosado, acompañados por el oficial de policía encubierto Alejandro González Malavé, tomaron como rehén a un taxista y le ordenaron que los llevara a la cima del Cerro Maravilla.²⁵

Una vez en el lugar, los tres planeaban incendiar varias torres de comunicación a modo de protesta por el encarcelamiento de cinco independentistas puertorriqueños. El agente Malavé había alertado sobre el plan de los jóvenes, por lo que la policía militarizada los esperaba en la cima de aquella montaña.²⁶ Una vez allí, los dos jóvenes fueron confrontados por la policía y, posteriormente, asesinados. Lo que siguió fue un largo proceso de historias contradictorias sobre un encubrimiento policial. Sin embargo, no fue tan sencillo rellenar los agujeros de la historia oficial, pues las declaraciones del taxista y otros testigos provocaron intensas acusaciones haciendo referencia a un encubrimiento. En un intento de silenciar el asunto, la División de Derechos Civiles del Departamento de Justicia de los Estados Unidos y el FBI, en ocasiones separadas, realizaron investigaciones especiales entre 1978 y 1980. Ambas agencias reafirmaron las conclusiones del Departamento de Justicia de Puerto Rico y el caso se cerró debido a una supuesta falta de evidencia.²⁷

En las elecciones generales de noviembre de 1980, el partido de Carlos Romero Barceló, es decir, el Partido Nuevo Progresista (PNP), perdió el control de

²⁵ "Gonzales Malavé terrorista a sueldo de la policía" en *Claridad* del 18 al 24 de noviembre de 1983.

²⁶ Che Paraltici, *La represión contra el independentismo puertorriqueño: 1960-2010*, 199.

²⁷ Desiderio Cartagena, "Un protagonista del crimen de Maravilla", en *Claridad* del 11 al 17 de noviembre de 1983.

la legislatura ante el Partido Popular Democrático (PPD).²⁸ Esta nueva legislatura rápidamente inició otras investigaciones y audiencias sobre el incidente. Las investigaciones realizadas entre 1981 y 1984 sacaron a la luz un complot para asesinar a los activistas y una posible conspiración de altos funcionarios locales y federales para encubrir estos asesinatos.²⁹ Se recopilaron testimonios del taxista, de varios testigos y de los tres oficiales que estaban presentes en el momento del incidente. Los oficiales recibieron inmunidad por parte de la fiscalía para luego testificar contra el oficial al mando y otros oficiales involucrados en los asesinatos.³⁰ Los testimonios recopilados durante esta nueva oleada de investigaciones demostraron que los policías no actuaron en defensa propia. El taxista afirmó que hubo un breve intercambio de disparos y que, cuando salió del automóvil, los dos jóvenes activistas estaban vivos y seguían siendo golpeados por la policía.³¹ El taxista también manifestó que los dos jóvenes estaban vivos y desarmados antes de que la policía lo sacara de la escena.

Estos fueron vistos de rodillas y rindiéndose ante la policía antes de su ejecución a sangre fría. Durante el período de las segundas investigaciones, por parte de la legislatura, las progresivas acusaciones de encubrimiento ejercieron una presión pública y política enorme sobre todas las agencias investigadoras. El escándalo resultó en varias reasignaciones, degradaciones y renuncias entre los altos funcionarios del Departamento de Justicia de Puerto Rico. En 1984, un total de diez oficiales fueron acusados y encontrados culpables de perjurio, destrucción de pruebas y obstrucción de la justicia. De esos, cuatro oficiales también fueron condenados por asesinato en segundo grado. Los diez oficiales recibieron sentencias de prisión entre 6 y 30 años.³²

²⁸ Josean Ramos, "Faltan muchos por acusar", *Claridad* del 10 al 16 de febrero de 1984.

²⁹ Josean Ramos, "Faltan muchos por acusar".

³⁰ Yenice Cortés, "The Cerro Maravilla Incidente: Thirty Years Later", en *Liberation* el 18 de septiembre de 2008.

³¹ Yenice Cortés, "The Cerro Maravilla Incidente: Thirty Years Later."

³² Yenice Cortés, "The Cerro Maravilla Incidente: Thirty Years Later."

La comisión investigadora del caso destacó que la muerte de los jóvenes ejecutados fue un acto cometido por la policía de Puerto Rico, sin que mediara causa justa y con la intención específica de quitarles la vida.³³ Los miembros de la policía, mediante la alteración de la escena, ocultaron la evidencia para evadir la acción de la justicia y poder sostener una versión falsa de lo ocurrido. La versión oficial se pudo mantener por varios años. A propósito, el médico que realizó las autopsias, el gobernador Carlos Romero Barceló, el entonces superintendente de la policía, Roberto Torres González, el coronel Miguel Rivera y el teniente coronel Felipe Cortés García promovieron la creación de un estado de temor ante el peligro inminente de posibles actos de subversión armada, atribuida por elementos de extrema izquierda, lo que legitimó la acción armada por parte de la policía.³⁴

La evidencia y las investigaciones hechas sostienen que la policía de Puerto Rico nunca tuvo la intención de someter a los jóvenes Arnaldo Darío Rosado y Carlos Soto Arriví a un procedimiento judicial, ya que estos jóvenes fueron conducidos al Cerro Maravilla de la mano de un agente de la policía infiltrado.³⁵ Las actividades de este agente fueron endosadas y estimuladas por sus supervisores en la policía de Puerto Rico, ya que en la oficina de Inteligencia se orientó a los agentes infiltrados a cometer actos delictivos e ilegales, pero informando que las ideas de cometer tales actos eran de los miembros del grupo infiltrado y no de los agentes.³⁶ Todo esto nos deja entender que lo que ocurrió en el Cerro Maravilla fue un acto planificado de entrampamiento contra la vida de ambos jóvenes y que se les llevó allí de forma intencional y a sabiendas que se les daría muerte ilegal, por sus ideales políticos en favor de la lucha por la independencia de Puerto Rico.

³³ Nieves Falcón, *Un Siglo de Represión*, 158.

³⁴ Nieves Falcón, *Un Siglo de Represión*, 159.

³⁵ Nieves Falcón, *Un Siglo de Represión*, 159.

³⁶ Nieves Falcón, *Un Siglo de Represión*, 160.

El Cerro de los Mártires como espacio de la memoria

El pensar al Cerro de los Mártires como un espacio de y para la memoria es posible gracias a los esfuerzos del comité llamado *Coordinadora Cerro de los Mártires*. Este comité fue compuesto por Heriberto Torres, José Enrique Ayoroa, Juan López, Genaro Sierra, Elba Ortiz, Antonio Ramos, Nancy Rosado, entre otros.³⁷ Uno de los integrantes del grupo escribió para el periódico *Claridad* que sus objetivos eran organizar y llevar a cabo cada 25 de julio, en el Cerro Maravilla, también llamado “El Cerro de los Mártires”, un acto de recordación o de rememoración digna de la memoria de esos dos jóvenes que lucharon por la independencia de Puerto Rico.³⁸ El 25 de julio de 1996 fue el primer acto de conmemoración en el que acudió gran parte de la izquierda puertorriqueña.

El pensar al Cerro de los Mártires como a un espacio de la memoria fue de la mano de la creación de un discurso, por parte de la izquierda, que favorecía la lucha por la independencia de Puerto Rico, pues la izquierda puertorriqueña junto al independentismo se encargó de significar y/o codificar este pasado violento. Las personas que participaban del quehacer político de ese espacio planteaban que el propósito de esa memorialización era el reafirmar que Puerto Rico siempre había sido un país de lucha por el cual muchas personas habían ofrendado su vida, para educar a las presentes y futuras generaciones sobre la historia de resistencia que el colonialismo había pretendido ocultar. Este espacio, en el que líderes comunitarios, políticos y religiosos de la izquierda les han rendido homenaje a estos jóvenes asesinados, se mantiene vigente gracias a periódicos como *Claridad* y *Bandera Roja*, los cuales cada año revisitan los eventos dándoles nuevos significados para las nuevas generaciones.³⁹ El periódico *Claridad* tuvo un rol

³⁷ José E. Laboy Gómez, *Quique Ayoroa Santaliz: Patriota, Quijote y Amigo* (Ponce: Mariana Editores, 2019), 480.

³⁸ José Enrique Ayoroa Santaliz, “Los mártires del Cerro Maravilla”, *Claridad* del 22 al 28 de diciembre de 1995, 11.

³⁹ Ver en: Cándida Cotto “45 Años del Asesinato en el Cerro Maravilla,” *Claridad*, 24 de julio de 2023, consultado el 14 de octubre de 2024, <https://claridadpuertorico.com/45-anos-del-asesinato-en-el-cerro-maravilla/>; Manuel de J. González, “Las Tres Conspiraciones del Cerro

fundamental a la hora de conservar con vida la memoria al dedicar por un período importante, entre 1978 y 1985, la cobertura del caso y el esclarecimiento de los acontecimientos al culpabilizar al Estado de los crímenes. El periódico señalaba abiertamente las contradicciones manifestadas en las vistas sobre el caso, arrojó luz sobre el papel que había tenido el FBI en los asesinatos e identificó policías, políticos y funcionarios del gobierno como figuras involucradas en los acontecimientos del Cerro Maravilla.⁴⁰

Los asesinatos del Cerro de los Mártires siguen siendo una herida abierta para algunxs sectores de la sociedad puertorriqueña, pues personas que fueron espectadoras de las vistas televisadas terminaron completamente aterrorizadas producto de los discursos violentos que adoptaron lxs involucradxs. También se reveló la insensibilidad y corrupción, ya que altos cargos de la policía emitieron comentarios burlones y aceptaron haber destruido reportes oficiales. En palabras del superintendente de la policía Roberto Torres González: “Administrativamente hablando nadie se puede sacudir”, haciendo alusión a que gran parte de la policía tenía constancia de lo ocurrido.⁴¹ Las vistas del caso construyeron una desconfianza masiva hacia el gobierno de Puerto Rico y, según Juan Mari Brás, uno de los líderes del Partido Socialista Puertorriqueño, la persecución en contra del independentismo evidenció una disminución significativa, pues Maravilla construyó una narrativa en torno a que la represión política era algo que les concernía a todxs lxs puertorriqueñxs.⁴²

Maravilla,” *Claridad*, 25 de julio de 2023, consultado el 14 de octubre de 2024, <https://claridadpuertorico.com/las-tres-conspiraciones-del-cerro-maravilla/>; Fundación Juan Mari Brás, “La Denuncia del Crimen de Maravilla se Llevó al Mundo,” *Fundación Juan Mari Brás*, consultado el 14 de octubre de 2024, https://juanmaribras.org/index.php?option=com_content&view=article&id=345:la-denuncia-del-crimen-de-maravilla-se-llevo-al-mundo&catid=45&Itemid=136.

⁴⁰ Josean Ramos, “Más contradicciones en vistas,” *Claridad* del 16 al 22 de septiembre, 1983; “El FBI estuvo en Cerro Maravilla,” *Claridad* del 4 al 10 de octubre, 1985; Josean Ramos, “Asesor de fortaleza bajo investigación Cerro Maravilla,” *Claridad* del 17 al 23 de febrero, 1984.

⁴¹ “Antología de las vistas del Cerro Maravilla” en el canal *Puerto Rico con Cuba*.

<https://youtu.be/DxPZwDaZrTA?si=CcfnMgomG1enbddw>

⁴² “Prólogo a una cronología de la represión”, (1961–1980) en Che Paralitici, *La represión contra el independentismo puertorriqueño: 1960–2010*, 193–200.

Los eventos del Cerro, que fueron encubiertos por el gobierno de Puerto Rico junto al FBI, permitieron la construcción de múltiples memorias que luchaban por darle sentido a ese pasado reciente. La desconfianza hacia el gobierno aumentó tras el descubrimiento de las carpetas, pues el miedo a ser “carpeteadx”, perseguidx o asesinadx por estar vinculado al independentismo se infiltró en los discursos de diversos sectores independentistas hasta las primeras décadas del siglo XXI. Apoyar la lucha por la independencia o identificarse con la izquierda generaba temor en las personas. Lxs familiares de lxs independentistas empezaron a preocuparse por sus vidas, advirtiéndoles que serían perseguidxs si expresaban abiertamente sus ideales, un temor que persistió hasta la muerte de Filiberto Ojeda Ríos, líder de los Macheteros, a manos del FBI en 2005.

A esta narrativa le suman validez proyectos como la película *A Show of Force* del director Bruno Barreto, en la que la trama se centra en una reportera quien investiga la muerte de dos jóvenes activistas independentistas en el Cerro Maravilla. A medida que avanzan en su investigación, descubren una conspiración de encubrimiento que involucra a altos funcionarios del gobierno y a la policía de Puerto Rico. Esta película contribuye a la construcción de la memoria y el discurso de terror sobre los asesinatos del Cerro Maravilla al trabajar temas como la corrupción gubernamental, la persecución y el asesinato. Asimismo, la película nos menciona que para poder sanar este pasado violento debemos, como la periodista, intentar entender, significar y/o codificar estos eventos traumáticos de la historia reciente de Puerto Rico. Al presentar estos temas en un medio como el cine, la película pretende llegar a una amplia audiencia, generando discusiones y reflexiones sobre la memoria y su impacto en la conciencia social.⁴³ Igualmente,

⁴³ Antoine de Baecque nombró *Camara Histórica* y Hayden White, *historiofotía* a la representación de la historia y de nuestro pensamiento sobre ella a través de imágenes y discursos fílmicos. La diferencia entre la historiografía y esta historiofotía es que la historiografía es una crítica rigurosa de los discursos sobre el pasado y la historiofotía frecuentemente tiene libertades inexactas que las investigaciones científicas rigurosas con fuentes verificables no pueden tener. No estoy diciendo que haya un problema con las inexactitudes históricas o con las libertades que se toman para crear estas historias, porque las novelas y películas históricas pueden explorar una dimensión

esta película busca darle nuevos sentidos a este pasado reciente, que a los ojos del gobierno de Puerto Rico no pasó.

El segundo discurso que se construyó está entrelazado con la construcción del Cerro de los Mártires como un espacio de la memoria, pues marcaba a estos jóvenes, junto a otros líderes independentistas, como mártires de la patria puertorriqueña que dieron la vida por el ideal. Este segundo discurso pretendía darle sentido a la persecución y la violencia de tal manera que cartografiaba este espacio para brindar homenaje a personas que habían dado sus vidas por la causa de la liberación de Puerto Rico. Por tanto, el Cerro de los Mártires se convirtió en un lugar de memoria en el que las personas iban a rendir homenaje. Al punto de que algunas figuras asociadas a la lucha independentista puertorriqueña construyeron cabañas en lugares aledaños al Cerro, pues este espacio era un lugar donde se iba a peregrinar y a conectar con los mártires que habían ofrendado su vida por la lucha independentista. Este espacio se memorializó de manera parecida a Portbou, el lugar en donde se suicidó o “suicidaron” a Walter Benjamin, pues ambos lugares son espacios de memoria a través de los cuales se construyó un discurso o una significación que estuvo asociada a la persecución.

El Cerro Maravilla también puede remitirnos a Villa Grimaldi, el primer excentro de detención, tortura y exterminio (EXCDTyE) del pasado dictatorial de Chile, recuperado y transformado en un sitio de y para la memoria.⁴⁴ Este lugar fue concebido como un espacio de rememoración de las violaciones a los derechos humanos cometidas por la dictadura y de homenaje a las víctimas basado en un

subjetiva sobre el pasado que la historiografía ni se imaginaría poder comprender. Antoine de Baecque, *Camera Historica: The Century in Cinema* (New York: Columbia University Press, 2008). Hayden White, “Historiografía e historiofotía”, en *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010), 217-227.

⁴⁴ Ximena Faúndez Abarca, Daniel Rebolledo Hernández, Christian Sánchez Ponce, and Omar Sagredo Mazuela, “Introducción: El Parque por la Paz Villa Grimaldi: veinticinco años (re)elaborando el pasado y pensando el presente,” en *Lugares de memoria y sitios de conciencia: Construyendo patrimonio y memoria para la acción en derechos humanos*, ed. Ximena Faúndez Abarca, Daniel Rebolledo Hernández, Christian Sánchez Ponce, and Omar Sagredo Mazuela (Impresión: Comunicaciones y Gráfica Limitada, 2022), 7.

modelo alegórico de representación de los hechos.⁴⁵ No obstante, lo que nos remite al Cerro Maravilla es que fue un lugar de memoria en donde se perpetraron las violencias y no un lugar posteriormente construido para rememorar las violencias. Asimismo, al igual que la memorialización del Cerro de los Mártires que estuvo a cargo de la “izquierda” en Puerto Rico, en Villa Grimaldi se encuentran homenajes a múltiples grupos de izquierda, entre ellos, los monumentos erigidos hacia el Movimiento Popular de Acción Unitaria (MAPU), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), el Partido Comunista (PC) y el Partido Socialista (PS).⁴⁶ Así como en Villa Grimaldi hay espacio para múltiples colectividades políticas, la actividad de conmemoración del Cerro de los Mártires, de este 25 de julio de 2024, estuvo a cargo de diversos sectores y figuras de izquierda, siendo algunos de ellos la Jornada se Acabaron las Promesas (JSALP), el líder sindical Ricardo Santos Ramos, el presidente del Partido Independentista Puertorriqueño (PIP), Juan Dalmau Ramírez, Sonia Santiago Hernández de Madres Contra la Guerra y otros oradores que representaban a distintas colectividades.⁴⁷

Conclusión

La construcción y memorialización del Cerro Maravilla representa un capítulo violento de la historia reciente de Puerto Rico, sin embargo, es crucial para entender y/o significar ese pasado reciente del país, en donde la represión política y la lucha por la independencia se entrelazaban de manera inextricable. A través de este caso, se evidencia la compleja relación entre el Estado y los grupos subversivos, marcada por la violencia, el encubrimiento y la resistencia. La falta de

⁴⁵ “Introducción: El Parque por la Paz Villa Grimaldi: veinticinco años (re)elaborando el pasado y pensando el presente,” en *Lugares de memoria y sitios de conciencia: Construyendo patrimonio y memoria para la acción en derechos humanos*, 8.

⁴⁶ Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi, “Homenaje a Militantes,” *Parque por la Paz Villa Grimaldi*, consultado el 14 de octubre de 2024, <https://villagrimaldi.cl/parque-por-la-paz/homenaje-a-militantes/>.

⁴⁷ Adrián Rodríguez Alicea, “La Resistencia Truena Desde el Cerro Maravilla,” *Claridad*, 31 de julio de 2024, Consultado el 14 de octubre de 2024, <https://claridadpuertorico.com/la-resistencia-truena-desde-el-cerro-maravilla/>.

espacios de memoria refleja el persistente silencio y negación de los traumas del pasado reciente. No obstante, los esfuerzos de memorialización encarnados en el Cerro de los Mártires y otros esfuerzos comunitarios, desafía este olvido y honra la memoria de aquellxs que lucharon por la justicia y la libertad. Este proceso de memorialización no solo busca recordar los eventos del Cerro Maravilla, sino también reconstruir una narrativa que resalte la resistencia frente a la persecución y reafirme la lucha por la dignidad y la autodeterminación del pueblo puertorriqueño. En fin, el legado de aquellxs que perdieron sus vidas en el Cerro Maravilla sigue vivo gracias a los esfuerzos del Cerro de los Mártires, espacio que inspira a las generaciones presentes y futuras a mantener viva la lucha por la libertad de Puerto Rico.

Referencias:

Acosta Lespier, Ivonne. *La mordaza: Puerto Rico 1948-1957*. Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 1987.

"Antología de las vistas del Cerro Maravilla" en el canal Puerto Rico con Cuba.
<https://youtu.be/DxPZwDaZrTA?si=CcfnMgomGlenbddw>.

Arboleya Cervera, Jesús, Raúl Alzaga Manresa, y Ricardo Fraga del Valle. *La contrarrevolución cubana en Puerto Rico y el caso de Carlos Muñiz Varela*. San Juan: Ediciones Callejón, 2016.

Bosque Pérez, Ramón, y José Javier Colón Morera. *Las carpetas: Persecución política y derechos civiles en Puerto Rico*. Río Piedras: Centro para la Investigación y Promoción de los Derechos Civiles (CIPDC), INC, 1997.

Cartagena, Desiderio. "Un protagonista del crimen de Maravilla." *Claridad*. del 11 al 17 de noviembre de 1983.

Claridad. "El FBI estuvo en Cerro Maravilla." 4 al 10 de octubre de 1985.

Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi. "Homenaje a Militantes." *Parque por la Paz Villa Grimaldi*, consultado el 14 de octubre de 2024.
<https://villagrimaldi.cl/parque-por-la-paz/homenaje-a-militantes/>.

- Cotto, Cándida. "45 Años del Asesinato en el Cerro Maravilla." *Claridad*, 24 de julio de 2023. consultado el 14 de octubre de 2024. <https://claridadpuertorico.com/45-anos-del-asesinato-en-el-cerro-maravilla/>
- Faúndez Abarca, Ximena, Daniel Rebolledo Hernández, Christian Sánchez Ponce, y Omar Sagredo Mazuela. "Introducción: El Parque por la Paz Villa Grimaldi: veinticinco años (re)elaborando el pasado y pensando el presente." En *Lugares de memoria y sitios de conciencia: Construyendo patrimonio y memoria para la acción en derechos humanos*, editado por Ximena Faúndez Abarca, Daniel Rebolledo Hernández, Christian Sánchez Ponce, y Omar Sagredo
- Fundación Juan Mari Brás. *Discursos de Juan Mari Brás: El momento actual y el desarrollo del proceso de descolonización*. Consultado el 14 de octubre de 2024. https://juanmaribras.org/index.php?option=com_content&view=article&id=327&Itemid=225.
- Fundación Juan Mari Brás. "La Denuncia del Crimen de Maravilla se Llevó al Mundo." *Fundación Juan Mari Brás*, consultado el 14 de octubre de 2024. https://juanmaribras.org/index.php?option=com_content&view=article&id=345:la-denuncia-del-crimen-de-maravilla-se-llevo-al-mundo&catid=45&Itemid=136.
- González, Manuel de J. "Las Tres Conspiraciones del Cerro Maravilla." *Claridad*, consultado el 14 de octubre de 2024 <https://claridadpuertorico.com/las-tres-conspiraciones-del-cerro-maravilla/>.
- Guglielmucci, Ana. "Restituir lo político: Los espacios de la memoria en Argentina, Chile y Colombia." *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural* 13 (2019). 31–57.
- Instituto de Cultura Puertorriqueña. *Subversiones Sonoras*. Archivo Digital del ICP. Consultado el 14 de octubre de 2024. <https://www.archivoicp.com/subversiones-sonoras-1-1>.
- Jelin, Elizabeth. "La historicidad de las memorias." *Mélanges de la Casa de Velázquez* 50, no. 1 (2020): 253–258.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2002.
- Laboy Gómez, José E. *Quique Ayoroa Santaliz: Patriota, Quijote y Amigo*. Ponce: Mariana Editores, 2019.
- Luzzi, Marcelo. "Introducción. Dilemas del Pasado, la Memoria y la Historia: Los Problemas de las Memorias Colectivas." En *Lugares, Espacios y Poéticas de la Memoria Colectiva*, editado por Marcelo Luzzi, Mario Cancel Sepúlveda, y José Anzagasty Rodríguez. San Juan: Ediciones Laberinto, en prensa. Texto proporcionado por el autor.

Messina, Luciana. "Lugares y políticas de la memoria: Notas teórico-metodológicas a partir de la experiencia argentina." *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural* 13 (2019) 59-77.

Nieves Falcón, Luis. *Un Siglo de Represión Política en Puerto Rico 1898-1998*. San Juan: Ediciones Puerto, 2009.

Pabón, Carlos. *Historia, Memoria y Ficción: Debates sobre la representación de la violencia extrema*. San Juan: Ediciones Laberinto, 2022.

Paralitici, Che. *La represión contra el independentismo puertorriqueño: 1960-2010*. Río Piedras: Ediciones Gaviota, 2011.

Ramos, Josean. "Faltan muchos por acusar." *Claridad*, del 10 al 16 de febrero de 1984.

Ramos, Josean. "Más contradicciones en vistas." *Claridad*, del 16 al 22 de septiembre de 1983.

Ramos, Josean. "Asesor de fortaleza bajo investigación Cerro Maravilla." *Claridad*, del 17 al 23 de febrero de 1984.

Rodríguez Alicea, Adrián. "La Resistencia Truena Desde el Cerro Maravilla." *Claridad*, consultado el 14 de octubre de 2024. <https://claridadpuertorico.com/la-resistencia-truena-desde-el-cerro-maravilla/>.

Santaliz, José Enrique Ayoroa. "Los mártires del Cerro Maravilla." *Claridad*, del 22 al 28 de diciembre de 1995.

Historiografía y política en la conformación del pensamiento conservador puertorriqueño (1831-1837)

Jan Sebastian Febus Martínez

Estudiante de Licenciatura en archivística

Departamento de Bibliotecología y Ciencias de la Información

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

Esta investigación ofrece un panorama de los problemas y perspectivas posibles en el estudio de la historia intelectual del conservadurismo puertorriqueño. Primero, se busca enmarcar históricamente las condiciones de posibilidad de un discurso conservador en Puerto Rico. Segundo, frente al prejuicio que han sufrido las fuentes, se proponen pautas concretas para conceptualizar esos textos como obras de pensamiento político e historiográfico. Finalmente, se busca iniciarse en el estudio sistemático del discurso conservador insular desde dos de sus dimensiones intelectuales: (1) la construcción de una imaginación historiográfica, y (2) la formulación de una doctrina política específica para Puerto Rico.

Palabras claves: historia intelectual, Puerto Rico, conservadurismo

Introducción

Ante la crisis del modelo monárquico en el mundo hispano, y la influencia desestabilizadora del liberalismo en la Isla, el conservadurismo insular se vio en la necesidad de emprender una campaña ideológica que resultó en una producción textual importante. Entre 1818 y 1838, hay en Puerto Rico una densidad sin precedentes de reflexiones histórico-políticas sobre el país. Estas reflexiones provienen principalmente de los sectores gobernantes de la colonia. Sus posiciones como funcionarios del imperio los implicaba íntimamente en la turbulenta y frágil coyuntura que se vivía en la región desde el inicio de las guerras emancipatorias americanas. La inminencia de un desembarco separatista en la Isla, los rumores de un alzamiento esclavo, la agitación ideológica proveniente de periódicos de Tierra Firme: todo contribuía a crear un ambiente tenso en la administración colonial.

Por otro lado, el innegable desarrollo material que comenzaba a experimentar la Isla, producto de iniciativas absolutistas, empezó a formularse como puntal de un programa alternativo al liberalismo. Ante la inestabilidad y aparente fracaso del proyecto republicano continental a la altura de 1830, el conservadurismo antillano alzaría el pendón de la lealtad monárquica como único garante de paz y prosperidad en América. Cuba y Puerto Rico se convirtieron en los ejemplares del modelo absolutista ultramarino. En las dos islas antillanas se signaban los beneficios de la lealtad al Rey y el respeto a los valores tradicionales. Este intrincado juego de circunstancias infundió una vitalidad y una riqueza novedosa a la reflexión política y económica insular.

En todo caso, este brote en la actividad reflexiva marca un hito en la historia intelectual de Puerto Rico. Aun así, las tentativas de conceptualizar esta etapa de nuestro pensamiento político han sido escasas y someras. Entre los factores de esta marginación, se pueden señalar la formalidad poco convencional y explícitamente propagandística que asumió el pensamiento absolutista durante este período. Esto ha llevado, o al tratamiento superficial de las fuentes, o a la

trivialización de su contenido como reaccionario e incoherente. Un segundo factor es el privilegio analítico que ha gozado la historia de los grupos liberales en la tradición historiográfica nacional, menoscabando el estudio de los conservadores. El sectarismo de los primeros intelectuales conservadores ha servido de subterfugio a muchos historiadores para negarle seriedad a sus textos, más allá de su utilidad como fuentes demográficas, militares, económicas, o incluso literarias. Difícilmente se ha podido ver en ellos fuentes para la historia de nuestro pensamiento político. Veamos estos factores más a fondo.

El privilegio historiográfico del liberalismo criollo

Al momento de estudiar el conservadurismo, es importante entender la posición que ocupa y ha ocupado el tema en la cultura historiográfica de Puerto Rico. Por lo general, cuando se ha abordado el tema de los conservadores, se ha hecho de manera parcial. Las narrativas que se han construido sobre los procesos políticos del siglo XIX han priorizado los próceres y los acontecimientos del liberalismo criollo. La historia política tradicional del siglo XIX se ha formulado como una pugna de poder entre las tendencias liberadoras, anticoloniales y puertorriqueñas (los liberales), y los representantes del absolutismo tiránico español, fueran funcionarios coloniales o políticos (los conservadores).

Esta simplificación de las dinámicas políticas llevó a que el conservadurismo fuera relegado, historiográficamente, a una posición de mero antagonista del proyecto liberal criollo. Se le ha caracterizado de reaccionario y de ser llanamente anti-liberal o anti-puertorriqueño. Pero solo toma desprendernos brevemente de esa mirada prejuiciada para darnos cuenta de que la realidad es mucho más compleja. Primero, si bien es cierto que los conservadurismos en general se constituyen como una reacción al cambio, no por eso deja de ser una ideología coherente. El caso puertorriqueño no es la excepción. Además, a lo largo del siglo, los conservadores asumieron posturas explícitamente liberales, sobre todo en lo económico, donde coincidieron en

ocasiones con los criollos. Es importante también recordar que hubo puertorriqueños en las filas del conservadurismo. El líder indiscutible de los incondicionales en la década de los 1870 fue José Ramón Demetrio Fernández y Martínez, el marqués de la Esperanza, nacido en San Juan en 1804.¹

Estos prejuicios han afectado grandemente la seriedad con la que se aborda el conservadurismo, y por lo tanto el entendimiento de su significación en la política del siglo XIX y XX inclusive. La producción historiográfica refleja la persistencia de estas valoraciones, en tanto se carece todavía de estudios críticos sobre el tema, salvo contadas excepciones.² Es decir, las caracterizaciones del pensamiento conservador en la historiografía puertorriqueña han sido incompletas, cuando no explícitamente sectarias.

Para el período específico que pretendemos estudiar en esta investigación, enfrentamos una dificultad adicional. En el corpus textual de la historiografía sobre el siglo XIX en Puerto Rico, existe una disparidad notable entre el abordaje de la primera y la segunda mitad de la centuria. El estudio de nuestra primera mitad de siglo ha carecido de la misma profundidad analítica con que se estudia la segunda, invocada tradicionalmente como de madurez identitaria y política. Existe un consenso de que es en ese período que, a grandes rasgos, se define la nacionalidad puertorriqueña: su literatura, sus tendencias políticas, sus instituciones, entre otros.

Por el otro lado, las interpretaciones que han prevalecido sobre el período que abarca entre las Cortes de Cádiz y la década de los 1860 aproximadamente, han sido de carácter transicional o de formación identitaria. La tendencia

¹ Alejandro Infiesta, *Biografía. El marqués de la Esperanza, jefe del partido español de Puerto-Rico*, (Puerto Rico: Tip. de González, 1875), 8.

² Isabel Gutiérrez del Arroyo fue pionera en el estudio ideológico de la obra de Pedro Tomás de Córdova. La investigadora Astrid Cubano Iguina ha hecho aportes imprescindibles para el entendimiento del marco socioeconómico del conservadurismo. Más contemporáneamente, el doctor Mario R. Cancel Sepúlveda ha escrito sobre el pensamiento político de Córdova, La Torre, y conservadores posteriores como Pérez Moris, matizando su relación con las corrientes liberales del momento. El doctor Leandro Fanjul tiene una tesis sobre la figura de Pablo Ubarri, y otra sobre las aportaciones modernizadoras del conservadurismo de fines del siglo XIX.

predominante en los estudios históricos sobre la política puertorriqueña de primera mitad de ese siglo ha hecho más énfasis sobre personajes o acontecimientos específicos, siempre de alguna manera relacionados al liberalismo o sin profundizar demasiado.³ Ha sido menos común, en cambio, el estudio de las condiciones de surgimiento y el desarrollo ideológico de ciertas tendencias políticas, como el liberalismo reformista y separatista, o el conservadurismo, y la relación que guardan éstas entre sí. Sobre las características de la “historia tradicional” puertorriqueña, señala Castro Arroyo:

La temática predominante es la historia política del siglo XIX, en particular las luchas autonomistas del último tercio. A pesar de las diferentes interpretaciones de algunos historiadores que escriben sobre un mismo período (e.g. Lidio Cruz Monclova vs. Pilar Barbosa de Rosario) el acercamiento a los problemas fundamentales del siglo XIX es básicamente el mismo: las luchas de los liberales criollos frente a los peninsulares [los conservadores] y las rivalidades internas que terminan por dividir irremisiblemente a los autonomistas. El enfoque prescinde del análisis socio-económico; descansa en el recuento de los debates en la prensa, la correspondencia que cruza el liderato entre sí y las relaciones de éste con las distintas esferas del poder metropolitano. [...] se ocupa también con mucho interés de la historia institucional concebida en su fundamento jurídico y con una fuerte tendencia a la exaltación de la ley.⁴

Al estudiar el siglo XIX, la historiografía tradicional ha privilegiado a los liberales puertorriqueños de la segunda mitad de la centuria. Si la carencia de trabajos sobre el sector conservador es alarmante incluso para el período de consolidación de la fragua política en Puerto Rico (1868–1898), es de esperarse entonces que esa

³ El abordaje de esa época no ha solido rebasar ciertas pautas ya tradicionales, como el estudio de los próceres del temprano reformismo (como por ejemplo Arizmendi, Power y Ramírez); ciertos hitos económicos como la apertura comercial de los puertos internos de la Isla en 1804 y 1809, las reformas fiscales de Ramírez, y la promulgación de la Cédula de Gracia de 1815. Sobre los años 1820 y 1830, se mencionan las invasiones separatistas extranjeras, la represión de La Torre, las leyes especiales prometidas en 1837, y algo de la actividad separatista local (por ejemplo, Valero y Barbudo). El problema es que no se ha construido una narrativa coherente y matizada sobre esta época, sino que se queda en la mención de hechos aislados, siempre explicados a través de lo que pasa en España o Tierra Firme.

⁴ María de los Ángeles Castro Arroyo, “De Salvador Brau hasta la ‘novísima historia’: Un replanteamiento y una crítica”, *Revista Del Centro De Investigaciones Históricas*, n.º 4 (febrero 1988), 26.

selectividad se extienda a la primera mitad del siglo, víctima de una negligencia también ya secular. La explicación de estas marginaciones historiográficas aguarda todavía un estudio a fondo. En todo caso, estas valoraciones, consolidadas en nuestra comunidad historiográfica a través del tiempo, han tenido consecuencias determinantes sobre qué y cómo se estudia en la historia puertorriqueña.

Carácter propagandístico y administrativo de la expresión conservadora

Nuestro conservadurismo se constituye, en sus inicios, como una extensión discursiva de las guerras de independencia hispanoamericanas, y por lo tanto está imbuido de un cariz propagandístico muy marcado. Los conservadores puertorriqueños de esta época, al ser en su mayoría funcionarios, se concebían todavía en clave bélica. Para ellos, el imperio español en América –Cuba y Puerto Rico– todavía peligraba. Y era cierto: aún abundaban las invasiones separatistas y las conspiraciones liberales en ambas islas. Nuestro pensamiento conservador también se enmarca en el contexto de los períodos constitucionales en España y la creciente polarización de los sectores monárquicos y liberales.

Las convulsiones políticas de ambos lados del Atlántico infundieron en nuestro pensamiento conservador una inmediatez y un sectarismo que se pueden entender como propagandísticos. Los conservadores no expresan su pensamiento de forma sistemática. Esto se manifiesta en una tendencia a orientar la reflexión, tanto política como histórica, en torno a temas de actualidad. La producción intelectual conservadora no ha trascendido a su tratamiento como expresión de una coyuntura específica entre los investigadores, y esto se debe a esa inmediatez que la caracteriza. Ahora, si bien es cierto que los textos abundan en ataques personales hacia los liberales, elogios desmesurados a Fernando VII, o a la sabiduría de las instituciones tradicionales, este tono propagandístico no invalida la existencia de un fondo teórico y coherente. Este es otro de los retos que enfrenta el estudio del pensamiento conservador puertorriqueño.

Es importante también tomar en consideración la formalidad específica que asumen los textos conservadores de esta época. Fuera de los panfletos, poemas, obras de teatro, y artículos periodísticos que constituyen una porción importante del corpus conservador, gran parte de las fuentes de esta corriente de pensamiento son, o se encuentran en tipologías documentales administrativas: memorias oficiales, reportes, informes, descripciones de eventos oficiales, etc. Así, por ejemplo, tradicionalmente se ha visto en las *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas de la isla de Puerto Rico* de Pedro Tomás de Córdova, una fuente de datos estadísticos, económicos y administrativos exclusivamente, marginando abordajes más ideológicos. Por distintas razones, la sensibilidad académica todavía no ha llegado a percibir plenamente el contenido teórico de este corpus conservador. La historiografía, por lo tanto, no ha podido situarlo en el devenir de nuestro pensamiento político, con sus continuidades y rupturas.

Objetivos

A través de la investigación, se propone abrir paso a nuevas perspectivas de análisis dentro de la historia intelectual del conservadurismo puertorriqueño. En particular, el texto se centrará en examinar cómo el sector absolutista en Puerto Rico, una de las restantes colonias en América, comienza a formular y afirmar una identidad hispanoamericana políticamente compatible con el imperio español. Desde el texto se propone pensar el modelo absolutista puertorriqueño como constituido desde dos ejes principales. Estos ejes, o herramientas discursivas, serán utilizados por el incipiente conservadurismo insular para acercarse al problema puertorriqueño en el contexto de la América posindependencia.

Estos son, primero, el discurso historiográfico progresista elaborado por Pedro Tomás de Córdova y Amigo, Secretario de la Gobernación de Puerto Rico entre 1818 y 1837, a través de los 6 tomos de sus *Memorias geográficas*, publicados entre 1831 y 1833. En ellos se busca dar cuenta exhaustivamente, mediante

estadísticas y documentaciones oficiales, del despegue económico que experimentaba Puerto Rico entre los años 1820 y 1830. En particular era importante enfatizar que los agentes de ese progreso provenían de los sectores absolutistas y tradicionalistas, y no de los liberales. Esto se hacía en función de contrastar la prosperidad de la Isla, que había permanecido leal a España, al aparente fracaso del proyecto republicano de las provincias rebeldes, sumidas en crisis políticas y económicas durante esa época.

Segundo, la propuesta política del gobernador de Puerto Rico Miguel de La Torre (1822-1837), que en su *Informe de gobierno* (1837) establece las bases doctrinales del conservadurismo decimonónico de Puerto Rico, constituido por dos principios: el unitarismo, o principio de unidad nacional, y el centralismo, o principio de centralización administrativa. A través del análisis de las distintas expresiones de nuestro conservadurismo, se pretende comenzar a definir la noción de "conservadurismo puertorriqueño" como fenómeno histórico. Con esto el texto busca infundir seriedad intelectual a este movimiento, demostrando su coherencia interna, más allá de su reaccionarismo. Evaluaremos sus textos para dar una idea de cada una de sus propuestas, que si bien tienen características propias, están íntimamente relacionadas.

Pedro Tomás de Córdova y la historiografía del progreso colonial

Desde el estallido de las guerras independentistas, los fundamentos ideológicos y políticos de la soberanía española sobre las Antillas estaban siendo cuestionados constantemente a través de propaganda y expediciones militares. En este contexto, la historiografía puertorriqueña va a sufrir un viraje en su orientación discursiva. Se podría decir que con el cuerpo de textos desarrollado aproximadamente entre 1818 y 1838, nuestra historiografía adquiere por primera vez un carácter explícitamente político, en tanto se ocupa de construir la legitimidad del régimen colonial español en Puerto Rico y el resto de América. Con el fin de justificar la presencia española, los funcionarios van a utilizar la historia

para resaltar la paz, la bondad, y el progreso material logrado en la Isla bajo España, en contraste con las repúblicas continentales.

Como llevamos viendo, hay varios factores que inciden sobre este brote más o menos repentino de actividad y reflexión histórica. Primero, la pérdida para España de su imperio continental. Y segundo, los adelantos económicos que había alcanzado Puerto Rico para la década de los 1820 y 1830. Desde el pensamiento historiográfico de Pedro Tomás de Córdova se configuran dos agentes determinantes del progreso puertorriqueño: la Real Cédula de Gracias de 1815, detrás de la cual se signa la figura del rey Fernando VII, que la decretó; y el gobernador militar Miguel de La Torre (1822-1837). Contextualicemos estos fenómenos.

El reformismo ilustrado: inicios del pensamiento progresista en Puerto Rico.

El discurso del progreso no es exclusivo del liberalismo, sino que de hecho lo precede. En Puerto Rico la aspiración de progreso llega a través del pensamiento ilustrado español, y en concreto a través del reformismo borbónico. A partir de mediados del siglo XVIII, la política ultramarina de la corona española asumió una actitud más rigurosamente orientada sobre la productividad de su imperio americano. Desde el reinado de Carlos III, el prohibicionismo mercantilista de España comenzaba a ceder ante la nueva doctrina liberal, que postulaba que las fuerzas económicas debían operar libremente. Se eliminan tributos que impiden el libre tránsito de frutos de una a otra provincia; se rebajan los aranceles de importación en aquellos casos en que no se perjudica la industria nacional; se suprimen los aranceles de exportación en los productos de manufactura nacional, entre otras cosas.⁵ En todo caso, la cuestión de la rentabilidad va a estar en el centro de la cultura administrativa española y puertorriqueña durante la segunda mitad de ese siglo.

⁵ Isabel Gutiérrez del Arroyo, *Historiografía puertorriqueña. Desde la Memoria de Melgarejo (1582) hasta el Boletín Histórico (1914-1927)* (San Juan de Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1957), 10.

Ante esto, el Puerto Rico del siglo XVIII presentaba un panorama alarmante para la administración colonial: contrabando rampante, latifundismo hatero, baja población, e invasiones inglesas. En ese sentido se fueron perfilando las dimensiones del accionar reformista colonial. Distintos representantes del funcionariado insular levantarán sus voces a favor de la liberalización del comercio, el fomento de la agricultura, y la reforma militar.⁶ En la Isla, los inicios de estas iniciativas progresistas se pueden trazar desde por lo menos los 1750. Repasemos algunos ejemplos.

En 1755, el gobernador Ramírez de Estenós (1753-1757) formula un plan de reformas que constituye uno de los primeros gestos del reformismo borbónico desde Puerto Rico. Por su baja densidad productiva, Estenós determina eliminar los hatos ganaderos y dedicar la tierra y el esfuerzo de los hacendados con sus esclavos a la producción de frutos comercializables. Considera que la producción agrícola aumentará mientras más personas posean estancias, o sea, tierras dedicadas al cultivo agrícola. Por eso determina distribuir entre los pobres las tierras baldías de los hatos.⁷

En 1756, se fundó la Compañía de Barcelona. A mediados de siglo, por iniciativa de la corona, este tipo de compañías privilegiadas comenzaron a difundirse por las posesiones españolas. A éstas se les permitía negociar en determinadas áreas del imperio con la finalidad de estimular el tráfico comercial que no era atendido por el sistema de flotas. Es decir, se crearon para desalentar el contrabando de mercadería americana con otras potencias extranjeras, como Holanda o Inglaterra.⁸

⁶ Fernando Picó, *Historia general de Puerto Rico*, 4ta ed. (San Juan: Ediciones Huracán, 2008), 129-130.

⁷ Arturo Morales Carrión, *Historia del pueblo de Puerto Rico (desde sus orígenes hasta el siglo XVIII)*, (San Juan: Editorial Cordillera, 1974), 291.

⁸ Jesús Cambre Mariño, "Puerto Rico bajo el Reformismo Ilustrado: Despertar de la burguesía criolla", *Revista de Historia de América*, 1972, 53-73. <http://www.jstor.org/stable/20139051>

Las propuestas ilustradas del mariscal Alejandro O'Reilly en su *Memoria*⁹ siguen una línea parecida a la de Estenós. Éste había llegado a Puerto Rico a principios de 1765 en el marco de la iniciativa de visitas generales que organizó el rey Carlos III a partir de 1763. “Los visitantes debían informar al Rey acerca del estado de las colonias y recomendar medidas para reformarla.”¹⁰ El mariscal visitador se quejaba de la falta de comercio con España y la consecuente proliferación del contrabando. Le interesaba acabar con estas prácticas, canalizando la producción agrícola insular hacia España. Proponía revivir la industria del azúcar, a partir de la mano de obra esclava, fomentando el establecimiento en la Isla de hombres con capital para la fundación de ingenios.¹¹

El mariscal O'Reilly también es conocido por las reformas que llevó a cabo en el plano militar. En el contexto de las ofensivas navales inglesas a las posesiones españolas, fruto de la alianza hispanofrancesa, se produce la toma de la ciudad fortificada de La Habana a manos de Inglaterra en 1762. En Madrid este suceso generó mucha ansiedad: si La Habana había caído, ¿qué sería de otras plazas fuertes caribeñas como San Juan o Cartagena, menos defendidas que aquella? Alarmado por el mal estado de las defensas en San Juan, O'Reilly reorganizó las milicias y diseñó un plan comprensivo para reconstruir y reforzar las fortificaciones militares de la ciudad.¹²

Las reformas ilustradas siguieron hasta entrado el próximo siglo. De hecho, se puede decir que al alborear el siglo XIX, ya permea en Puerto Rico el espíritu de progreso y modernización. Independientemente del efecto que en mayor o menor medida hayan tenido sobre la Isla las reformas dieciochescas—tema de debate en la historiografía— lo importante es que se habían sentado ya las bases de un programa progresista para Puerto Rico: (1) desarrollo de una agricultura de

⁹Alejandro O'Reilly, “Memoria de don Alejandro O'Reilly sobre la isla de Puerto Rico, 1765”, en *Antología de lecturas de historia de Puerto Rico (Siglos XV-XVIII)*, 2da ed., compilado por Aída Caro Costas, San Juan de Puerto Rico, 1985, 453–484.

¹⁰ Francisco Scarano, *Puerto Rico: Cinco siglos de historia* (McGraw Hill, 1993) 351.

¹¹ O'Reilly, “Memoria de don Alejandro O'Reilly sobre la isla de Puerto Rico, 1765.”, 453.

¹² Scarano, *Puerto Rico*, 356–358.

exportación mediante la eliminación de aranceles, (2) fomento del comercio legal a través de la habilitación de puertos internos y del comercio extranjero, (3) aumento de la población, y (4) mejoramiento de los caminos, por mencionar algunos puntos principales.¹³

En este ambiente es que llega la promulgación de la Real de Cédula de Gracia de 1815 bajo el gobierno absolutista de Fernando VII. Las concesiones otorgadas por la Cédula se pueden dividir en tres clases: libertad comercial, reformas fiscales y libertad de inmigración. Primero, estableció quince años para el libre comercio entre Puerto Rico y las otras colonias españolas. La Cédula también ofrecía incentivos para atraer inmigrantes blancos a la isla, especialmente agricultores y artesanos. Y finalmente, se concedía exenciones contributivas en la introducción de maquinaria agrícola, al igual que se le eximía a españoles y extranjeros el pago contribuciones por quince años.¹⁴ La Cédula de Gracia de 1815 constituyó entonces la realización de una parte importante del proyecto ilustrado puertorriqueño, ya antiguo a la altura de su promulgación (1756-1815). Si recordamos los elementos centrales de este proyecto vemos que muchos se cumplen con la Cédula prácticamente a cabalidad: desarrollo de agricultura de exportación, fomento del comercio legal, y aumento en población.

Las Memorias (1831-1833) de Pedro Tomás de Córdova.

El período de crecimiento económico que se comienza a dar a partir de la Cédula es significativo para los sectores gobernantes de la colonia porque constituyen el cumplimiento de unas aspiraciones progresistas que los reformadores ilustrados de Puerto Rico venían articulando desde la gobernación de Estenós en la década de 1750. Ese espíritu reformista no iba a estar menos

¹³ La cristalización de este programa se puede ver en las *Instrucciones* (1809) de los Cabildos al diputado a Cortes, Ramón Power y Giralt, una de las primeras manifestaciones textuales de la incipiente burguesía criolla.

¹⁴ "Real cédula de gracia (1815)." EnciclopediaPR (10 de octubre de 2020), <https://enciclopediapr.org/content/real-cedula-de-gracia-1815/>

presente en Córdoba. Es entendible entonces que emerja para la década de 1830 –período en que maduran las políticas de la Cédula– un cuerpo de reflexión histórica por funcionarios coloniales, que busque situar, explicar y ensalzar estos adelantos.

Sus textos van a servir para adelantar el proyecto ilustrado de progreso colonial. Puerto Rico tenía el potencial de ser una colonia más próspera de lo que ya se estaba convirtiendo. Además, el espectro de la independencia no había desaparecido. Por lo tanto, a través del examen histórico, buscarán “instruir a la Metrópoli en la política que debe seguir, proponiéndole reformas para conservar la Isla y salvarla de correr la suerte de su imperio continental; insistir, asimismo, en la importancia de Puerto Rico para la Corona de España.”¹⁵

Quizá la táctica retórica más característica de estos textos consiste en contraponer la paz y el desarrollo alcanzados bajo el modelo colonial antillano, al atraso y anarquía sufridos bajo el modelo republicano americano. La comparación entre el estado moral y económico del bloque antillano colonial, por un lado, y el bloque continental republicano, por el otro, demostraba rotundamente el triunfo del primero como alternativa de orden y modernización.

No podemos entender este fenómeno historiográfico sin pensar que el ensalzamiento de España se da principalmente en función de la condena del liberalismo radical. Por eso es crucial en este período de estabilidad, la agencia que atribuye Córdoba al gobernador Miguel de La Torre en el proceso de consolidación del poder español sobre Puerto Rico. En La Torre se concretan los aspectos políticos del proyecto ilustrado puertorriqueño. Por ejemplo, la actualización de la infraestructura militar que lleva a cabo, no ya pensando en una afrenta inglesa a la soberanía española sobre Puerto Rico, como en la década de 1760, sino en el elemento subversivo separatista. El proyecto de obras públicas como el mejoramiento de caminos, el alumbrado de la capital, y la erección de un

¹⁵ Gutiérrez del Arroyo, *Historiografía puertorriqueña*, 14.

teatro en San Juan. El sistema de visitas, mediante el cual anualmente el gobernador hacía un viaje por todos los municipios de la Isla, inspeccionando, corrigiendo y escuchando de primera mano los problemas de la administración y de la población. Todos estos elementos de su mandato consolidaron la institucionalidad colonial, que hasta ese momento era hartamente frágil. Este doble juego entre el progreso económico de la Cédula y la mano dura política de La Torre que asegura su marcha pacífica, será uno de los puntales discursivos de Córdova.

Ya a la altura de 1840, Córdova, a través de sus textos, había elaborado una historia oficial sofisticada, que elogiaba las reformas y constataba el progreso logrado gracias a la monarquía. Puerto Rico había pasado de ser un territorio ganadero plagado por el contrabando, tierras baldías y un estado prácticamente ausente durante el siglo XVIII, a una colonia agroexportadora incorporada a los circuitos legales de comercio exterior y con una fuerte presencia de las instituciones estatales, al culminar el mandato de La Torre en 1837.¹⁶

La obra de Córdova es demasiado extensa y compleja, y abarca los 19 años de su puesto como secretario de la gobernación (1818-1837). Aquí nos limitaremos a conceptualizar ampliamente su obra de mayor importancia: las *Memorias geográficas ...* (1831-1833). El tercer tomo consiste en un resumen cronológico de eventos notables y políticas implementadas durante cada uno de los mandatos de los gobernadores de Puerto Rico, desde 1736 hasta 1823. Este tomo es importante porque en él se afirma el sentido profundamente historiográfico que motiva la obra.

El tomo arranca con un examen crítico de los datos proveídos en la *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto-Rico* (1788) del fray Íñigo Abbad y Lasierra, a partir de las estadísticas contemporáneas. De hecho, el primer tomo de las *Memorias* es una copia de esa *Historia* de Abbad, publicada en el marco del reformismo borbónico. Ésta es considerada generalmente la

¹⁶ Mario R. Cancel, *El laberinto de los indóciles: estudios sobre historiografía puertorriqueña del siglo 19* (Cabo Rojo: Editora Educación Emergente, 2021) 87.

iniciadora formal de la historiografía puertorriqueña. Siendo el único libro de historia de Puerto Rico existente, Córdova busca entablar una suerte de conversación con el fraile, ya corrigiendo, ya elogiando, ya comparando. Era necesario poner al día la historia oficial.

Antes de entrar en el gobierno del coronel Dabán, cuyo mandato comenzó en 1783, el autor incluye una *"Reflexión sobre la historia moderna de la Isla"*. Este breve texto es clave para entender la organización y los contenidos de los 6 tomos que componen las Memorias. En ella nos recuerda, primero, que fue en 1783 que el fray Abbad culminó su estadía en Puerto Rico, y por tanto también su examen histórico. Hasta ese año, entiende Córdova, se había historiado el devenir material de la Isla. Pero Puerto Rico había cambiado mucho en los 48 años que mediaban entre 1783 y 1831, año en que escribe el autor. Es necesario retomar a Abbad porque lo que éste último, desde su ideología ilustrada, echaba de menos en el Puerto Rico de los 1780s, Córdova, desde la misma perspectiva, lo estaba viendo realizarse.

[En 1783] Puerto Rico tenía de población de 70,250 almas [...]. La agricultura era de consiguiente de poquísima importancia y su comercio casi nulo. Hoy vemos a este país cambiado absolutamente, rotas mucha parte de sus tierras, con hermosas haciendas, producciones variadas y abundantes, poblado con cerca de 350,000 almas [...]. Un cambio tan lisongero, un crecimiento tan rápido, ¿a qué ha podido deberse?¹⁷

Entonces se propone esquematizar la historia de esos 48 años dividiéndolos en tres épocas: 1) 1783-1815; 2) 1815-1823; 3) 1824-1831. La primera época abarca de 1783 a 1815, en la cual "muy poco aparece hecho [...]" para mejorar la condición de la Isla [...].¹⁸ La segunda abre en 1815 con la Real Cédula de Gracia y cierra en 1823 con el fin del segundo régimen constitucional y la vuelta al absolutismo en España. Según Córdova, fue con la Cédula de 1815 que se inició la

¹⁷ Pedro Tomás de Córdova, *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas de la isla de Puerto Rico* (Tomo III), en la oficina del gobierno, a cargo de D. Valeriano de Sanmillan, 1832, 44.

¹⁸ Córdova, *Memorias geográficas, históricas*, 44.

aventura del progreso: "A ese decreto sabio, a ese conjunto de disposiciones benéficas se ha debido el progreso que hemos palpado y tocamos, porque sobre sus bases se han fundado los aumentos que ha tenido la colonización blanca y las castas, la agricultura y el comercio [...]"¹⁹

El Trienio Constitucional (1820-1823) es considerado no meramente una pausa en el progreso isleño sino un atraso.²⁰ El tercer período comienza con la abolición de la constitución doceañista y culmina en 1831. En este período entra en juego la agencia de La Torre. Libre de las trabas de los liberales, y de la mano del gobernador La Torre, "ángel tutelar de este país"²¹, Puerto Rico inicia su etapa de verdadero progreso. Así lo caracteriza Córdova:

Período lleno de política, de empresas, de trabajo asiduo, de constancia inimitable en el mando. El genio benefactor que estaba con nosotros empezó a desarrollarse, y Puerto Rico principió su era de felicidad. [...] La brillante época de 1824 a 1831 ha sido en la que realmente se dio el gran impulso a Puerto Rico [...].²²

Las *Memorias* de Córdova en particular, por el volumen y la variedad de sus contenidos, han sido vistas como una compilación inconexa de documentos. Josefina Rivera de Álvarez, una reconocida historiadora de la literatura puertorriqueña, describía las *Memorias* como una:

[...] infinidad de informes que reproducen fuentes misceláneas: artículos del periódico oficial, la Gaceta de Puerto Rico, recuentos estadísticos, descripciones de cada uno de los pueblos de la Isla, reseñas de celebraciones públicas en homenaje a autoridades metropolitanas e insulares, poemas panegíricos dedicados a Fernando VII y al gobernador De la Torre, a quienes exalta de continuo el memorialista.²³

Lamentablemente, se ha menoscabado la profunda interconexión que guarda la estructura de la obra con la narrativa específica que pretende adelantar el autor. Si el primer tomo es una copia de la primera obra histórica sobre Puerto

¹⁹ Córdova, *Memorias, geográficas, históricas*, 45.

²⁰ Córdova, *Memorias, geográficas, históricas*, 44.

²¹ Córdova, *Memorias, geográficas, históricas*, 46.

²² Córdova, *Memorias, geográficas, históricas*, 46.

²³ Josefina Rivera de Álvarez, "Pedro Tomás de Córdova como precursor del cultivo literario en Puerto Rico" *Revista Atenea*, Año IV, Núm. 1 (marzo 1967): 57.

Rico, y el segundo un estudio estadístico de cada departamento de la Isla, ya a partir del tercero se sigue el esquema planteado en su "Reflexión". Primero se examina cada uno de los gobernadores hasta 1823, y del cuarto al sexto tomo, cada capítulo está dedicado a cada uno de los años que estuvo Miguel de La Torre en el mando. Es tal el peso que concede a su accionar en ese período. En ese sentido, se puede decir que la mayoría de la obra tiene un carácter explícitamente historiográfico.

Los capítulos consisten en informes, artículos, recuentos estadísticos, entre otros, publicados en el año reseñado, tal y como indica Rivera de Álvarez. Pero también hay muchísimos textos escritos por el propio Córdova, como la misma "Reflexión", en donde éste interpreta y analiza los datos que él mismo provee, o simplemente ofrece su opinión al respecto. La documentación y la estadística no está desorganizada. Todo lo contrario: siempre está flanqueada de textos interpretativos que guían al lector hacia la visión particular *que busca imponer Córdova*.

Unitarismo, o principio de unidad nacional

El gobernador Miguel de La Torre no es el único conservador que podríamos examinar para entender el pensamiento político de nuestro conservadurismo, es su *Informe de gobierno* de 1837 el que mejor lo sintetiza. Habría que comenzar diciendo que el conservadurismo que se empieza a desarrollar en Puerto Rico en la primera mitad del siglo XIX tiene coincidencias importantes con el liberalismo de la época. Asumiré algunas aspiraciones típicas de esa ideología como el progreso, la libertad y la legalidad. Sin embargo, estará condicionado por dos principios, ambos relacionados: la unidad nacional y la centralización administrativa.

Si bien van a aspirar al progreso y la libertad, para los conservadores éstos van a ser inconcebibles fuera de la unidad nacional española bajo la monarquía. Según este principio, todo el imperio español debe estar constituido en un mismo

cuerpo político, por unas mismas leyes e instituciones. O sea, desde la unidad nacional, era inaceptable conceder a Puerto Rico poderes autonómicos, que se le permitiera tener instituciones propias, con poderes independientes de la fiscalización directa de Madrid.

El ejemplo de la autonomía regional es ilustrativo. ¿Por qué se negaba el sector conservador a la autonomía? Una de las razones que se desprende del texto de La Torre, es que se entendía que los puertorriqueños eran plenamente españoles. Compartíamos cultura, historia, instituciones. Además, Puerto Rico, aunque lejano, formaba parte de la monarquía: éramos súbditos de un mismo rey. Por esto, se pensaba que los españoles americanos eran igual de dignos de los derechos ciudadanos que los españoles de la Península. Justamente por esa calidad de ciudadanos españoles, estaba injustificado nuestro desprendimiento institucional del cuerpo jurídico y político metropolitano. Lo fundamental aquí es la noción de que, para los conservadores, la autonomía era equivalente a negarle a Madrid jurisdicción sobre aspectos de la vida política de Puerto Rico y Cuba, provincias que consideraban parte integrante de la Nación española. Autonomizar era quebrantar el principio de la unidad nacional. Por esto, desde el conservadurismo más reaccionario, a los autonomistas puertorriqueños se les podía acusar de ser antiespañoles, si bien no buscaban separarse de España.

Si bien La Torre creía que las provincias ultramarinas debían ser gobernadas por un régimen especial que se acomodara a sus circunstancias, no pensaba por esto que la especialidad derivara en “una legislación enteramente particular para ellas”, pues son más “los puntos en que convienen las circunstancias de la Península y las provincias ultramarinas, que aquellos en que disconvienen.”²⁴ Implementar la autonomía administrativa en Ultramar sería irracional en tanto equivaldría a:

²⁴ Miguel de La Torre y Pando, “Informe del gobernador Latorre en 1837,” en *Boletín Histórico de Puerto Rico* (Tomo IX), compilado por Cayetano Coll y Toste, 303–322, (Puerto Rico: Tip. Cantero, Fernández & Co., 1922), 314.

romper enteramente los vínculos de unidad que nos estrechan, e identifican casi todos nuestros principios morales y políticos, y gobernarles como a extraños, como a una masa desprendida, heterogénea, exótica, pretendiendo con todo ser una parte integrante de nuestra monarquía.²⁵

Al final, las diferencias que sí pueda haber no dejan de ser reconciliables mediante someras reformas, en que “se establezcan los correctivos o ligeras excepciones de deben regir en las provincias ultramarinas en todo aquello que exija especialidad”, pero que “no se alteren en su esencia las instituciones fundamentales.”²⁶

En todo caso, La Torre podía convenir en la creación de un tipo de consejo consultivo de gobierno, con representantes de cada partido de la Isla que permitieran al capitán general gobernar con más acierto. Pero jamás se debía incidir en “hacer de ellas unas pequeñas legislaturas un tanto independientes, que es a lo que parece conspirar el autor del discurso citado”²⁷, cuya propuesta consistía en no aplicar las leyes castellanas a Ultramar ni concederles representación en las Cortes nacionales, sino establecer Cortes legislativas independientes en Cuba y en Puerto Rico. Esta independencia legislativa era una autonomía de facto. La nación, políticamente constituida, debía permanecer siempre íntegra y evitar a toda costa la fragmentación.

Centralismo, o principio de centralización administrativa

En Puerto Rico, los gobernadores tradicionalmente reunían todos los poderes institucionales de la colonia: el ejecutivo, el legislativo, el judicial, y el militar. Miguel de La Torre, como gobernador/capitán general, es de los pensadores conservadores que más claramente articula una justificación explícita de la centralización en Puerto Rico, detallando las propiedades específicas que

²⁵ La Torre, “Informe del gobernador”, 314.

²⁶ La Torre, “Informe del gobernador”, 315.

²⁷ La Torre, “Informe del gobernador”, 320.

debe adquirir y por qué. En este sentido aporta a la formulación de una idiosincrasia política puertorriqueña dentro del marco del imperio español.

A pesar de ser centralista, La Torre, al principio del *Informe*, se declara abiertamente liberal en lo político. Habla de la importancia de la renovación de las instituciones, de la libertad individual y común como principios políticos para el imperio español.

Si por otra parte es un bien la regeneración de las instituciones, si son un bien los principios creadores de la libertad individual y común, si lo son las formas protectoras de la inocencia y los estímulos del progreso general, si es en fin [sic] una gloria alentar y respirar a la sombra de leyes liberales y benéficas, cuales se han concebido para el español europeo [...] No es nada más conforme y arreglado como el que los miembros que dependen de una misma cabeza y participan de iguales derechos sean regidos por unas mismas leyes.²⁸

Luego, el gobernador comienza a explorar si existe la posibilidad de la excepción a este principio de derecho a la participación, y qué circunstancias la haría justificable.

¿Hay no obstante individuos entre ellos que por su origen o condición civil no son acreedores a los mismos derechos? Sean estos el objeto de una excepción de parte de las leyes. ¿La posición geográfica o política del país ofrece un inconveniente para el efecto de una determinada ley?²⁹

La respuesta de La Torre es que españoles, peninsulares y americanos, deberían ser sujetos a los mismos derechos, pero con una condición. El único margen de excepción a estas leyes radicaría en la conservación y orden interno del territorio. Es decir, solo cuando la soberanía española sobre Puerto Rico esté en peligro: sólo allí podrá limitarse o alterarse, los derechos ciudadanos en Ultramar.

Yo no acertaría a discernir por qué se privase del más pequeño ápice de aquellos bienes y de esta gloria al español americano, en cuanto no se opongan al mayor bien de su conservación y paz interior, es decir, en todo aquello en que por esta razón no sea indispensable una alteración del

²⁸ La Torre, "Informe del gobernador", 315.

²⁹ La Torre, Informe del gobernador", 316.

gobierno es no solo el buscar los medios de asegurar la más alta y grande felicidad que sea compatible con la naturaleza de sus súbditos [...].³⁰

El argumento centralista de La Torre se va a desarrollar a partir de esta formulación de excepción ultramarina ante los principios del liberalismo español. Este excepcionalismo ultramarino postulaba que, en el contexto de la nación española políticamente constituida, Puerto Rico (y Cuba) era un territorio en condiciones especiales, lo que habilitaba la limitación de algunos derechos corrientes en la península.

Para el caso concreto de Puerto Rico, La Torre va a formular dos justificaciones de la centralización, ambas relacionadas. Primero, la amenaza revolucionaria. La posición geográfica de la Isla la ponía demasiado cerca de dos elementos subversivos ineludibles: el fervor separatista hispanoamericano, y la posibilidad de un alzamiento negro a la manera de Haití. La segunda justificación es la distancia del centro de poder. Puerto Rico estaba muy lejos de España: la prontitud que exigía el estado de crisis permanente de la colonia frente a la subversión hacía imprescindible la concentración de los poderes. Solo así podría manejarse un intento en contra de España.³¹

El liberalismo político, como doctrina, aboga por la descentralización de los poderes. Pero para La Torre las restantes provincias de América, por sus circunstancias, tenían que ser una excepción, so pena de su pérdida. Se era siempre liberal en principio. Pero la unidad nacional iba por encima de cualquier teoría que pudiese justificar una apertura democrática en Ultramar, siempre potencialmente peligrosa para su estabilidad y conservación. En ese contexto, la centralización es la única forma de garantizar los derechos y la felicidad de los puertorriqueños.

Una de las variedades respecto al régimen gubernativo de la Península que concibo debe quedar en el de las provincias ultramarinas para su más segura marcha, es el ensanche y robustecimiento de la autoridad de los

³⁰ La Torre, Informe del gobernador", 315.

³¹ La Torre, Informe del gobernador", 316-317.

Capitanes Generales, bajo cuya responsabilidad está la conservación de aquellos países, el mantenimiento del orden y la protección de las personas y propiedades, por medio de facultades amplias y absolutas [...] si en esta relación de poder puede estar la felicidad de aquellos países, que en sus juiciosas miras no anhelan por otra cosa que por su conservación y paz interior, eríjasela en ley, puesto que la felicidad de los pueblos es el fin santo de toda ley y de toda institución. [...] Yo recapitulo, Señora, mis ideas sobre este particular, [...] soy de sentir que en ultramar no debe haber autoridad, corporación, ni ramo absolutamente independiente [...]³²

En esta línea también se conceptualiza una noción de libertad específica para Ultramar. Ésta es concebida por los conservadores como subordinada al principio de unidad nacional. La concentración de poderes es, de hecho, una herramienta para asegurar la normalidad no solo institucional sino también civil. Los enemigos de la libertad son los que buscan desestabilizar la colonia y convertirla en una república anárquica, opresora, sin comercio y sin moral – o sea, los liberales y separatistas.

Así, un puertorriqueño sin recargo en sus derechos, sin trabas en su industria, sin clases privilegiadas que le opriman con sus privilegios, con leyes benéficas y bien administradas, con un gobierno vigilante sobre su seguridad e intereses, sin sujeción de ninguna clase y en aptitud de hacer y practicar todo aquello que no es contrario a su propio bien y al de la sociedad a que pertenece, es sin duda el tipo o ejemplar del hombre libre, como se puede ser bajo el imperio de las leyes.³³

Los derechos podían ser violados sólo allí donde se atentara en contra de la soberanía española y los derechos de propiedad y seguridad de los ciudadanos; en fin, contra el orden. Dice La Torre: “A nadie se espió, a nadie se cohartó [sic] mientras sus acciones no alterasen el orden [...]”³⁴ Así se empiezan a constituir los valores políticos de nuestro pensamiento conservador, orientado fundamentalmente a justificar y garantizar la soberanía española sobre Puerto Rico. Tal será la tesis central que vertebrará el movimiento a lo largo del siglo. De

³² La Torre, Informe del gobernador”, 317-318.

³³ La Torre, Informe del gobernador”, 312.

³⁴ La Torre, 312.

ella se desprenden sus dos armas discursivas principales: el unitarismo, como retórica de unidad cultural e institucional de la nación-imperio, justificadora de la soberanía española; y el centralismo, como herramienta política que en el contexto de las colonias de Ultramar garantizará el principio de unidad nacional, y evitará una separación efectiva o autonómica.

Referencias:

- Cancel, Mario R. *El laberinto de los indóciles: estudios sobre historiografía puertorriqueña del siglo 19*. Cabo Rojo: Editora Educación Emergente, 2021.
- Castro Arroyo, María de los Ángeles. "De Salvador Brau hasta la 'novísima historia': Un replanteamiento y una crítica". *Revista Del Centro De Investigaciones Históricas*, n.º 4 (febrero 1988): 9–55.
- Córdova, Pedro Tomás de. *Memorias geográficas, históricas, económicas y estadísticas de la isla de Puerto Rico* (Tomo III). En la oficina del gobierno, a cargo de D. Valeriano de Sanmillan, 1832.
- Gutiérrez del Arroyo, Isabel. *Historiografía puertorriqueña. Desde la Memoria de Melgarejo (1582) hasta el Boletín Histórico (1914–1927)* (Ciclo de conferencias sobre la historia de Puerto Rico). San Juan de Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1957.
- Infiesta, Alejandro. *Biografía. El marqués de la Esperanza, jefe del partido español de Puerto-Rico*. Puerto Rico: Tip. de González, 1875.
- La Torre y Pando, Miguel de. "Informe del gobernador Latorre en 1837." En *Boletín Histórico de Puerto Rico* (Tomo IX), compilado por Cayetano Coll y Toste, Puerto Rico: Tip. Cantero, Fernández & Co., 1922, 303–322.
- Mariño, Jesús Cambre. "Puerto Rico bajo el Reformismo Ilustrado: Despertar de la burguesía criolla." *Revista de Historia de América*, 1972, 53–73.
<http://www.jstor.org/stable/20139051>
- Morales Carrión, Arturo. *Historia del pueblo de Puerto Rico (desde sus orígenes hasta el siglo XVIII)*. San Juan: Editorial Cordillera, 1974.
- O'Reilly, Alejandro. "Memoria de don Alexandro O'Reylly sobre la isla de Puerto Rico. 1765." En *Antología de lecturas de historia de Puerto Rico (Siglos XV–XVIII)*. 2da ed. Compilado por Aída Caro Costas, San Juan de Puerto Rico, 1985, 453–484.

Picó, Fernando. *Historia general de Puerto Rico*, 4ta ed. San Juan: Ediciones Huracán, 2008.

EnciclopediaPR. "Real cédula de gracia (1815)", 10 de octubre de 2020.
<https://enciclopediapr.org/content/real-cedula-de-gracia-1815/>

Rivera de Álvarez, Josefina. "Pedro Tomás de Córdova como precursor del cultivo literario en Puerto Rico" *Revista Atenea*, Año IV, Núm. 1, marzo 1967, 55-58

Scarano, Francisco. *Puerto Rico: Cinco siglos de historia*. McGraw Hill, 1993.

Apuntes para armar futuras aproximaciones a la historia de la lucha armada clandestina y la izquierda en Puerto Rico

Juan Camareno García, M.A.

Departamento de Historia

UPR, Río Piedras

Resumen:

Este artículo propone una aproximación teórica y metodológica para el estudio de la lucha armada clandestina y la izquierda en Puerto Rico, situándose dentro del campo de la historia intelectual. A lo largo del texto, se argumenta que la historia intelectual ofrece una vía alternativa a los enfoques historiográficos convencionales para abordar el pasado reciente de la izquierda armada en la isla. Se presentan herramientas conceptuales y metodológicas propias de la historia intelectual, entendida como un campo que trasciende los límites de la historiografía tradicional y se enfoca en el análisis del pensamiento y el discurso. A través de un enfoque crítico e interdisciplinario, este artículo propone una relectura de las ideas y las narrativas que sustentaron a las organizaciones clandestinas en Puerto Rico. La conclusión subraya que la historia intelectual permite una comprensión más compleja y matizada de la lucha armada, favoreciendo una historiografía que se aleja de las narrativas dominantes y que, a su vez, abre nuevas posibilidades para la interpretación del pasado político de Puerto Rico.

Palabras clave: historiografía, historia intelectual, lucha armada, izquierda, discurso

Se hacía tarde, seguramente hacía calor, y la década del '70s llegaba a su fin. Era lunes 30 de enero de 1978 cuando las Fuerzas Armadas de Resistencia Popular (FARP) irrumpieron en el cuartel de la Policía de Puerto Rico en el barrio Montebello en Manatí. Como quienes intentan tomar el cielo por asalto, o un templo, o un banco, que son casi lo mismo, las FARP, entraron al cuartel, destruyeron todo rastro del sistema de comunicaciones, amarraron a los oficiales como quién se amarra los zapatos con tal de no tropezar, expropiaron las armas y procuraron hacer de las paredes del retén una obra de arte, un manifiesto político, un boletín relámpago. Un mensaje de solidaridad a las huelgas de trabajadores de la Unión de Trabajadores de la Industria Eléctrica y Riego (UTIER) y de los Trabajadores Unidos de la Autoridad Metropolitana de Autobuses (TUAMA) quedaba impregnado sobre aquellas paredes, junto a las siglas de la organización, FARP.

Este espectacular operativo de inicios de año fue la puesta en escena de la organización de lucha armada clandestina, las Fuerzas Armadas de Resistencia Popular (FARP). Esta fue una de las tantas organizaciones armadas independentistas y de carácter de izquierda que se fraguaron al calor de la lucha armada entre las décadas del '60s y el '80s en Puerto Rico. La segunda mitad del siglo XX en el archipiélago fue marcada por la violencia política, tanto así, que algunos historiadores le han llamado a este periodo como el más trágico "para aquellos que creían en el socialismo y la independencia de Puerto Rico".¹ Ahora bien, no es de mi interés en este momento sumergirme en el devenir histórico de dichos acontecimientos, sino presentar posibles vías para historizar el pasado reciente desde el marco de referencia de la historia intelectual. En este artículo presento el campo de la historia intelectual (y sus herramientas) como un terreno conceptual fértil para futuras aproximaciones a la cuestión armada y de izquierda en Puerto Rico.

¹ Ché Paralicci, *La represión contra el independentismo puertorriqueño 1960-2010* (San Juan, Puerto Rico: Publicaciones Gaviota 2011), 76.

La historiografía puertorriqueña ha dejado el estudio de la lucha armada en Puerto Rico sobre los márgenes y cuando se ha dispuesto a trabajar con la misma, la hace de forma limitada e inclinada (con razones válidas) hacia una historia nostálgica, romántica y reivindicadora de los grandes actos de la clandestinidad armada de la época, sin necesariamente una perspectiva crítica. El historiador Guillermo Morejón, en su trabajo de tesis, plantea que dicha narrativa ha redundado en una historiografía victimista, resultado de la persistencia del régimen colonial en Puerto Rico, y del enfoque primordial de la historiografía sobre una narrativa acerca de los mecanismos represivos del Estado y el gobierno federal estadounidense tras el “descubrimiento” de las carpetas de subversivos en 1992.²

La mayoría de los estudios historiográficos sobre la lucha armada en Puerto Rico se enfocan en elaborar cronologías y en ofrecer un panorama general de los eventos, así como en la historia de las organizaciones y sus acciones políticas o militares. En las últimas décadas han emergido dos enfoques para abordar la historia de la lucha clandestina y de la izquierda independentista en general. El primero consiste en trabajos históricos que adoptan un enfoque periodístico y cronológico. La segunda perspectiva aboca investigaciones que buscan narrar la historia de las organizaciones como un acto de reivindicación frente al olvido, utilizando enfoques anti-positivistas, como la historia oral y trabajos de la memoria.³

Con respecto a este segundo enfoque, quienes se suman a la tarea de recopilar los testimonios de los militantes clandestinos de la izquierda y el independentismo en Puerto Rico, y de darle voz a los subalternos, se han topado constantemente con respuestas negativas. La naturaleza de la lucha clandestina,

² Guillermo Morejón Flores, “La guerra necesaria: el Partido Socialista Puertorriqueño y la lucha armada, 1971-77”, (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2020), 40.

³ Juan Camareno García, “Historia intelectual de la lucha armada clandestina en Puerto Rico 1970-1989” (Tesis para optar el grado de Maestría en Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2022), <https://repositorio.upr.edu/handle/11721/2969>, 16.

la ilegalidad de muchos de los actos de estos revolucionarios frente a las autoridades federales y estatales, la represión, y la condición colonial de la isla, silencian la mayoría de estos testimonios e interlocutores, que aún permanecen en clandestinaje. Por tanto, creo y reafirmo pertinente que la historiografía en Puerto Rico idee nuevas formas de aproximarse a la lucha armada clandestina.

Una aproximación a la historia intelectual

Una de estas posibles rutas o vías de escape ante la narrativa nostálgica o romántica de la historia de la lucha clandestina lo es el campo de la historia intelectual, el cual, en palabras de Carlos Altamirano, es como un campo de estudios que se pelea con los límites de la historiografía, y que en ocasiones cruza dichos límites y se entremezcla con otras disciplinas.⁴ Para el historiador e investigador argentino la historia intelectual tiene como objeto de estudio el pensamiento, y este sólo puede ser accesible e inteligible por medio del uso del lenguaje. Entiéndase, en discurso, en enunciados y estructuras simbólicas que nos ayudan a interpretar la vida y sus conflictos.⁵ De alguna forma, como plantea Hayden White, de lo que se trata es de darle sentido y acercarnos a las formas en que las personas han percibido el mundo en el pasado. Rodney Lebrón Rivera añadiría que la historia intelectual lo que busca “es entender y analizar la manera en que el humano percibe su pasado, presente y futuro por medio de la utilización de productos intelectuales elaborados en una época determinada”.⁶

Elías Palti, en *Intellectual History and the Problem of Conceptual Change*, presenta a la nueva historia intelectual como el resultado de una revolución historiográfica (que surgió entre las décadas de 1960 y 1980) que transformó y redefinió el objeto de análisis de la vieja historia de las ideas, así como las formas

⁴ Carlos Altamirano, “Para un programa de historia intelectual” en *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos* (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005), 10.

⁵ Altamirano, “Para un programa de historia intelectual”, 10-11.

⁶ Rodney Lebrón Rivera, “Creación, Control y Disputas. Los debates sobre la significación del concepto historiografía puertorriqueña, 1983-2010” (Tesis para optar el grado de Maestría en Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2018), 10.

de abordarlo. Esto a partir del uso instrumental del giro lingüístico.⁷ Este fue un movimiento que centró la atención sobre el lenguaje como medio fundamental por el cual se construye y se entienden las realidades sociales y conceptuales.⁸ Según Palti, la historia intelectual (y todas sus variantes teóricas) busca trascender el nivel de los contenidos explícitos de los discursos y analizar sus condiciones histórico-conceptuales de posibilidad. Desde su perspectiva, no es solo describir lo que otros pensaron, sino comprender cómo les fue posible pensar y decir lo que dijeron en determinado contexto histórico.⁹

Entonces, ¿cuál es la tarea del historiador en este campo? Según Altamirano, el historiador debe perseguir las ideas en “sus perturbaciones y cambios de sentido” y sobre todo debe problematizar, argumentar y discurrir con aquellos textos o materiales englobados bajo la categoría de “pensamiento”. Se le debe seguir la pista de forma crítica a las ideas en el seno de sus conflictos y debates. Es decir, no se trata de enmarcar en una línea cronológica el rastro de las ideas, sino de plantearse un análisis crítico sobre las mismas y los giros simbólicos que estas sufren a través del tiempo.¹⁰ Para Hayden White, en la historia intelectual, los historiadores priorizan y se interesan seriamente en averiguar qué es lo que los hombres del pasado pensaron que estaba sucediendo y las formas en que estos percibieron los acontecimientos más que adentrarse en considerar lo que “concretamente” sucedió en el pasado.¹¹

Para dicha tarea, el campo de estudio de la historia intelectual se presenta como uno flexible, sin estructura fija o rígida. No existe un solo método para su práctica, y se dota para su beneficio de técnicas, saberes, marcos teóricos y

⁷ Elías Palti, “Introduction: From the “History of Ideas” to the “New Intellectual History,” and Beyond”, *Intellectual History and the Problem of Conceptual Change*, The Seeley Lectures (Cambridge University Press; 2024), 1-8.

⁸ Ver Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (University of Chicago Press, 1967).

⁹ Palti, “Introduction: From the “History of Ideas”, 1-4.

¹⁰ Altamirano, “Para un programa de historia intelectual”, 12.

¹¹ Hayden White, “Las tareas de la historia intelectual” en *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007* (Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011), 184.

metodológicos de distintas disciplinas como las ciencias sociales, la historia de las ideas, la historia social y política, la historia del arte, la filosofía, la crítica literaria, e inclusive, la literatura y el arte.

En un ejercicio teórico en el cual se encuestó a varios precursores de la disciplina por su entendido o definición de la historia intelectual, la investigadora argentina, Paula Bruno, señaló que para quienes optan por esta perspectiva de análisis, las opciones transdisciplinarias son frecuentes a la hora de atender las formas de pensamiento y sus manifestaciones culturales mientras se historiza y se da contexto social y material.¹² Esta perspectiva coincide con las ideas de Enzo Traverso cuando dice:

La ambición de la historia consiste en rendir cuenta del movimiento de las sociedades humanas, que son totalidades dialécticas. En ese sentido, la historia intelectual no se debería oponer a la historia de las ideas, a la historia de los intelectuales o a la historia cultural; más bien, debería integrarlas a un único dispositivo analítico. [...] En definitiva, la historia intelectual no sirve de gran cosa si no está conectada orgánicamente con la historia social, si no parte de la constatación de que las ideas surgen de las entrañas de la sociedad, que la historia se hace tanto en las calles como en las esferas de poder y que su transcripción lingüística no necesita sino codificar *a posteriori* ese proceso global. Debería evitarse, pues, el malentendido de interpretar la historia intelectual como la historia de una élite poseedora del monopolio de la escritura o del pensamiento. La historia es el resultado de una fabricación colectiva y pertenece a todo el mundo; la separación entre la Historia, con mayúsculas, y una multitud de "historias" ordinarias y artificiales: he aquí un axioma que la historia intelectual no debería olvidar.¹³

Peter Burke coincide, en tanto concibe la historia intelectual como "una suerte de paraguas que cubre diversas aproximaciones históricas".¹⁴ En acuerdo con Paula Bruno, este campo de estudio sobre las fabricaciones simbólicas y colectivas es una caja de herramientas al servicio de los investigadores que están dispuestos a

¹² Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI), "Encuesta Nueva historia intelectual", *Políticas de la Memoria*, Núm. 22, (Buenos Aires, 2022), 22. <https://doi.org/10.47195/22.781>.

¹³ CeDInCI, "Encuesta Nueva historia", 46-47.

¹⁴ CeDInCI, "Encuesta Nueva historia", 22.

“asumir que las fronteras disciplinares pueden ser fluidas y que muchas de estas pueden convivir con más o menos éxito”.¹⁵

En adición, el historiador Elías Palti, entiende a partir su análisis sobre los trabajos de Skinner, que uno de los objetivos de la historia intelectual es intentar aproximarse a las condiciones de posibilidad de un discurso, y esto está asociado a la necesidad de prevenir los anacronismos conceptuales.¹⁶ Es decir, evitar proyectar sobre los autores de un discurso, ideas que son ajenas al universo conceptual de su tiempo y que nunca habrían podido plantear. Entonces, el historiador que asume el prisma de la historia intelectual debe abrir el texto (su fuente de estudio) al universo conceptual que se encuentra más allá de él. Esto, en palabras de Palti, es lo que hace a la historia intelectual una empresa verdaderamente hermenéutica que no pretende parafrasear lo que otros dicen sobre algún determinado texto.¹⁷

Quienes actualmente buscan una vía alterna para aproximarse a la investigación del pasado reciente de la lucha política de izquierda e independentista en Puerto Rico, concretamente la historia de la lucha armada clandestina se encuentra ante la necesidad de una caja de herramientas que permita no sólo estudiar las construcciones históricas conceptuales (contingentes y cambiantes), sino también prevenir acercamientos ahistóricos y anacrónicos. Esto último resulta imperativo y necesario, pues la lucha clandestina de la segunda mitad del siglo XX en Puerto Rico emerge a la luz de un universo conceptual que responde directa y concretamente a unas experiencias históricas determinadas, cómo lo fue la Revolución Cubana y el surgimiento de la “nueva lucha” por la independencia de Puerto Rico.

¹⁵ CeDInCI, “Encuesta Nueva historia”, 22-23.

¹⁶ Palti, “Introduction: From the “History of Ideas”, 5.

¹⁷ Palti, “Introduction: From the “History of Ideas”, 5.

Acercamiento metodológico desde la historia intelectual

En este artículo pretendo presentar qué herramientas metodológicas ofrece la historia intelectual para analizar e historizar el discurso de la lucha armada clandestina y la izquierda en Puerto Rico, así como identificar los posibles desafíos que pueden enfrentar los historiadores al abordar el discurso y el pensamiento de la lucha clandestina. A través de este enfoque, se pretende contribuir con una alternativa o apuesta metodológica para una más profunda comprensión de la historia de la lucha armada en Puerto Rico.

Como he mencionado anteriormente, y a la luz de los planteamientos de Palti, la historia intelectual pretende analizar el discurso y las ideas tomando el lenguaje como medio fundamental para la comprensión del pasado, es decir, a partir del llamado giro lingüístico. Además, pretende evitar interpretar ideas y conceptos de forma anacrónica y deshistorizada.¹⁸ Algunos teóricos, como Palti, Skinner y LaCapra, sugieren que la historia intelectual ofrece una serie de herramientas metodológicas útiles. Entre estas se encuentran las siguientes: 1) el análisis del contexto histórico, con el fin de examinar las condiciones en las que surgen las ideas; 2) la genealogía del pensamiento, es decir, el intento de rastrear la evolución de las ideas a través del tiempo e identificar las influencias; 3) el estudio de redes de intelectuales, con el fin de cartografiar o mapear conexiones entre pensadores o líderes clave, así como ver cómo circulan las ideas en determinado contexto histórico y geográfico; 4) análisis de discurso para estudiar textos, declaraciones, manifiestos, comunicados, obras de arte, no solo para entender cómo se construyen visiones y conceptos, sino también para identificar apuestas retóricas; 5) la comparación de discursos para contraponer ideas y pensamientos en contextos similares con tal de identificar patrones o divergencias en la construcción conceptual o ideológica.¹⁹

¹⁸ Palti, "Introduction: From the "History of Ideas", 5.

¹⁹ Ver Quentin Skinner, *Visions of Politics*, Cambridge University Press; 2002; Dominick LaCapra, *History & Criticism*, Cornell University Press, 1985. Ver también, Elías Palti, "Introduction: From the

Estas herramientas son útiles para abordar la historia de la lucha armada clandestina en la medida en que las fuentes primarias disponibles (ensayos, artículos, panfletos, comunicados, boletines, pancartas, revistas, documentos internos y públicos, como también, arte gráfico, materiales audiovisuales, entrevistas, libros, programas y manifiestos políticos, tesis e investigaciones, u otro tipo de materiales no tradicionales que registren el pensamiento) puedan analizarse desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria.

A modo de ejemplo, para el estudio y análisis del concepto de lucha armada (como concepto político-militar) a finales de la década de 1970 e inicios de la década de 1980, los historiadores, podrían encontrar posibilidades para rastrear la evolución y construcción de dicho concepto analizando el discurso empleado en los órganos y periódicos oficiales de las organizaciones de la época. Dicho esfuerzo permite también generar un análisis comparativo para identificar patrones, convergencias y divergencias entre las distintas organizaciones.

Sobre este particular, hay que señalar que las concepciones ideológicas y políticas de la izquierda radical y armada en Puerto Rico eran plurales y heterogéneas. Los planteamientos sobre el uso de la violencia revolucionaria y la lucha armada como táctica para alcanzar la independencia y el socialismo eran diversos. Tanto así, que en 1981 el Partido Revolucionario de Trabajadores Puertorriqueños (PRTTP) y el Ejército Popular Boricua (EPB-Macheteros) tuvo que aclarar su posición y concepción político-militar por medio de una edición especial de órgano oficial, "La Voz Obrera". En esta edición, respondieron ante la crítica de otras organizaciones por su sobreposición de una concepción militarista contraria a las condiciones históricas del movimiento independentista y socialista, sobre una política de carácter marxista que utiliza la lucha armada como un

"History of Ideas" to the "New Intellectual History," and Beyond", *Intellectual History and the Problem of Conceptual Change*. The Seeley Lectures. (Cambridge University Press; 2024), 1-8.

método más de lucha, y no como un método único, exclusivo o prioritario. El PRTP argumenta:

Nuestra concepción político-militar de partido es la piedra angular de toda nuestra tarea política. Muchos compañeros, al referirse a nuestra organización, se enfocan en la práctica armada del EPB, apartándola del PRTP, o peor aún, sin tomar en cuenta la existencia del PRTP, lo cual da una visión totalmente errónea de nuestra organización y nuestros propósitos. La construcción del Partido (...) es la tarea central del momento actual. Ese partido tiene que ser un partido clandestino, de cuadros, dirigido por la clase obrera, y su ideología, y estrechamente vinculado a las masas populares (...) No pretendemos aseverar que el partido se creará mediante la consolidación de una de las organizaciones patrióticas y revolucionarias o a través de la fusión o unificación de varias o todas estas. Creemos que el proceso de lucha determinará cómo se creará (...) concretamente le damos prioridad máxima al desarrollo del trabajo de masas, a la consolidación interna, al acercamiento político con otros revolucionarios y al trabajo de preparación y ejecución de acciones de propaganda armada. (...) Decíamos que nuestra tarea central es la creación de un Partido (...) que sea clandestino, de cuadros, dirigido por el proletariado, y su ideología, y estrechamente vinculado a las masas. ara el PRTP, el objetivo de la destrucción del estado capitalista colonial mediante la utilización de la lucha armada es uno que impone tareas preparatorias y de acción permanentes para el movimiento revolucionario, independientemente del grado de prioridad que puedan tomar en diferentes etapas de lucha. Es la coyuntura política la que determinará qué forma de lucha se impone en cada etapa. (...) En la coyuntura actual, el trabajo militar para el PRTP-EPB implica principalmente la preparación de condiciones para accionar la propaganda armada. Es dentro del marco general de estas concepciones políticas sobre el partido, el trabajo de masas, la izquierda y la lucha armada que la dirección política del PRTP analiza la coyuntura actual y le imparte directrices a los combatientes del EPB de ejecutar la acción "Pitirre II" en la Base Muñiz.²⁰

A partir de esta posición, podemos mapear o cartografiar la construcción conceptual de la lucha armada y la concepción de partido (marxista), partiendo de la premisa de que el PRTP se concibe como un partido obrero de cuadros, según la concepción del partido marxista proveniente de Vladimir Ilich Lenin, y la lucha armada o el ejército revolucionario llamado a ejecutarla, existe en función y

²⁰ Partido Revolucionario de Trabajadores Puertorriqueños, *La Voz Obrera: Suplemento Especial* (San Juan, Puerto Rico, junio 1981), 1-10.

dirección de dicho partido. Además, podemos ver cómo su interpretación de las condiciones de la lucha armada se pone en contraposición con argumentos de otras organizaciones como el Movimiento Socialista Popular (MSP). El MSP esbozó crítica hacia los operativos clandestinos de los Macheteros, sobre todo a raíz del Ataque a la Base de la Guardia Nacional Aérea de Muñiz en donde, de forma espectacular, los Macheteros volaron con explosivos 7 aviones militares.

El entonces líder del MSP,²¹ Luis Ángel Torres, argumentó que la acción en la Base Muñiz no corresponde a la etapa de desarrollo del movimiento revolucionario independentista y socialista y que “contiene una serie de elementos negativos que pueden ser sumamente peligrosos para el desarrollo futuro de la lucha revolucionaria”.²² Además, alertó cómo esas acciones no correspondían a la etapa de lucha actual del movimiento, la cuál era una etapa de reflujo de masas, y sólo propiciaría una escalada en la represión al movimiento independentista abierto y legal, movimiento del cual dependían los grupos clandestinos para mantener una opinión pública favorable.

Esta dinámica de debate intelectual y análisis coyuntural resalta la importancia de tener acercamientos más amplios para el análisis contextual del pensamiento y el discurso de la lucha armada clandestina, y de su accionar político militar. Así también para la tarea de contraponer ideas y planteamientos en torno determinados conceptos o hechos históricos.

²¹ En 1981, el MSP se fusionó junto con el Partido Socialista Revolucionario (PSR) para constituir el nuevo Movimiento Socialista de Trabajadores (MST).

²² Luis Ángel Torres Torres “Sobre la base aérea Muñiz: Posición del MST en torno a la lucha armada en Puerto Rico.” *Bandera Roja* (1 de marzo de 1981).



Imagen 1: Liga Socialista Puertorriqueña (LSP). “Trabajador No Vote”. 1967. Colección GAG.

Otra de las herramientas que la historia intelectual aporta para con esos fines es el análisis interdisciplinario que vincula la teoría crítica y la historia del arte para acercarse a comprender las construcciones de significados por medio del arte político (o el pasquín) de la época. Un ejemplo de esto se encuentra en un pasquín publicado en 1967 por la Liga Socialista Puertorriqueña (LSP) cuyo lema era el siguiente: “Trabajador: no vote” (imagen 1). El arte gráfico muestra a hombres y mujeres cargando armas y banderas rojas. En el centro se destaca un hombre (vestido con el uniforme representativo de los cadetes de la LSP, una boina roja y una bandera) apuñalando al corazón a un águila blanca con el escudo de los Estados Unidos en su pecho. El discurso que subyace a partir del uso de elementos visuales y llamativos de arte político se concretiza en la construcción de una campaña antielectoral, y en contra del plebiscito para la definición del estatus jurídico político de Puerto Rico que se llevaría a cabo en ese año. Además, la LSP, por medio de este arte político, deja claro su apoyo a la estrategia de la lucha armada clandestina como medio para alcanzar la liberación nacional y la construcción del socialismo.

Así, por medio de un análisis crítico de la construcción simbólica y artística se develan las posiciones ideológicas de organizaciones de izquierda, así como de elementos constitutivos de los discursos de la lucha armada clandestina. Ahora bien, vale la pena preguntarnos, ¿cuáles son los retos de hacer historia intelectual de la lucha armada clandestina en Puerto Rico?

Algunos de los retos son: 1) encontrarse casi sin archivos enfocados en la recopilación de documentos y materiales producidos por la izquierda radical, a *posteriori* escasez de ciertas fuentes primarias; 2) las fuentes existentes residen dispersas entre archivos privados, archivos y bibliotecas de Estado, lo que supone un trabajo investigativo tedioso y complicado para ir encontrando fuentes en la medida que generas confianza con ex militantes que puedan aún ser custodios de algunas fuentes importantes.²³

A pesar de los retos antes expuestos, la historia intelectual, por medio de su flexibilidad metodológica nos permite trabajar con fuentes y herramientas de análisis variadas, como he ejemplificado antes en este artículo. Esto supone un gran y novedoso aporte historiográfico sobre el estudio de la lucha armada clandestina y la izquierda en Puerto Rico en la medida que se acerca a las fuentes o conceptos con un enfoque crítico tomando en cuenta que, como señala Enzo Traverso, la Historia (con mayúscula) es un “relato del pasado según las modalidades y reglas de un oficio —de un arte o, entre muchas comillas, una «ciencia»— que trata de responder a las cuestiones que plantea la memoria”.²⁴

²³ Dado al reciente interés por parte de una nueva generación de historiadores e historiadoras en el tema, proyectos como “Proyecto Coabey” se han dado la tarea de recopilar, catalogar y digitalizar muchos de los materiales y fuentes de investigación dentro de un archivo digital de la nueva lucha por la independencia. Otros gestores culturales, como Gilberto Arias, con su proyecto “Colección GAG” apoyan a investigadores con la gestión de exhibiciones de arte político, carteles, boletines y documentos de la izquierda y el independentismo.

²⁴ Enzo Traverso, *El pasado. Instrucciones de uso: historia, memoria política*, Marcial Pons (Ediciones Jurídicas y Sociales, S. A. Madrid, Barcelona, 2007), 21. Recuperado en https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2023/01/El-pasado-instrucciones-de-uso-historia-memoria-poli%CC%81tica-Enzo-Traverso-Almudena-Gonza%CC%81lez-de-Cuenca-z-lib.org_.pdf accedido, Accedido el 16 de mayo del 2024.

Para cumplir con su tarea, el historiador no debe limitarse en la utilización de un variado arsenal de recursos, incluso de aquellos que puedan o no estar avalados “institucionalmente” en determinado momento. El Dr. Juan Hernández García argumentaba, mientras impartía el Seminario de Lectura e Investigación de Historia de América Latina en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, que “el historiador, más que un investigador, es un escritor” que cuando se enfrenta al papel en blanco, puede utilizar los recursos y artificios que le sean necesarios y que tenga a su disposición para contar historias.”²⁵

La escritura de la Historia es un espacio gris, incómodo, entre los márgenes de varias disciplinas. El historiador investiga, utiliza métodos científicos, pero también crea sentido, relata y narra una historia. Hay múltiples posiciones en torno a la escritura de la Historia, disputas entre quienes defienden un positivismo científico de la disciplina, y quienes, por otro lado, pueden argumentar que la Historia no es más que una construcción textual en constante reinvencción. No es mi intención entrar en ese debate. Sin embargo, me atrevo a argumentar que “el acto de escribir implica siempre, la construcción de una frase recorriendo un lugar supuestamente blanco, la página”.²⁶ Ante ese acto de escribir, considero que el historiador que pretende responder preguntas sobre el pasado reciente de la lucha armada clandestina y la izquierda en Puerto Rico, tiene dentro de la flexibilidad del marco de la historia intelectual, un espacio gris, de conciliación radical, para como investigador de oficio, científico social, y escritor, trabajar de la mejor manera posible el reto que supone escribir acerca del pasado y su construcción histórico conceptual.

²⁵ Esta cita corresponde a unas notas inexactas en la libreta que utilicé en 2019–2020 para tomar los Seminarios de Lectura e Investigación en Historia de América Latina, impartidos por el Dr. Juan Hernández García en la Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

²⁶ Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, Traducción de Jorge López Moctezuma (Edición Gallimard, 1975), 12, citado en Enzo Traverso, *El pasado. Instrucciones de uso: historia, memoria política*, 58.

Notas finales

En este artículo he intentado presentar una base teórica y metodológica para asumir el trabajo de historizar, contextualizar y problematizar las ideas y la producción intelectual de las organizaciones armadas y de izquierda en Puerto Rico, tomando como estandarte el campo de la historia intelectual. Considero esto un aporte a la historiografía puertorriqueña, dado a que los historiadores no nos hemos planteado con prioridad el análisis del discurso, las ideas y el pensamiento de la lucha armada en la segunda mitad del siglo XX. Tampoco hemos articulado un análisis sobre la producción intelectual de las organizaciones *per se*, mucho menos nos hemos cuestionado cuáles eran sus conceptualizaciones ideológicas puestas en contexto. Considero que el análisis de los productos intelectuales de las organizaciones armadas y la izquierda en general ha sido ignorado totalmente por nuestra historiografía. Como he planteado en mi trabajo de tesis sobre la lucha armada clandestina:

El acercamiento a la cuestión discursiva ha sido uno breve, mínimo y sin intención, enfocado en dar una mirada general y descriptiva de algunos planteamientos necesarios para contar la Historia (con mayúscula) de estas organizaciones, el cual ha sido el enfoque principal de las historiadoras y de los historiadores en Puerto Rico hasta el momento.²⁷

Eso implica, que el trabajo sobre las conceptualizaciones y el discurso ha quedado en un olvido historiográfico. Por tanto, mi pretensión es alentar a futuros investigadores a asumir el reto, teniendo como eje central dicha perspectiva, asumiendo la historia intelectual como un punto de partida para una otra nueva historia de la izquierda y la lucha armada clandestina de la segunda mitad del siglo XX en Puerto Rico.

²⁷ Juan Camareno García, "Historia intelectual de la lucha armada clandestina en Puerto Rico 1970-1989" (Tesis para optar el grado de Maestría en Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2022), 19. <https://repositorio.upr.edu/handle/11721/2969>

Referencias:

- Altamirano, Carlos, "Para un programa de historia intelectual" en *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.
- Camareno García, Juan, "Historia intelectual de la lucha armada clandestina en Puerto Rico 1970-1989" (Tesis para optar el grado de Maestría en Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2022), 19.
<https://repositorio.upr.edu/handle/11721/2969>.
- Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeInCi), "Encuesta Nueva historia intelectual", *Políticas de la Memoria*, Núm. 22, Buenos Aires, 2022, 22. <https://doi.org/10.47195/22.781>.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la Historia*, Traducción de Jorge López Moctezuma, Edición Gallimard, 1975.
- García, Gervasio Luis, *Armar la Historia: la tesis en la región menos transparente y otros ensayos*, Río Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1989.
- Gilberto Arias González, *Municipios de papel: medio siglo de propaganda de izquierda en Puerto Rico*, San Juan, Puerto Rico, 2021.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo XXI Editores, 2001. Recuperado en <https://www.centroprodh.org.mx/impunidadayerhoy/DiplomadoJT2015/Mod2/Los%20trabajos%20de%20la%20memoria%20Elizabeth%20Jelin.pdf>
- Lebrón Rivera, Rodney, "Creación, Control y Disputas. Los debates sobre la significación del concepto historiografía puertorriqueña, 1983-2010" (Tesis para optar el grado de Maestría en Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2018).
- Morejón Flores, Guillermo, "La guerra necesaria: el Partido Socialista Puertorriqueño y la lucha armada, 1971-77". (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2020).
- Palti, Elías J, *Intellectual History and the Problem of Conceptual Change*. The Seeley Lectures. Cambridge University Press; 2024.
- Paralíticsi, Che, *La represión contra el independentismo puertorriqueño 1960-2010*. San Juan, Puerto Rico: Publicaciones Gaviota, 2011.
- Partido Revolucionario de Trabajadores Puertorriqueños, *La Voz Obrera: Suplemento Especial*, San Juan, Puerto Rico, junio 1981, 1-10.
- Rorty, Richard, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press, 1967.

Torres Torres, Luis Ángel, "Sobre la base aérea Muñiz: Posición del MST en torno a la lucha armada en Puerto Rico." *Bandera Roja*, 1 de marzo de 1981.

Traverso, Enzo, *El pasado. Instrucciones de uso: historia, memoria política*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S. A. Madrid, Barcelona, 2007, 21. Recuperado en https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2023/01/El-pasado-instrucciones-de-uso-historia-memoria-poli%CC%81tica-Enzo-Traverso-Almudena-Gonza%CC%81lez-de-Cuenca-z-lib.org_.pdf

Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Cambridge University Press; 2002; Dominick LaCapra, *History & Criticism*, Cornell University Press, 1985.

White, Hayden, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

Espíritu popular subversivo: La religiosidad del pueblo puertorriqueño a través de los festejos populares entre 1900-1915¹

Astrid J. Santiago Repollet M.A.

Estudiante doctoral

Departamento de Historia

UPR, Río Piedras

Resumen:

La religiosidad popular es la forma en que la religión es vivida a través de diversas manifestaciones devotas como rosarios, novenas, altares domésticos, procesiones, cultos particulares y fiestas, entre otras. Todas ellas religiosas por su base dogmática, populares porque subvierten y se apropian del dogma mediante la incorporación de creencias paganas, música, baile, comida, bebida, juegos, etc. En consecuencia, las fiestas populares, expresiones que combinan lo religioso con lo popular en el acontecer de un evento en un espacio y tiempo particular, se presentan como informantes de la religiosidad popular inscrita en el escenario cultural puertorriqueño.

Palabras claves: religiosidad popular, fiestas populares, religión, cultura, catolicismo

¹ El presente escrito es un ensayo que se efectuó durante el semestre de enero a mayo de 2020 en el curso HIST 8037: Seminario Independiente bajo la dirección del Dr. Ángel Quintero Rivera. Revisado en junio y octubre de 2024.

Introducción

Desde hace años llevo escuchando que Puerto Rico es un país alegre, con mucho espíritu y ánimo, y que los puertorriqueños siempre estamos puestos “pa’l vacilón”, “pa’l relajo” y “pa’ la fiesta”. Familiares, amistades, conocidos y extraños, junto con los medios de comunicación, han emitido y afirmado esta sentencia y apreciación sobre nosotros. Este argumento puede ser polémico en la medida que se presta para referencias de discrimen, reduccionismo y exotismo sobre los puertorriqueños y Puerto Rico. No obstante, considero que es un buen punto de partida para acercarnos a nuestra propia apreciación, “la gente de por ahí”, nosotros los que nos cruzamos en el supermercado, en las oficinas de gobierno, en la calle, en fin, en cada recoveco de nuestro país. Alegres, animados y relajados, el punto es dirigir nuestra mirada al complejo escenario que es la cultura, su relación con la religión y la actuación de los sujetos.

Religiosidad popular, una forma de vivir la fe

Según el Diccionario de la Real Academia Española, la cultura es el “Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.”² Esta definición, aunque es un buen inicio, no representa la complejidad que reviste al concepto de cultura en la medida que ignora el siguiente punto: de acuerdo con Homi Bhabha, la cultura se produce entre identidades ya formadas, entre opuestos, específicamente en la grieta.³ Por consiguiente, es un cuerpo de “... ideas, saberes, prácticas, relaciones, interacciones y pautas de comportamiento, que un grupo social produce, además, de los medios materiales que se emplean para comunicarse entre sí y resolver

² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea, 7 de junio de 2024, <https://dle.rae.es/cultura%20?m=form>

³ Homi Bhabha, “Introduction”, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 1-5.

necesidades”.⁴ Esa corporeidad informa la sentencia inicial y los matices presentes en ella.

De igual manera, recibe una fuerte influencia de la religión como sistema de creencias que enmarca un modelo explicativo de lo incomprensible para el ser humano.⁵ A partir de la creencia en un poder superior que encarna eso inaprensible, comienza a instaurar ritos para ganar su favor y protección.⁶ Con el tiempo esa ritualidad conduce y afianza el dogma o el cúmulo de creencias fundamentales de la religión, particularmente, el cristianismo. Este último, en el caso de Puerto Rico desde la conquista y colonización, se incorpora a la cultura a través del catolicismo como la religión oficial del Imperio español por medio de creencias, prácticas y pautas de conductas establecidas. Sin embargo, no permanece íntegro, ya que en la práctica cotidiana se confunde con otras creencias, ideas y prácticas ancestrales presentes en la isla.⁷ Es aquí cuando se aprecia la cultura religiosa y se determina cómo la religión se inscribe en la cultura, cómo se incorpora e incide en las prácticas, ideas y conductas.⁸ A pesar de ser un sistema fijo por su base dogmática, la religión sufre transformaciones de parte de la totalidad (cultura), y del sujeto junto con el colectivo (comunidad) por medio

⁴ Astrid J. Santiago Repollet, «Un vistazo a nuestra gente de fe: acercamiento a la apropiación y uso de las imágenes religiosas» (Proyecto de conclusión de maestría, Universidad de Puerto Rico, 2019), 13.

⁵ Alfred N. Whitehead, “La religión en la historia”, *El devenir de la religión* (Buenos Aires: Editorial Nova, 1961), 25-44.

⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Guadarrama, 1973); Samuel Silva Gotay, “La investigación sobre la religiosidad desde las especialidades académicas disciplinarias”, en *Vírgenes, magos y escapularios: imagería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*, Ángel Quintero Rivera, ed. (San Juan: Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras & Centro de Investigaciones Académicas, Universidad del Sagrado Corazón, 200), 127-134.

⁷ Rafael Picó, “La religiosidad popular es religiosa” y “El catolicismo popular en el Puerto Rico del siglo 19”, en *Vírgenes, magos y escapularios: imagería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*, Ángel Quintero Rivera, ed. (San Juan: Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras & Centro de Investigaciones Académicas, Universidad del Sagrado Corazón, 2003), 99-102, 145-156.

⁸ Elena Sánchez Madariaga, “Cultura religiosa y sociedad: Las cofradías de laicos”, *Historia social*, 35 (1999): 23-42, <https://www.jstor.org/stable/40340711>

de acciones que buscan invertir la dinámica instaurada. De ahí que la religiosidad popular resulte clave para entender esos cambios.

La religiosidad popular se refiere a la forma en que se vive la religión, ya sea a través de manifestaciones devotas muy diversas como rosarios, novenas, altares domésticos, procesiones, cultos particulares y fiestas. Todas son religiosas por su base dogmática, pero populares en la medida que subvierten y se apropian del dogma al incorporar otros elementos: creencias paganas, música, baile, comida, bebida, juegos, etc.⁹ A juicio de Quintero Rivera, la cultura cimarrona étnicamente variada huyó a las montañas de la geografía isleña para zafarse del control colonial y acopló las creencias católicas a su modo de vida y, a su vez, las concilió con otras creencias para sistematizar la religiosidad popular.¹⁰ Esto surgió debido a que el catolicismo oficial no fue suficiente para satisfacer las necesidades internas de las personas.¹¹ Se trata de una forma de expresarse, hacerse sentir, vivir la fe y conectarse con lo sagrado por medio de acciones particulares dentro del orden impuesto. Esta actuación se puede rastrear a través de su participación en los festejos de pueblo.

Por tal razón, esta investigación parte de la premisa de que las fiestas populares documentan y revelan la religiosidad de la gente mediante su accionar calculado en el escenario cultural. Desde una perspectiva histórica cultural, estas líneas pretenden esbozar la trascendencia de la religiosidad del pueblo a la luz de sus acciones en el ambiente convulso de la fiesta como afrenta o desafío al orden impuesto. De esta manera, a través del espíritu popular subversivo se aportará al

⁹ Rafael Picó, "La religiosidad popular es religiosa" y "El catolicismo popular en el Puerto Rico del siglo 19", 99-102 & 145-156.

¹⁰ Ángel Quintero Rivera, "Vuelta con mantilla, al primer piso: sociología de los santos", *Virgenes, magos y escapularios: imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*, Ángel Quintero Rivera, ed. (San Juan: Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras & Centro de Investigaciones Académicas, Universidad del Sagrado Corazón, 2003), 9-98.

¹¹ Samuel Silva Gotay, "La investigación sobre la religiosidad desde las especialidades académicas disciplinarias", 127-134.

estudio de la cultura, su relación con la fe y la participación de la gente en ella. Finalmente, el presente escrito busca incentivar la investigación sobre la religiosidad popular y temáticas afines que consideren la pertinencia de la cultura como materia de análisis.

Estrategia y táctica en la religiosidad popular y las fiestas populares

A finales del siglo XV Cristóbal Colón tomó posesión de Puerto Rico, a nombre de los reyes católicos de España, quienes buscaban expandir su poderío territorial y difundir la fe del imperio. Durante el siglo XVI el fuero civilizador se sintió junto con la evangelización a manos de los miembros de la Iglesia católica encargados de enseñar la “verdadera” fe a los nativos taínos.¹² Para este propósito (misión) fueron destacados, principalmente, los misioneros o frailes que tuvieron que ingeniárselas para enseñar una fe a personas que la desconocían por completo, que hablaban otra lengua y que tenían prácticas religiosas propias.¹³ Ante tal panorama los frailes ponen en marcha estrategias orientadas hacia la conversión y evangelización de los nativos. Estos últimos, ante la inevitable imposición religiosa, despliegan una serie de tácticas que subvierten y apropian el catolicismo sin renunciar a sus prácticas religiosas.¹⁴

Según Michel de Certeau, el término estrategia “postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas”.¹⁵ En palabras de Amada Carolina Pérez Benavides, “las estrategias están relacionadas con la construcción

¹² Francisco Moscoso y Lizette Cabrera, *Historia de Puerto Rico* (Guaynabo, P.R: Ediciones Santillana, Inc., 2008) 76-97.

¹³ Luis N. Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: La conquista de América* (Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 2020), 71-106.

¹⁴ Amada Carolina Pérez Benavides, “Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930”, *Mem.soc.*, 20, 41 (2016): 43-53, (99+) Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930 | Amada Carolina Pérez Benavides - Academia.edu

¹⁵ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano* (México: Universidad Iberoamericana, 2000), vol. I, 42.

de un lugar propio desde donde administrar las relaciones, un espacio que puede ser dominado mediante la vista y que, por tanto, permite prever el tiempo mediante la lectura del espacio".¹⁶ La estrategia no es otra cosa que la manipulación (producto de la observación y planificación) que se hace desde una posición de poder (el lugar propio) con el fin de ejercer control sobre el otro, las relaciones con él y el entorno. Mientras tanto, la táctica es "la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. La táctica no tiene más lugar que el del otro".¹⁷ La táctica se refiere a la acción calculada carente de lugar propio y caracterizada por el movimiento, la vigilancia, la astucia y el obrar de a poco. Es en sí misma una forma de "aprovechar la ocasión", una acción que se ejecuta ante las fallas del poder, oportunidad para subvertir el orden impuesto.¹⁸ La táctica "determinada por la ausencia de poder"¹⁹ busca convertir su posición débil en una fuerte mediante su actuación tal como los cimarrones puertorriqueños mencionados por Quintero Rivera. De igual forma lo es el caso que reseña Pérez Benavides sobre el indígena huitoto que cuestiona y se ríe burlescamente de la estrategia evangelizadora del misionero capuchino.²⁰

Esta elaboración teórica de De Certeau sobre la importancia que tienen las prácticas comunes y cotidianas (esas experiencias particulares u operaciones que la gente lleva a cabo) que evidencian una diferencia entre estrategia y táctica en las formas del hacer, se puede apreciar en el tema del presente artículo. Puerto Rico, al igual que muchos países e islas del Nuevo Mundo que reciben el catolicismo por imposición española, fue escenario de estrategia y táctica desde la colonización. En el periodo de 1900-1915 ambos términos se palpan a través de

¹⁶ Pérez Benavides, "Estelas de trayectorias esparcidas...", 44.

¹⁷ De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 43.

¹⁸ De Certeau, *La invención de los cotidiano*, 43-44; Pérez Benavides, "Estelas de trayectorias esparcidas...", 44-45.

¹⁹ De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 44.

²⁰ Pérez Benavides, "Estelas de trayectorias esparcidas", 44-45.

la religiosidad popular y las fiestas populares. Con la implantación de la fe, los miembros de la Iglesia católica debían afianzar el dogma en el pueblo y una manera para lograrlo fue delimitar un escenario donde se generase el acercamiento entre el catolicismo y la gente.

Pese a la resistencia, esa cercanía se da poco a poco en la religiosidad popular que encarna las negociaciones de la gente para entrar en términos con la fe. La Iglesia católica, al nombrar y reconocer la manera de la gente vivir la fe, la promueve soslayadamente como estrategia que garantizará la aceptación de la fe y la cimentación del dogma en el pueblo. Lo hace de soslayo porque hace parecer que la religiosidad popular es fabricación del pueblo cuando este último es practicante de ella. La huella popular se aprecia en la prestidigitación mencionada por De Certeau que no es otra cosa que un truco, una buena pasada, una acción para aprovechar la oportunidad de trastocar lo impuesto.²¹ El pueblo ejecuta sus tácticas en el escenario de la religiosidad popular mediante las negociaciones con la fe, el dogma, sus rituales y festejos. En las fiestas del pueblo, éste estará vigilante a cualquier falla en los límites trazados y atacará con sus tácticas. Las fiestas populares como informantes de la religiosidad del pueblo evidencian la estrategia implantada por la institución de poder y el despliegue de tácticas de la gente.

Las fiestas populares como evidencia de la religiosidad del pueblo

Las fiestas populares, como manifestaciones que combinan lo religioso con lo popular en el acontecer de un evento en un espacio y tiempo particular (estrategia), son informantes de la religiosidad del pueblo. Esto es posible ya que la fiesta instauro un corte temporal que, con la promesa de retornar al ciclo (orden), permite escapar (al igual que los cimarrones), manifestar, construir, negociar y

²¹ De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 44.

transformar relaciones, identidades, prácticas y conductas dentro del sistema social.²² Al transgredir lo cotidiano y el orden mediante el escape (caos, desmesura, violencia), la fiesta cataliza la energía amenazante del orden instaurado. Así, revitaliza y regenera ritualmente la cotidianidad caduca y profana, permite la construcción identitaria y la actuación de nuevos miembros al establecerse como interrupción y reformulación dentro del continuo de la vida social. A través de ella, el individuo conforma su identidad, las personas estrechan lazos, se recupera el orden por medio de los rituales y se afianza la tradición del lugar.²³ Su sentido más legítimo es generar la identidad comunitaria desde la memoria colectiva,²⁴ facilitar la transición al cambio, integrar lo nuevo y garantizar o quebrar el orden para transformar el sistema social.

Como estrategia del poder (la Iglesia católica principalmente) que busca la expresión del carácter y la cultura popular, la fiesta no solo posibilita la integración social, el desarrollo del espíritu festivo y el esparcimiento de los sujetos, sino que es escenario de tácticas que se despliegan en el intercambio colectivo de sus actores al entrar en términos con la fe que profesan.²⁵ En ese proceso hay aceptación, resistencia y negociación del pueblo con la fe, sus postulados y festividades. A lo largo del tiempo, desde la fundación de los pueblos y la consiguiente construcción de una iglesia en cada uno hasta la celebración de la

²² Josetxu Martínez Montoya, "La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario", *Zainak*, 26 (2004): 347-367, La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario (core.ac.uk)

²³ José Ignacio Homobono, "Fiesta, tradición e identidad local", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 22, 55 (1990): 43-58, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=144795>

²⁴ Homobono, "Fiesta, tradición e identidad local"; Como representación del pasado, en ella está sistematizada la dinámica entre lo que se resiste al cambio (rito) y lo que se adapta a él (tradición) que conforma la identidad y que ayuda a la continuidad de prácticas y creencias particulares.

²⁵ Carlos Escudero Sánchez, "Las fiestas populares en el Ecuador: un factor de interacción comunitaria", *Universidad y Sociedad*, 9, 2, (2017): 27-33, LAS FIESTAS POPULARES EN EL ECUADOR: UN FACTOR DE INTERACCIÓN COMUNITARIA (sld.cu)

fiesta en honor al Santo patrón, el calendario eclesiástico festivo experimentó ciertas modificaciones al calor del fervor popular, lo que le dio su toque particular a través de tácticas.

Si bien la acción popular es contundente porque las fiestas se llevan a cabo en la gran mayoría de los pueblos de la isla, según las fuentes examinadas, ciertas circunstancias socioeconómicas como la dispersión poblacional hacia el interior de la isla, el auge de las industrias y el consecuente movimiento costero, el factor económico (presupuesto limitado),²⁶ la falta de interés, el republicanismo y las trabas del gobierno de turno inciden y fungen como estrategias o tácticas en el ambiente de las fiestas. En primer lugar, esta dispersión al interior es una táctica del pueblo, una manera de hacer que aprovecha la ocasión (la falla) para escapar del orden. De acuerdo con Rivera Bermúdez, este fenómeno se aprecia en las fiestas patronales de antaño, donde las personas que no podían ir, porque no contaban con los medios para ello (probablemente transportación), las celebraban en sus casas o barrios (táctica).²⁷ Además, conecta con el ejemplo de Asenjo sobre el decaimiento del espíritu fiestero en la isla para 1868, debido al desarrollo mercantil y el apogeo industrial como estrategias económicas que desencadenan el movimiento poblacional del campo a la costa en busca de trabajo como táctica.²⁸ Pongamos por caso la siguiente línea de una nota de *La Correspondencia de Puerto Rico*: “Ponce se olvida de su patrona al extremo de

²⁶ El corresponsal, “Ecos de la Isla. Notas de nuestros corresponsales: Juncos”, *La Democracia*, Año XII, núm. 3121, p. 2, 17 de febrero de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890–1948, February 17, 1902, Page 2, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov). El corresponsal señala el apretado y mísero presupuesto municipal.

²⁷ Ramón Rivera Bermúdez, *Las fiestas patronales de Coamo; origen y tradición* (Coamo: Rivera Bermúdez, 1991).

²⁸ Federico Asenjo, *Las Fiestas de San Juan. Reseña histórica de lo que han sido y de lo que son; relación verídica de las que se celebran en este año de 1868* (San Juan: Editorial El Coquí, 1868/1971).

profanar su día trabajando”, irrespetando “...las buenas tradiciones de sus antepasados”.²⁹

Como tradición en la isla, la realización de las fiestas es de suma importancia.³⁰ Sin embargo, el asunto presupuestario puede suponer un inconveniente que se traduce en una falla de la estrategia y oportunidad para el despliegue de tácticas. El factor económico es clave ya que, si en las arcas municipales y en las eclesiásticas no hay presupuesto destinado para las fiestas, se debe recaudar el dinero. En ocasiones se contaba con la colaboración monetaria de algunos vecinos principales (con poder adquisitivo), de los demás vecinos y de ciertos comercios o tiendas para la realización exitosa de las fiestas. Por ejemplo, una croniquilla señala la indiferencia de ciertos elementos (comercios o tiendas probablemente) que debieron tomar la iniciativa de las fiestas y no lo hicieron, y arremete en su contra al argumentar que el esfuerzo combate la apatía para no desairar al Patrón de la ciudad.³¹ Este ejemplo pone de manifiesto la táctica, por un lado, de cero iniciativa de algunas tiendas y, del otro, la de aquellos afanados en que se lleve a cabo el festejo al Patrón.

La falta de interés para celebrar las fiestas populares que se aprecia en el decaimiento del ímpetu de la gente, el desencanto ante ellas y el olvido de la tradición puede ser una táctica popular ante la falla de mantener vivo el fervor en la gente. Según Asenjo lo que sucede es la transformación de los gustos o los cambios en materia de preferencia que experimenta la gente a lo largo del tiempo.³² No se debe perder de vista que, ante nuevos elementos que se suman al

²⁹ El corresponsal, “Ponce”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XII, núm. 4361, p. 2, 13 de diciembre de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, December 13, 1902, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

³⁰ “Noticias del día”, *La Democracia*, Año XV, núm. 4200, p. 6, 5 de octubre de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890–1948, October 05, 1905, Page 6, Image 6 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

³¹ Guarionex, “Croniquilla”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XVI, núm. 5611, p. 1, 11 de junio de 1906, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, June 11, 1906, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

³² Federico Asenjo, *Las Fiestas de San Juan...*

escenario social, los intereses y las preocupaciones van a cambiar, es decir, el pueblo va a ejecutar sus tácticas en respuesta a lo impuesto. Sin embargo, eso no comporta la decadencia inmediata de las fiestas, sino cierta evolución inevitable como fenómeno inmerso en la cultura y atravesado por el accionar de los sujetos. También, existe la posibilidad que dicho desinterés sea estrategia de la agenda del republicanismo o la república como sistema de gobierno de un país³³ que empieza a ganar adeptos que favorecen una gesta gubernamental laica. Concretamente, J. Arboleda apunta la intención de algunos miembros del Partido Republicano en la isla de menguar y sustituir las fiestas religiosas y populares católicas en la isla al solicitar "... la suspensión del culto externo de la religión del pueblo de Puerto Rico".³⁴

Otra estrategia es la intromisión y represión del gobierno estadounidense que incide en la realización de las fiestas. A propósito una nota del periódico *La Democracia* reseña la actitud del Secretario de Puerto Rico, Mr. Post, en la que se demuestra que éste impuso obstáculos a quienes intentaban festejar al patrón San Miguel Arcángel en Cabo Rojo al cuestionar si los terrenos eran municipales o privados.³⁵ En otro artículo se menciona la defensa de las fiestas ante la represión gubernamental estadounidense, cuya posición era suprimir los festejos boricuas.³⁶ No queda duda de que, según Asenjo, estas actividades forman parte de las costumbres y tradiciones debido a su "atractivo irresistible que subyuga todos los corazones, que los predispone al placer y que despierta en ellos una tierna

³³ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea, 27 de septiembre de 2024, <https://dle.rae.es/republicanismo?m=form>

³⁴ J. Arboleda, "Al pueblo, ¿Qué son los republicanos?" *La Democracia* Año XI, núm. 2865, p. 1, 22 de abril de 1901, acceso el 7 de junio de 2024, *La democracia*. (Ponce, P.R.) 1890-1948, April 22, 1901, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

³⁵ El corresponsal, "Desde Cabo Rojo", *La Democracia*, Año 15, núm. 4185, p. 3, 16 de septiembre de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, *La democracia*. (Ponce, P.R.) 1890-1948, September 16, 1905, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

³⁶ "Libertad municipal", *La Democracia*, Año XV, núm. 4113, p. 2, 20 de junio de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, *La democracia*. (Ponce, P.R.) 1890-1948, June 20, 1905, Page 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

simpatía por todo aquello que nos legaron nuestros antepasados.”³⁷ Tal atractivo y predisposición hacia las fiestas responden a las tácticas populares que buscan subvertir lo impuesto por el orden dominante.

Sobre las fiestas populares en Puerto Rico

Conviene subrayar que, de las fuentes consultadas, las fiestas populares se dividen en tres tipos. En primer lugar, las fiestas solemnes circunscritas a la estructura y agenda designada por la Iglesia católica y vinculadas a las funciones religiosas (misas, novenas, rosarios, salves, etc.) y al calendario eclesiástico como son la celebración del mes de María en mayo y la Semana Santa.³⁸ En segundo lugar, las que muestran las tradiciones religiosas que el pueblo se apropia al desplegar sus tácticas en la consecución de las mismas como es el caso de las Fiestas de Cruz.³⁹ Se trata de festejos donde el pueblo celebra la fe y le rinde culto a ciertos elementos centrales de la religión católica a su manera (subversión como táctica), distanciándose de las primeras al instaurar una celebración muy singular y devota. Sobre esto, un artículo de Diógenes Prieto reseña unas acontecidas en casa de doña Blasina, anfitriona que agasajó a los asistentes con mucha comida, bebida, música y baile por varios días en el mes de mayo.⁴⁰ En tercer y último lugar, las patronales que combinan funciones religiosas, algunas funciones oficiales (marchas, bandas y actos militares) y actividades lúdicas como carreras de

³⁷ Federico Asenjo, *Las Fiestas de San Juan...*

³⁸ “El mes de María en Santurce”, *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Núm. 97, p. 2, 28 de abril de 1903, accesado el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, April 28, 1903, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

³⁹ La Fiesta de Cruz es un tipo de rosario cantado que toma lugar en el mes de mayo y consta de 19 cánticos entonados frente al altar de la Cruz bien adornado en el interior de una casa o en un patio por nueve noches con refrigerios para los asistentes. Miguel A. Trinidad Fonseca. “Las Fiestas de Cruz”, *Omnes*, 25 de mayo de 2022, consultado el 27 de septiembre de 2024, <https://omnesmag.com/actualidad/experiencias/iniciativas/las-fiestas-de-cruz/#>

⁴⁰ Diógenes Prieto, “Revista cómica”, *La Democracia*. Año XIII, núm. 3502, p. 2, 15 de mayo de 1903, accesado el 7 de junio de 2024, *La democracia*. (Ponce, P.R.) 1890-1948, May 15, 1903, Page 2, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

caballos, comparsas, juegos deportivos, retretas,⁴¹ cucañas,⁴² carrusel, picas, máquinas de caballitos y bailes junto con fuegos artificiales, globos aerostáticos, música, comida y bebida.⁴³ Estas últimas son las que predominan en las fuentes consultadas. Esto sin contar las oficiales (reales), puesto que se desarrollaban a instancias del gobierno y la participación del pueblo era limitada, es decir, estaba de espectador. Por ejemplo, la fiesta en la Fortaleza por la Liga antituberculosa, cuyas atracciones fueron: exhibición de perros, bandos de música, pabellón de comida, pike (serie de entretenimientos como tiro al blanco, cinematografía, feria de animales, malabares, cosas tipo carnaval), sorteos, kioscos de comida y dulces, puesto de flores, etc.⁴⁴

Resulta interesante que los adjetivos patronal, popular, religiosa y solemne son los que tienden a acompañar al sustantivo fiesta en los artículos examinados.

⁴¹ "Fiesta nocturna en la que las tropas de diferentes armas recorrían las calles con faroles, antorchas, música y a veces carrozas con atributos varios". Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea, 7 de junio de 2024, <https://dle.rae.es/retreta?m=form>

⁴² Ramón Rivera Bermúdez, *Las fiestas patronales de Coamo...* Juego en que la persona debe caminar sobre un palo en horizontal cubierto de jabón o grasa a cierta distancia del agua para ganar un premio atado al extremo.

⁴³ "Desde Aguadilla", *La Democracia*, Año XVIII, núm. 4840, p. 2, 6 de noviembre de 1907, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890-1948, November 06, 1907, Page 2, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov); "Noticias del día", *La Democracia*, Año XV, núm. 4200, p. 6, 5 de octubre de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890-1948, October 05, 1905, Page 6, Image 6 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov); El corresponsal, "En Toa Alta: Fiestas de la Virgen del Carmen", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Núm. 3852, p. 1, 20 de julio de 1901, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890-1943, July 20, 1901, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov); El corresponsal, "Aguadilla festeja su patrón", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XIX, núm. 6823, p. 1, 10 de noviembre de 1909, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890-1943, November 10, 1909, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov); "Actualidades", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 64, núm. 205, p. 1, 5 de septiembre de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, September 05, 1902, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov); "Solemnes fiestas religiosas populares", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 63, núm. 146, p. 3, 27 de junio de 1901, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, June 27, 1901, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁴⁴ "Por la liga anti-tuberculosa", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XX, núm. 6977, p. 1, 14 de abril de 1910, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890-1943, April 14, 1910, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

En algunos casos, dos de ellos aparecen seguidos como en una breve nota que indica que las fiestas piadosas y populares en honor a María en Santurce serán espléndidas por los preparativos que se llevan a cabo.⁴⁵ Otro artículo menciona los miembros de la junta de festejos a cargo de las fiestas populares patronales de San Felipe en Arecibo.⁴⁶ En otros artículos, su alternancia sugiere cierta tendencia a tratarlos como sinónimos o a relacionarlos. Un buen ejemplo es la reseña detallada del programa de las fiestas religiosas populares en San Fernando de la Carolina.⁴⁷ Este aspecto es importante porque demuestra cómo se conciben en la época y resalta la relación entre lo religioso y lo popular y, por ende, lo cultural. También, muestra a la fiesta como estrategia que delimita un escenario que busca controlar al pueblo vigilante para subvertir el control (táctica). En última instancia, permite apreciar la envergadura de estos festejos, que queda evidenciada en el fervor de la gente, sus tácticas. Tal es el caso de las acciones de la comisión de junqueños que denunció al gobernador la prohibición policíaca de los actos de las fiestas populares en honor a la Purísima Concepción.⁴⁸ En definitiva, el accionar de la gente queda manifiesto en los festejos donde procuran dar sustancia y significado a la religiosidad popular.

⁴⁵ "El mes de María en Santurce", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Núm. 97, p. 2, 28 de abril de 1903, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, April 28, 1903, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁴⁶ El corresponsal, "Juicios por jurado en Arecibo", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XX, núm. 6948, p. 1, 16 de marzo de 1910, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890-1943, March 16, 1910, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁴⁷ "Solemnes fiestas religiosas populares", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 63, núm. 146, p. 3, 27 de junio de 1901, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, June 27, 1901, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) "Reñido desafío entre buenos tacos de Quebradillas", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XV, núm. 5423, p. 4, 30 de noviembre de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890-1943, November 30, 1905, Image 4 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) menciona las fiestas religiosas y populares en honor a la Inmaculada Concepción.

⁴⁸ "De Juncos", *La Democracia*, Año XIV, núm. 3952, p. 8, 6 de diciembre de 1904, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890-1948, December 06, 1904, Page 8, Image 8 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

Asimismo, hay mucha insistencia en la concurrencia como elemento fundamental para medir la participación popular y, por consiguiente, la continuidad de estas. En la gran mayoría, se comenta si las fiestas fueron concurridas o no y, en consecuencia, si fueron un éxito o un fracaso. En virtud de ello, la información que aparece es la siguiente: que las fiestas de San Juan en Maricao hubo mucha concurrencia local y de pueblos cercanos,⁴⁹ también en Puerta de Tierra donde esperan mucha gente en las fiestas en honor a la Covadonga;⁵⁰ y, por último, la multitud de feligreses presente durante las fiestas de Semana Santa, especialmente jueves y viernes, lo que la declara exitosa.⁵¹ Los ejemplos anteriores evidencian la importancia de la participación de la gente en las fiestas de pueblo al punto de adjudicar el sello de éxito exclusivamente por la concurrencia. En suma, la concurrencia a estos festejos es la garantía y victoria del orden impuesto, pues la no participación puede ser vista como pérdida del control que se busca mantener desde las instituciones de poder y que la gente subvierte constantemente.

En cuanto a la institución a cargo de la consecución de las fiestas, en algunos artículos se alude a la Iglesia católica, en otros al ayuntamiento y, en otros casos, ambos contribuyen. Ahora bien, al mencionar el presupuesto se asocia al ayuntamiento, lo que sugiere que las mismas son iniciativa del municipio a nivel presupuestario y que la Iglesia se encarga de ofrecer las funciones solemnes siempre y cuando haya presupuesto.⁵² Sin embargo, es un punto medianamente

⁴⁹ "Fiestas de San Juan en Maricao", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 67, núm. 148, p. 1, 30 de junio de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, June 30, 1905, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁵⁰ "Actualidades", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 64, núm. 205, p. 1, 5 de septiembre de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, September 05, 1902, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁵¹ Erotido, "Maunabo", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Núm. 90, p. 6, 20 de abril de 1903, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, April 20, 1903, Image 6 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁵² El corresponsal, "Ecos de la Isla, Notas de nuestros corresponsales: Juncos", *La Democracia*. Año XII, núm. 3121, p. 2, 17 de febrero de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce,

claro que requiere investigación. Otros factores que influían en las mismas eran los fenómenos climáticos (desde lluvias torrenciales hasta el cometa Halley), los cuales afectan su lucidez. Incluso, se posponen o cancelan por la muerte o atentado a personas importantes (presidentes, ilustres) del país.⁵³ En fin, estas razones inciden en la realización de las fiestas y en la continuidad de la tradición, a la vez que reafirman que las fiestas son estrategias de las instituciones de poder para controlar al pueblo.

La fiesta como estrategia y escenario de tácticas⁵⁴

De igual importancia es reseñar el proceso de las fiestas: preparativos, programación y ejecución. Esto se puede apreciar en un telegrama que anuncia que se hacen preparativos para las fiestas populares de Yauco poblado y playa de

P.R.) 1890–1948, February 17, 1902, Page 2, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) "La muerte del Dr. Pasarell", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XIX, núm. 6845, p. 3, 2 de diciembre de 1909, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, December 02, 1909, Page 3, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) "Noticias", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 74, núm. 127, p. 9, 29 de mayo de 1912, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??–1918, May 29, 1912, Page 9, Image 9 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) El corresponsal, "Juicios por jurado en Arecibo", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XX, núm. 6948, p. 1, 16 de marzo de 1910, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, March 16, 1910, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁵³ "Sábana Grande", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XI, núm. 3912, p. 1, 18 de septiembre de 1901, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, September 18, 1901, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) "La muerte del Dr. Pasarell", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XIX, núm. 6845, p. 3, 2 de diciembre de 1909, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, December 02, 1909, Page 3, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) "Aguadilla festeja su patrón", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XIX, núm. 6823, p. 1, 10 de noviembre de 1909, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, November 10, 1909, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) "Desde Aguadilla", *La Democracia*, Año XVIII, núm. 4840, p. 2, 6 de noviembre de 1907, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890–1948, November 06, 1907, Page 2, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) "Fiestas de Cruz en Patillas", *La Correspondencia de Puerto Rico*, Núm. 7016, p.1, 24 de mayo de 1910, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, May 24, 1910, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁵⁴ Referencia a la conceptualización de Michel de Certeau esbozada en otro apartado.

Guánica.⁵⁵ Otra nota comenta que para organizar las fiestas populares patronales de San Felipe en Arecibo se constituyó la junta de festejos.⁵⁶ En esta fase de preparación se señala la importancia de la participación vecinal en la organización y la participación popular en la colaboración con la decoración de sus casas para armonizar el entorno.⁵⁷ Ejemplo de ello fue la nota publicada por el alcalde de Juana Díaz en cuanto a la convocatoria de los “principales vecinos” para organizar unas fiestas espléndidas.⁵⁸ En cuanto al programa se refiere, en un artículo sobre las fiestas populares a la Virgen del Pilar en Río Piedras, se incluye: bailes (de sociedad, de obreros, de niños), globos aerostáticos, fuegos artificiales, dianas,⁵⁹ alboradas,⁶⁰ carreras de cintas, retretas,⁶¹ juegos atléticos, velada lírico-literaria, iluminaciones, panegírico⁶² y limosnas.⁶³ Respecto a la ejecución, una nota anuncia el inicio de las

⁵⁵ “Telegramas de la isla”, *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 75, núm. 172, p. 7, 24 de julio de 1913, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, July 24, 1913, Page 7, Image 7 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) El corresponsal, “Desapareció el temor en Bayamón”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XX, núm. 7012, p. 3, 20 de mayo de 1910, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890-1943, May 20, 1910, Page 3, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) menciona que Bayamón hace los preparativos para sus fiestas patronales.

⁵⁶ El corresponsal, “Juicios por jurado en Arecibo”, *La Correspondencia de Puerto Rico*.

⁵⁷ “Aguadilla festeja su patrón”, *La Correspondencia de Puerto Rico*.

⁵⁸ “Noticias”, *Boletín Mercantil de Puerto Rico*. El corresponsal, “Noticias de Quebradillas”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XV, núm. 5191, p. 4, 10 de abril de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890-1943, April 10, 1905, Image 4 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) menciona una familia como donante de las fiestas.

⁵⁹ “Toque de una agrupación musical que señala el comienzo de un día festivo.” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea, 7 de junio de 2024, diana | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE

⁶⁰ “Música al amanecer y al aire libre para festejar a alguien.” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea, 7 de junio de 2024, alborada | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE

⁶¹ “Función musical nocturna al aire libre...” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea, 7 de junio de 2024, retreta | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE

⁶² “Elogio enfático de algo o de alguien.” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea, 7 de junio de 2024, panegírico, panegírica | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE

⁶³ “Noticias del día”, *La Democracia*, Año XV, núm. 4200, p. 6, 5 de octubre de 1905, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890-1948, October 05, 1905, Page 6, Image 6 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) “Fiestas populares en Fajardo”, *La*

fiestas en honor a su patrona la Virgen del Carmen en Cataño con un programa variado y vecindario animado.⁶⁴ Otra nota reseña que las fiestas patronales de Aguadilla estuvieron lúcidas debido al variado programa, a la animación popular y a la decoración del entorno.⁶⁵ La atención brindada al proceso de organización de los festejos populares demuestra la centralidad que tienen en la religiosidad del pueblo (ambos estrategias del poder dominante) que a través de las fiestas subvierte y se apropia de la solemnidad dogmática y ritual del catolicismo para pronunciarse como actor, identificarse y negociar términos con la fe católica. Tal subversión y apropiación, tácticas informantes de la religiosidad popular, es vista como excesiva o vulgar en algunas notas periodísticas.

Otro asunto radica en la duración de las fiestas. Sobre la base de los documentos se observa que duraban entre 3 y 10 días, a pesar de la restricción a la prolongación de las mismas por más de 3 días.⁶⁶ En palabras de Fernández Juncos: "... en vano se ha dicho que, para celebrar el santo patrón de un pueblo, bastan dos o tres días de jolgorio o diversión: el pueblo sigue impertérrito en sus antiguas costumbres, sin cuidarse mucho de las innovaciones indicadas."⁶⁷ En concreto, las fiestas populares de Yauco eran del 25-27 de julio por lo que seguían la reglamentación dictaminada.⁶⁸ Sin embargo, las fiestas de San Juan en Maricao se extendieron del 16-24 de junio, más de lo necesario y permitido.⁶⁹ De igual

Democracia, Año XIV, núm. 3952, p. 3, 6 de diciembre de 1904, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890-1948, December 06, 1904, Page 3, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁶⁴ "Fiestas en Cataño", *La Democracia*, Año XII, núm. 3255, p. 2, 24 de julio de 1902, acceso el 7 de junio de 2024 La democracia. (Ponce, P.R.) 1890-1948, July 24, 1902, Page 2, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁶⁵ "Aguadilla festeja su patrón", *La Correspondencia de Puerto Rico*.

⁶⁶ "Circular", *El Boletín Mercantil*, Núm. 4, p. 3, 8 de enero de 1879, acceso el 7 de junio de 2024, Boletín mercantil de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 18??-1918, January 08, 1879, Page 3, Image 3 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁶⁷ Manuel Fernández Juncos, "Las fiestas", *Galería Puertorriqueña* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1878/1958), 272.

⁶⁸ "Telegramas de la isla", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*.

⁶⁹ "Fiestas de San Juan en Maricao", *Boletín Mercantil de Puerto Rico*.

manera, según Marín, las fiestas de Ponce también exceden los 3 días.⁷⁰ Los conceptos de De Certeau de estrategia y táctica se aprecian muy bien aquí, pues desde el poder se sigue una estrategia o delimitación que el pueblo no está dispuesto a aceptar sin la oportunidad de emplear sus tácticas, en este caso, prolongar los festejos, escapar de lo cotidiano y vivir la fe a su manera.

En consecuencia, de las fuentes consultadas se desprende cierta tendencia a relacionar muchos días de fiesta con una acción popular que sacude el orden. De ahí que otro aspecto fundamental es la observancia del orden (prerrogativa de la estrategia) en los festejos cívicos, sobre todo la preocupación de que las fiestas se lleven a cabo sin ningún incidente y la necesidad de resaltar uno, si acontece. Concretamente, una nota de las fiestas a la Guadalupe en Ponce culmina refiriendo denuncias a personas por alteración a la paz y robo.⁷¹ La atmósfera de control y discrimen hacia lo que no es culto y civilizado, hacia las acciones o tácticas del pueblo que buscan cuestionar el orden queda ilustrado en la noticia de las fiestas de San Juan en Maricao, que fueron ordenadas y lúcidas ya que no hubo incidentes.⁷² De igual manera, en la celebración a la Virgen María que, “[a] pesar de haber tenido el pueblo 9 días de fiesta”, se mantuvo el orden en los “regocijos populares”.⁷³

⁷⁰ Ramón Marín, *Las fiestas populares de Ponce* (San Juan: Editorial UPR, 1875/1994). “Sábana Grande”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XII, núm. 4157, p. 2, 22 de mayo de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, May 22, 1902, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) comenta que las fiestas patronales serán del 11–15 de mayo.

⁷¹ El corresponsal, “Ponce”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XII, núm. 4361, p. 2, 13 de diciembre de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, December 13, 1902, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov) culmina la nota refiriendo denuncias a personas por alteración a la paz y robo.

⁷² “Fiestas de San Juan en Maricao”, *Boletín Mercantil de Puerto Rico*. El corresponsal, “De San Sebastián”, *La Democracia*, Año XVIII, núm. 4588, p. 5, 11 de enero de 1907, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890–1948, January 11, 1907, Page 5, Image 5 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁷³ El corresponsal, “Ejemplo de cultura”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XX, núm. 7002, p. 1, 10 de mayo de 1910, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, May 10, 1910, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

En lo que respecta a las fiestas patronales, se observa la tendencia a resaltar y reseñar con ahínco las funciones religiosas y los entretenimientos cívicos sobre las diversiones populares porque resaltan las acciones que atentan contra el orden. Como se describe en las fiestas populares de Mayagüez cuyo “espíritu patronal... que hubo empeño en borraré, es lo que ha resultado con el lucimiento debido: espléndidas novenas, suntuosos bailes en los círculos sociales...”⁷⁴ Asimismo, en el artículo sobre las fiestas a la Virgen del Carmen en Toa Alta, se menciona que fueron solemnes por la destacada ejecución sacerdotal y solo en la última oración, hacen referencia a los festejos populares.⁷⁵ Incluso, hay una noticia dedicada exclusivamente a las fiestas en honor al Sagrado Corazón de María donde se destacan las funciones religiosas.⁷⁶ Estos ejemplos apuntan que las diversiones populares empañan las fiestas patronales, tanto así que, en la gran mayoría, se les menciona con cierto desdén, reprobándolas y relacionándolas con incidentes porque atentan contra el orden. El control instaurado no admite y busca combatir cualquier accionar (tácticas) que lo estremezca en lo más mínimo. Así lo afirma esta oración: “Hay que convencerse que la popularidad es bella y respetable, pero en materia de fiestas radica en las ‘picas’ nada más y las ‘picas’ no son fiestas para todos”.⁷⁷ Unas fiestas para todos son las populares de Ponce donde hay actividades para las distintas clases sociales: baile de sociedad, baile de artesanos, baile en La Perla, certámenes literarios, carreras de caballos, entre

⁷⁴ El corresponsal, “De Mayagüez”, *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 77, núm. 28, p. 9, 3 de febrero de 1915, *Boletín mercantil de Puerto Rico*. (San Juan, P.R.) 18??-1918, February 03, 1915, Page 9, Image 9 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁷⁵ El corresponsal, “En Toa Alta: Fiestas de la Virgen del Carmen”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Núm. 3852, p. 1, 20 de julio de 1901, acceso el 7 de junio de 2024, *La correspondencia de Puerto Rico*. (San Juan, P.R.) 1890-1943, July 20, 1901, Image 1 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁷⁶ “Fiesta religiosa”, *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, Año 66, núm. 167, p. 7, 25 de agosto de 1904, acceso el 7 de junio de 2024, *Boletín mercantil de Puerto Rico*. (San Juan, P.R.) 18??-1918, August 25, 1904, Page 7, Image 7 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁷⁷ El corresponsal, “De Mayagüez”, *Boletín Mercantil de Puerto Rico*.

otros.⁷⁸ Clara sugerencia de la diferenciación que, a partir de ella, dictamina reglas de comportamiento que condenan la manifestación popular.

Al mismo tiempo, otros argumentan que “Siempre estas fiestas les saldrán a los contribuyentes por donde menos lo esperan...” porque “tienen que gastar lo suyo propio, y divirtiéndose en grande a costa del prógimo [sic] pagano.”⁷⁹ Esto plantea, por un lado, que las fiestas explotan a la gente porque unos se divierten a costa de otros (los que las organizan y los que trabajan en ellas) y, por el otro, que su organización y consecución siguen el objetivo de beneficiarse económicamente de todas las diversiones. Evidentemente, se esboza el espíritu fiestero a la vez que se le condena porque las fiestas son espacios donde se pierde el pudor y la vergüenza. La fiesta, escenario de actitudes reprobables, de acciones que cuestionan el orden, no goza necesariamente de buena estima. Este argumento es bien apoyado por Adolfo de Hostos para quien el vulgo, es decir, el pueblo que se rendía a las pasiones en las fiestas en detrimento de las acciones refinadas y las buenas costumbres.⁸⁰ En de Hostos opera una lógica totalmente elitista que reprueba las diversiones populares (tácticas) y enaltece las cultas o cívicas a modo de mantener y resguardar el orden.

Si bien se resaltan las funciones religiosas junto con las actividades cultas y cívicas a través del ataque a las diversiones populares, hay quienes consideran las fiestas “alegres expansiones del espíritu”,⁸¹ alicientes de la población⁸² para “disipar un poco la indecisión que en todos los círculos sociales hace triste el

⁷⁸ Ramón Marín, *Las fiestas populares de Ponce* (San Juan: Editorial UPR, 1875/1994).

⁷⁹ Diógenes Prieto, “Revista cómica”, *La Democracia*.

⁸⁰ Adolfo de Hostos, “Fiestas públicas y privadas”, *Historia de San Juan Ciudad murada: Ensayo acerca del proceso de la civilización en la ciudad española de San Juan Bautista de Puerto Rico* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1983).

⁸¹ “El Carmen en Río Grande”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XIX, núm. 719, p. 5, 29 de julio de 1909, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, July 29, 1909, Image 5 « Chronicling America » Library of Congress (loc.gov)

⁸² Sábana Grande”, *La Correspondencia de Puerto Rico*.

ambiente”⁸³ y como “días de expansión que van despertando mayor interés y animación en este país.”⁸⁴ Estas expresiones demuestran lo que López Cantos establece como la tendencia a lo lúdico que forma parte de la naturaleza humana. Según este autor, el ser humano gregario (vida en grupo) busca en su cotidianidad actividades como las fiestas y los juegos que le permitan escapar. Por tanto, el ocio conforma una necesidad legítima en la existencia de todo ser humano.⁸⁵ Podría parecer que el discurso elitista se contradice, más lo que hace es lanzar propaganda y sentenciar la importancia de un ocio sano y refinado, no vulgar. Sin embargo, es una clara represión a la expresión popular que busca hacerse notar y pronunciarse como actor integral.

Conclusión

Ante la religiosidad popular como estrategia orquestada desde el poder para acercar al pueblo a la fe, la gente se vale de tácticas que le permiten cuestionar y jamaquear el orden impuesto. Tal estratagema popular es informada por las actuaciones de los sujetos en las denominadas fiestas populares, estrategia cuya intención es afianzar el catolicismo a través del control de la gente y su proceso con la religión. Es en la fiesta donde el pueblo experimenta y negocia su relación con sistemas como la religión. Además, obtiene el beneficio de dependencia, pertenencia y permanencia cada vez que se manifiesta en las fiestas populares. Éstas son el escenario donde los sujetos divisan oportunidades para alterar el orden con sus acciones (tácticas), mientras se afianzan como actores.

⁸³ “Entusiasmo en Cidra para festejar la Patrona”, *La Correspondencia de Puerto Rico*, Año XVII, núm. 5974, p. 4, 24 de junio de 1907, acceso el 7 de junio de 2024, La correspondencia de Puerto Rico. (San Juan, P.R.) 1890–1943, June 24, 1907, Image 4 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁸⁴ El corresponsal, “Ecos de la Isla. Notas de nuestros corresponsales: Juncos”, *La Democracia*, Año XII, núm. 3121, p. 2, 17 de febrero de 1902, acceso el 7 de junio de 2024, La democracia. (Ponce, P.R.) 1890–1948, February 17, 1902, Page 2, Image 2 « Chronicling America « Library of Congress (loc.gov)

⁸⁵ Ángel López Cantos, *Fiestas y juegos en Puerto Rico (s. XVIII)* (San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1990).

Como escenario de actuación, la fiesta resalta la inherencia de lo lúdico en las maneras de hacer de la existencia humana. También manifiesta ese matiz característico de la religiosidad popular puertorriqueña que trastoca y apropia lo dado para sentirlo cercano e íntimo. Como forma de vivir y expresar la fe, la religiosidad popular evidencia que no hay una manera única y perfecta de hacerlo y, si la hay, no parece ser suficiente para la gente y su necesidad espiritual. Estas líneas comentan la información encontrada en las fuentes consultadas sobre las fiestas populares para sugerirlas como informantes de la religiosidad popular en nuestra hermosa isla, informantes del accionar del pueblo en contestación y negociación con lo que se le impone, en este caso, la fe y su proceso con ella. Este corte subversivo que se vale de la apropiación para entrar en términos con la fe es un tema que amerita mayor atención investigativa para poder abordarlo en su complejidad. Finalmente, se espera que este escrito motive investigaciones sobre la religiosidad popular y las fiestas en Puerto Rico y temas afines.

Referencias:

- Asenjo, Federico. *Las Fiestas de San Juan. Reseña histórica de lo que han sido y de lo que son; relación verídica de las que se celebran en este año de 1868*. San Juan: Editorial El Coquí, 1868/1971.
- Arboleda, J. "Al pueblo, ¿Qué son los republicanos?" *La Democracia*, 22 de abril de 1901. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Boletín Mercantil de Puerto Rico*. "Circular". 8 de enero de 1879. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>

- “Solemnes fiestas religiosas populares”. 27 de junio de 1901. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>
- “Actualidades”. 5 de septiembre de 1902. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>
- “El mes de María en Santurce”. 28 de abril de 1903. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>
- “Fiesta religiosa”. 25 de agosto de 1904. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>
- “Fiestas de San Juan en Maricao”. 30 de junio de 1905. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>
- “Noticias”. 29 de mayo de 1912. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>
- “Telegramas de la isla”. 24 de julio de 1913. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>

- La Correspondencia de Puerto Rico. “Sábana Grande”. 18 de septiembre de 1901. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>*
- “Sábana Grande”. 22 de mayo de 1902. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>
 - “Reñido desafío entre buenos tacos de Quebradillas”. 30 de noviembre de 1905. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>
 - “Entusiasmo en Cidra para festejar la Patrona”. 24 de junio de 1907. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>
 - “El Carmen en Río Grande”. 29 de julio de 1909. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>
 - “Aguadilla festeja su patrón”. 10 de noviembre de 1909. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

- “La muerte del Dr. Pasarell”. 2 de diciembre de 1909. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>
- “Por la liga anti-tuberculosa”. 14 de abril de 1910. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>
- “Fiestas de Cruz en Patillas”. 24 de mayo de 1910. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*, vol. I. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

- Democracia*. “Fiestas en Cataño”. 24 de julio de 1902. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>
- “Fiestas populares en Fajardo”. 6 de diciembre de 1904. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>
 - “De Juncos”. 6 de diciembre de 1904. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>
 - “Libertad municipal”. 20 de junio de 1905. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>
 - “Noticias del día”. 5 de octubre de 1905. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>
 - “Desde Aguadilla”. 6 de noviembre de 1907. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>

De Hostos, Adolfo. *Historia de San Juan Ciudad murada: Ensayo acerca del proceso de la civilización en la ciudad española de San Juan Bautista de Puerto Rico*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1983.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1973.

El corresponsal. “En Toa Alta: Fiestas de la Virgen del Carmen”. *La Correspondencia de Puerto Rico*, 20 de julio de 1901. Chronicling America (Estados Unidos),

acceso el 7 de junio de 2024.
<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

El corresponsal. "Ponce". *La Correspondencia de Puerto Rico*, 13 de diciembre de 1902. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024.
<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

El corresponsal. "Ecos de la Isla. Notas de nuestros corresponsales: Juncos". *La Democracia*, 17 de febrero de 1902. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024.
<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>

El corresponsal. "Noticias de Quebradillas". *La Correspondencia de Puerto Rico*, 10 de abril de 1905. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

El corresponsal. "Desde Cabo Rojo". *La Democracia*, 16 de septiembre de 1905. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024.
<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>

El corresponsal. "Aguadilla festeja su patrón". *La Correspondencia de Puerto Rico*, 10 de noviembre de 1909. Chronicling America (Estados Unidos), Acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

El corresponsal. "Juicios por jurado en Arecibo". *La Correspondencia de Puerto Rico*, 16 de marzo de 1910. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

El corresponsal. "Ejemplo de cultura". *La Correspondencia de Puerto Rico*, 10 de mayo de 1910. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

El corresponsal. "Desapareció el temor en Bayamón". *La Correspondencia de Puerto Rico*, 20 de mayo de 1910. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024.
<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>

El corresponsal. "De Mayagüez". *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, 3 de febrero de 1915. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024.
<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>

Escudero Sánchez, Carlos. "Las fiestas populares en el Ecuador: un factor de interacción comunitaria". *Universidad y Sociedad*, 9, 2, (2017): 27-33.

- Erotido. "Maunabo". *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, 20 de abril de 1903. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099739/>
- Fernández Juncos, Manuel. *Galería Puertorriqueña*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1878/1958.
- Guarionex. "Croniquilla". *La Correspondencia de Puerto Rico*, 11 de junio de 1906. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn91099747/>
- Homobono, José Ignacio. "Fiesta, tradición e identidad local". *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 22, 55 (1990): 43-58. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=144795>
- López Cantos, Ángel. *Fiestas y juegos en Puerto Rico (s. XVIII)*. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1990.
- Martínez Montoya, Josetxu. "La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario". *Zainak*, 26 (2004): 347-367. La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario (core.ac.uk)
- Moscoso, Francisco y Lizette Cabrera. *Historia de Puerto Rico*. Guaynabo, P.R: Ediciones Santillana, Inc., 2008.
- Pérez Benavides, Amada Carolina. "Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930". *Mem.soc.*, 20, 41 (2016): 43-53.
- Prieto, Diógenes. "Revista cómica". *La Democracia*, 15 de mayo de 1903. Chronicling America (Estados Unidos), acceso el 7 de junio de 2024. <https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn90070270/>
- Quintero Rivera, Ángel, ed. *Virgenes, Magos y escapularios: imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan: Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras & Centro de Investigaciones Académicas, Universidad del Sagrado Corazón, 2003.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.6 en línea. Acceso el 7 de junio de 2024. <https://dle.rae.es/>

Rivera Bermúdez, Ramón. *Las fiestas patronales de Coamo; origen y tradición*. Coamo: Rivera Bermúdez, 1991.

Rivera Pagán, Luis N. *Evangelización y violencia: La conquista de América*. Río Piedras: Publicaciones Gaviota, 2020.

Sánchez Madariaga, Elena. «Cultura religiosa y sociedad: Las cofradías de laicos». *Historia social*, 35 (1999): 23-42. <https://www.jstor.org/stable/40340711>

Santiago Repollet, Astrid J. «Un vistazo a nuestra gente de fe: acercamiento a la apropiación y uso de las imágenes religiosas». Proyecto de grado de maestría. Universidad de Puerto Rico, 2019.

Whitehead, Alfred N. *El devenir de la religión*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1961.

RESEÑAS

Revisitando el laberinto de Mario Cancel-Sepúlveda

Guarionex Padilla Marty, M.A.

Departamento de Historia

UPR, Río Piedras

Las renovaciones historiográficas y el avance sobre el conocimiento del pasado, desde la mirada crítica contemporánea y sus interpretaciones, pasan por el trabajo investigativo y ensayístico del profesor Mario Cancel-Sepúlveda en su nueva visita al laberinto de los indóciles. La historiografía es un continuo proceso de revisión, interpretación y reinterpretación, y eso es precisamente lo que hace Cancel-Sepúlveda con su más reciente publicación *Indóciles: nueva visita al laberinto*.¹ El estudio de la escritura histórica y su caracterización asumen un papel determinante en esta nueva entrega que polemiza las visiones de un proyecto nacional improbable.

La construcción de una identidad nacional es siempre un ejercicio de memoria selectiva. Los olvidos u omisiones son intencionados. A través de cinco ensayos, Cancel-Sepúlveda navega por las peripecias interpretativas en torno a la Insurrección de Lares, al pensamiento hostosiano y al vaivén ideológico que caracterizó a Eugenio María Hostos, y nos invita a reflexionar sobre el uso público de la historia y la memoria. Si la historia ha sido siempre tan aleccionadora y revolucionaria, ¿por qué la historiografía puertorriqueña, en su conjunto, ha sido

¹ Mario Cancel-Sepúlveda, *Indóciles: nueva visita al laberinto* (San Juan: Ediciones Laberinto, 2023).

tan conservadora a la hora de pensar e interpretar el pasado? ¿Por qué la tendencia ha sido a homogenizar, simplificar o mitificar sucesos históricos? Una visita a la producción intelectual decimonónica como a la creada durante la primera mitad del siglo XX, nos permite adentrarnos en las interpretaciones que sustentaron las distintas representaciones sobre Lares, Betances, Hostos y el proyecto nacional, a la luz de distintos intereses de clase y, por consiguiente, ideológicos. Estas representaciones, escudriñadas por Cancel-Sepúlveda, aún vigentes dentro del independentismo puertorriqueño, son la materia de reflexión de este trabajo.

En la estructura de toda sociedad hay fisuras profundas, pero también hay interesantes contradicciones que nos permiten comprender la complejidad del tejido social y de la política. Puerto Rico, con la cuestión nacional aún sin resolver, no está exento. En ese sentido, lejos de abrazar las corrientes dominantes dentro de la historiografía, vinculadas principalmente a interpretaciones independentistas y nacionalistas, Cancel-Sepúlveda apuesta por revisar minuciosamente las dinámicas sociales y las ideologías que pueden ser contradictorias entre sí, pero surten al conocimiento histórico. El primer ensayo, titulado "Lares: monólogo de un historiador", se centra en los separatismos y, por lo tanto, en los entendimientos que se construyeron en torno a la Insurrección de Lares durante las últimas décadas del siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

El asunto es mucho más complejo. Cancel-Sepúlveda, por usar un término contemporáneo, desenmaña la génesis del nacionalismo puertorriqueño en su ensayo "Separatismo y nacionalismo en el tránsito del siglo 19 al 20: una propuesta interpretativa". Lo que hace el autor, pese a su renuencia, pero como buen cristiano -como lo somos todos aquí, queramos o no-, es visitar los distintos orígenes de la Insurrección de Lares para aproximarse a las concepciones e interpretaciones que se elaboraron desde el anexionismo, el autonomismo y,

naturalmente, desde el nacionalismo independentista, particularmente las interpretaciones nacionalistas desarrolladas por José De Diego (nacionalista dieguista) y Pedro Albizu Campos (nacionalismo albizuísta). Este último se convirtió en hegemónico en el campo intelectual puertorriqueño entre las décadas de 1930 y 1970 y que, pese a los cuestionamientos en *El país de cuatro pisos y otros ensayos*², en *Nación Postmortem: ensayos sobre los tiempos de insoportable ambigüedad*³ y en *El sueño que no cesa: la nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño, 1920-1940*⁴ todavía predomina en el discurso nacionalista e independentista del Puerto Rico contemporáneo. Así que, a partir de un examen crítico a la visión homogeneizadora y simplificadora desarrollada por la intelectualidad de finales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, Cancel-Sepúlveda nos transporta al espacio político de los separatismos durante la Insurrección de Lares. La finalidad de esta tarea es demostrar cómo las distintas narraciones y caracterizaciones históricas en torno al evento tenían una función ideológica que repercutió (y repercute) en el significado de Lares y en el campo discursivo del nacionalismo que se construyó en torno a una mirada romántica de los sucesos revolucionarios de septiembre de 1868.

Aquí las figuras de José de Diego y Pedro Albizu Campos serán claves, pero no las únicas para comprender los significados actuales de la Insurrección de Lares, y sobre todo lo que respecta a la nación y al proyecto inconcluso de la independencia. En ese sentido, muestra la complejidad y la diversidad política del separatismo del Puerto Rico decimonónico cómo simplificada, ocultada y reinterpretada para construir una narrativa acomodaticia conforme a los intereses de diversos sectores políticos después de 1868 hasta la primera mitad del siglo

² José Luis González, *El país de cuatro pisos y otros ensayos* (San Juan: Ediciones Huracán, 1989).

³ Carlos Pabón Ortega, *Nación Postmortem: ensayos sobre los tiempos de insoportable ambigüedad* (San Juan: Ediciones Callejón, 2002).

⁴ José Juan Rodríguez Vázquez, *El sueño que no cesa: la nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño, 1920-1940* (San Juan: Ediciones Callejón, 2004).

XX. Lo cierto es que la figura de Betances fue controversial. Para incondicionales, liberales y autonomistas, la Insurrección de Lares fue mal vista.⁵ Si bien había matices, los lugares comunes eran innegables como también las continuidades y discontinuidades entre los diversos sectores políticos, incluido el separatismo en su conjunto.

Con la invasión estadounidense y la instauración de un nuevo régimen político, la intelectualidad autonomista y el separatismo anexionista encontró en Estados Unidos unas garantías de progreso y modernidad; ideas a las que después de todo habían aspirado desde finales del siglo XIX. La figura de Betances fue rescatada y revalorizada conforme al nuevo régimen, por lo que el mito de la gesta de Betances sobrevivió las primeras dos décadas del siglo XX. No así la, cuya interpretación en esos primeros años seguía siendo heterogénea y, por lo tanto, conflictiva que había que selectivamente olvidar.

Sin embargo, las bases del imaginario betancino que construyeron principalmente autonomistas y anexionistas entre 1898 y 1930 no se sustentaron por mucho tiempo, especialmente porque no tenían cabida dentro del revisionismo nacionalista que realizaron de Diego y Albizu. Para el nacionalismo, la hispanofilia jugó un papel determinante en la reinención de la identidad puertorriqueña. Esta tergiversación intencionada traicionaba el propio pensamiento político de Betances.

El nacionalismo puertorriqueño miró con nostalgia el pasado colonial español y valorizó positivamente las últimas décadas del siglo XIX. Tanto el nacionalismo dieguista como el albizuísta caracterizaron la conquista y colonización española, evangelización incluida, como un salto histórico civilizatorio. Esta visión política e ideológica realizada por el nacionalismo puertorriqueño omitía el hecho de que el separatismo del siglo XIX era progresista, revolucionario, promotor de la modernidad y, sobre todo, antiespañol. Por lo tanto,

⁵ Cancel-Sepúlveda, *Indóviles: nueva visita al laberinto*, 84.

no es de sorprender que los nacionalismos dieguista y albizuista redujeran la nación puertorriqueña a la hispanidad. Tanto de Diego como Albizu se concebían como parte una culminación de una corriente emancipadora cuyos orígenes estaban trazados las últimas décadas del siglo XIX. Esta reinterpretación por parte del nacionalismo debe enmarcarse en el contexto de un Puerto Rico bajo dominio estadounidense en la primera mitad del siglo XX, con el objetivo de oponerse al separatismo anexionista y construir un imaginario nacional que invisibilizaba las opresiones del régimen español. Llama la atención este ejercicio revisionista en la lectura porque Lares, producto precisamente de las opresiones del régimen español y que ahora –de forma intencionada– el nacionalismo lo convertía en tolerable, se contradecía con el hecho de que los nacionalismos habían trazado hasta la Insurrección la génesis de la identidad nacional puertorriqueña. Esto es importante porque nos permite comprender las antilogías entre el pensamiento betanciano y las representaciones que hicieron José de Diego y Pedro Albizu Campos sobre Lares y el separatismo independentista. Estas reformulaciones chocaban con el pensamiento político de Ramón Emeterio Betances –anticlerical, antiespañol y antimonárquico, y con la heterogeneidad que caracterizó siempre al separatismo.

Las concepciones e interpretaciones en torno a la Insurrección de Lares desarrolladas a finales del siglo XIX, pero sobre todo en las primeras décadas del siglo XX, construyeron con rigidez el patriarcado de la patria puertorriqueña.⁶ Betances, por ejemplo, heterodoxo en todo el sentido de la palabra, fue tergiversado y transformado en una figura monolítica y elevado al pedestal con el rango de Padre de la Patria. A la altura de la primera mitad del siglo XX, tanto

⁶ Para fines de esta reseña, con patriarcado quiero significar cualquier estructura social, ya sea en la familia, en las relaciones de pareja o a nivel nacional, donde el poder está en manos exclusivamente masculinas. En ese sentido, el patriarcado no es solo una cultura, sino un sistema político que influye en todas las instituciones en su forma de ser y de actuar. Ver Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

autonomistas como anexionistas contribuyeron grandemente a la imagen positiva de Betances, pues después de todo había sido antiespañol y no antiestadounidense. Las imágenes idílicas y románticas erigidas en torno a Betances y a de Hostos claramente respondieron a una función ideológica que vació de todo contenido revolucionario el pensamiento de estos y lo ajustó a las nuevas necesidades discursivas de los sectores afines al nuevo régimen político y su proyecto de americanización. Sin embargo, han sido los revisionismos que construyeron los nacionalismos del siglo XX, tanto dieguista como albizuísta, sobre Betances, Hostos y la Insurrección de Lares, los que más han perdurado en el imaginario independentista. Estas reinterpretaciones diferían de los esbozados por el autonomismo, el anexionismo y la historia oficial. Las nuevas representaciones sobre Lares y Betances respondían a la desesperación histórica del momento y a la impotencia para enfrentarse a la irrupción del capitalismo imperialista estadounidense sobre Puerto Rico. Ante esa situación, la respuesta del nacionalismo fue antagonizar al anexionismo y centrarse en la amenaza cultural que suponía el avance del anexionismo para nuestra hispanidad. Desde una ideología conservadora, el nacionalismo independentista defendido por de Diego y Albizu descansó su tesis en una melancolía nostálgica de un pasado épico que nunca existió. Más que una continuidad entre el separatismo decimonónico y este independentismo nacionalista, lo que existe es una discontinuidad con grandes contradicciones ideológicas que son materia de análisis por parte de Cancel-Sepúlveda.⁷

Indóciles es también una revisión al pensamiento hostosiano y su producción intelectual. La reflexión de Cancel-Sepúlveda sobre la obra literaria de Eugenio María de Hostos es la genealogía de su transformación ideológica durante la segunda mitad del siglo XIX. Para ello, nuestro autor reflexiona sobre aquellas

⁷ Ver en Cancel-Sepúlveda el ensayo "Separatismo y nacionalismo en el tránsito del siglo 19 al 20: una propuesta interpretativa", 31-173.

grandes aportaciones a la sociología decimonónica y su aplicabilidad en la sociedad y, por consiguiente, su visión de lo que debía ser el proyecto confederacionista de las Antillas.⁸ *La peregrinación de Bayoán* es central en el análisis del discurso que hace Cancel-Sepúlveda. Y es que, a través del ensayo “El pensamiento social en la narrativa de Eugenio María de Hostos Bonilla: encuentros y desencuentros entre el krausopositivismo y la literatura”, así como con tres apéndices que recogen escritos tempranos de Cancel-Sepúlveda, se traza el desarrollo del pensamiento político hostosiano manifestado desde su crisol como español Antillano, hasta su radicalización respecto al futuro político de Puerto Rico. En ese sentido, el estudio de la obra literaria de Hostos nos muestra que el filósofo encauzó su literatura a su compromiso con el cambio social.⁹

Los comentarios en torno a Betances y Hostos que realiza el profesor en esta serie de ensayos, de alguna manera me hacen pensar en que esta nueva visita al laberinto es también una autobiografía del profesor. Digo esto porque Betances, como Hostos, fueron adelantados a su tiempo, y por ende unos incomprendidos. Y es esa figura, la de los incomprendidos, la que le interesa a Mario Cancel-Sepúlveda. Pero también la de desesperanza y pesimismo, sobre todo el de Betances, aspecto en común que comparte el caborrojeño con nuestro autor. Después de todo, la realidad no deja de ser pesimista y gran parte de este trabajo es un diálogo entre Cancel-Sepúlveda, Betances y Hostos.

Como nos decía el maestro Fernando Picó, no hay una historia definitiva y esa es precisamente la lección que nos da el trabajo historiográfico del profesor Mario Cancel-Sepúlveda en *Indóviles*. Ciertamente, la lectura es provocativa y se da un contexto histórico que es significativo apuntar: la crisis del quehacer intelectual. Me refiero a la ausencia de discusión y de debate intelectual en Puerto Rico. Lo cierto es que existe una crisis en el campo intelectual puertorriqueño y

⁸ Cancel-Sepúlveda, 178-186.

⁹ Cancel-Sepúlveda, 272-273.

no cabe duda de que nuestro autor es parte de lo que posiblemente sea la última generación de intelectuales en todo el sentido de la palabra.

Después de todo, no es lo mismo pensar a Puerto Rico desde Puerto Rico que desde una geografía lejana, pues no todos los intelectuales están dispuestos a estar en la palestra pública que supone cuestionar y revisar ciertas narrativas e interpretaciones dentro del campo discursivo del nacionalismo independentista que ya son hegemónicas en la historiografía puertorriqueña. En ese sentido, *Indóciles: nueva visita al laberinto* es un trabajo comprometido que nos invita al cuestionamiento y a la reflexión profunda sobre la narración y los usos de la historia, pero también Mario Cancel-Sepúlveda reafirma que la historia es un proceso en construcción.

Referencias:

- Cancel-Sepúlveda, Mario. *Indóciles: nueva visita al laberinto*. San Juan: Ediciones Laberinto, 2023.
- Carlos Pabón Ortega, Carlos. *Nación Postmortem: ensayos sobre los tiempos de insoportable ambigüedad*. San Juan: Ediciones Callejón, 2002.
- González, José Luis. *El país de cuatro pisos y otros ensayos*. San Juan: Ediciones Huracán, 1989.
- Rodríguez Vázquez, José J. *El sueño que no cesa: la nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño, 1920-1940*. San Juan: Ediciones Callejón, 2004.
- Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre Género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Revista CIH

UPRRP
2024

CUADERNOS DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

