

FALSOS (ADEMÁS DE CONFUSOS) COMIENZOS DE UNA DIGRESIÓN SOBRE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

Pedro L. San Miguel

A Fernando Picó: al premoderno, al moderno y al posmoderno; y también al que es todo lo contrario.

“No creo que esto sea una historia, aunque puede que me equivoque, al no conocer su fin.”

Javier Marías

INTRODUCCIÓN (O COARTADA INICIAL)

“...esto no es una ficción, aunque sí debe de ser un cuento.”

Javier Marías

Esto no es una presentación, ni una ponencia en el sentido usual del término: carece de la coherencia argumentativa y la claridad expositiva —mucho más del rigor— que suelen tener tales ejercicios.¹ En estos momentos de crisis, cuando la natura-

¹ La versión original de este artículo se presentó en el coloquio “Géneros confusos: historia y antropología” auspiciado por el Programa Graduado del Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, y que se celebró el 22 de octubre de 1998. A pesar de que realicé una revisión del texto, traté de mantener el carácter fragmentario que tuvo la versión original. Confío en no haberme desviado de ese propósito. Agradezco a los antropólogos Manuel Valdés Pizzini y Jorge Duany, con quienes compartí ese coloquio; a Mayra Rosario Urrutia, Coordinadora del Programa Graduado y organizadora de ese evento; y a María Dolores Luque de Sánchez por acoger este “confuso” trabajo en la revista del Centro de Investigaciones Históricas. También agradezco los comentarios y las recomendaciones de Carlos Pabón, Astrid Cubano, Jorge Giovannetti, Juan Giusti, Carlos Altagracia, Alfredo Torres y Félix Matos. Finalmente, y aunque seguramente nunca se enterará de ello, dejo constancia de mi deuda con Javier

leza nos ha recordado lo precario de nuestras pretensiones primermundistas, apenas resulta factible aunar trozos, juntar restos. Y eso es, precisamente, lo que he hecho: recuperar unos cuantos paneles y unas planchas de zinc, apilar escombros: alguna que otra idea que salió volando con los vientos del huracán, varias lecturas mojadas por las lluvias, algunas prácticas y experiencias arduamente rescatadas de las aguas de los ríos desbordados y de las marejadas.

Para que no quede innominado, convengamos en llamarlo digresión de emergencia sobre la historia y la antropología, compuesta de tres trozos o fragmentos, cada uno de los cuales probablemente podría constituir el tema de una ponencia en forma sobre la relación entre la antropología y la historia. Pero en este momento, repito, sólo he logrado juntarlos un tanto azorosamente. No hay, por lo tanto, un desarrollo a fondo de ninguno de ellos, sólo unas pocas notas, pergeñadas a la carrera antes de que se fuese la luz. Es, por lo tanto, un “modelo para armar”, compuesto por unos “falsos comienzos”, ninguno de los cuales lleva muy lejos, y sin conclusión posible, al menos sin una única factible conclusión.

PRIMER FALSO COMIENZO: DONDE SE REFIERE UN DESENCUENTRO (Y ALGUNOS ENCUENTROS)

“...Lo que nunca pueden reproducir es el tiempo pasado o perdido ni resucitar al muerto que ya pasó y se perdió en ese tiempo.”

Javier Marías

“Historia y etnología no se separaron hasta mediados del siglo 19 cuando el evolucionismo, [...], separó el estudio de las sociedades evolucionadas del estudio de las sociedades primitivas”, señala Jacques Le Goff.² Es decir, mientras que la historia se convirtió en el saber por excelencia de las sociedades modernas,

Marías, de cuya novela *Negra espalda del tiempo*. 2^{da} ed., Madrid, Alfaguara, 1998, provienen los acápites que he usado a lo largo del texto.

² Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid, Taurus, 1983, p. 315.

en las que imperaba la palabra escrita, la etnología —y, por ende la antropología— se circunscribió a las sociedades consideradas primitivas, totalmente ágrafas o donde predominaba la palabra hablada. Para cumplir en las sociedades modernas las funciones que en las llamadas sociedades “primitivas” cumplía la antropología, se creó otra disciplina: la sociología.³ Tal separación entrañó la demarcación de una diferencia; fue una de las maneras en que Occidente se confirió respetabilidad mediante la diferencia con los *Otros*, objeto de estudio de la antropología. Para el *Nosotros* existían saberes más respetables.

La separación implicó —y en buena medida se basó en— la constitución de prácticas diferenciadas y (al menos en apariencia) cada vez más divergentes.⁴ En primer lugar, por la localización en que se desarrollaban tales prácticas: la de la historia, en el “aquí” del archivo, en ocasiones un mero gabinete de anticuario, reverenciado, no obstante, como tabernáculo, como depositario de la verdad trascendente; la de la etnología/antropología, en un “lugar remoto”, un allá donde se encontraban los “nativos”, los “primitivos”. En segundo lugar, por los objetos de estudio: en el “acá” de la modernidad, los “grandes” personajes históricos —usualmente los poderosos—, cuya heroicidad estribaba en hacer posible el progreso, definido ya en términos de la riqueza material que supuestamente ponían a disposición del conjunto de la sociedad o de su papel en la creación y en la dirección del Estado, ese otro eje fundamental del saber moderno; en el “allá” de los “primitivos”, unas entidades colectivas —“clanes”, “familias extendidas”, “grupos consanguíneos”, “tribus”, términos todos usados para sugerir una vida gregaria carente de individualidad y, por lo tanto, homogénea— en las que no ocurría nada por los siglos de los siglos. El rasgo definitorio de esa vida era la de ser siempre la misma, “mismidad” que la

³ Lucy Mair, *Introducción a la antropología social*. Madrid, Alianza, 1973; Anton L. Allahar, *Sociology and the Periphery: Theories and Issues*. 2^{da} ed. rev., Toronto, Garamond Press, 1995; Immanuel Wallerstein, coord., *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. 2^{da} ed., México, Siglo XXI, 1997, pp. 3-36; y Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Westview Press, 1996.

⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1985.

separaba categóricamente de las sociedades modernas, abocadas a un progreso sin límites.

Las implicaciones de estas prácticas son más o menos obvias. Lo son, por ejemplo, en cuanto a las técnicas o metodologías empleadas por la historia y la etnología/antropología en sus respectivas investigaciones. En los silenciosos espacios de los archivos —ubicados con inusual frecuencia en vetustos edificios de ignominiosas genealogías carcelarias (nuestro Archivo General de Puerto Rico y el Archivo General de la Nación, en México, cuya sede fue la infame cárcel de Lecumberri, no son sino dos ejemplos)—, el historiador se encontraba reverencialmente frente a los documentos, donde supuestamente había de encontrar la “verdad” sobre el pasado o al menos sobre aquel limitado gajo del pasado que le interesaba. Acto éste que debía poseer una solemnidad religiosa y una asepsia total de manera que el mundo “exterior” no incidiese sobre la labor heurística. Así se trataba de separar a la historia de la vida o a ésta de aquella —que para el caso resulta lo mismo.

La antropología también partió de la premisa de la separación que debía mantener el sujeto que investigaba del objeto investigado. Entonces, ése era el paradigma imperante. Mas a los etnólogos les resultó mucho más difícil que a los historiadores —insulados éstos del mundo exterior por las gruesas paredes de la cárcel/archivo— mantenerse al margen de la vida que los rodeaba, no empece lo insuficiente que fuese la misma desde la perspectiva occidental.⁵ Por fuerza mayor, muchos tuvieron que comer los alimentos de los “nativos”, tomar de su agua e ingerir sus bebidas embriagantes; se vieron compelidos a cobijarse en sus rústicas viviendas y a dormir en sus hamacas o junto a ellos a ras del suelo; padecieron sus enfermedades, fueron picados insistentemente por los mismos insectos; convivieron con los “otros” en las prolongadas y agobiantes temporadas de sequía, o durante las épocas de interminables lluvias diluvianas. Con la debida distancia, impuesta por los preceptos “científicos”, primero vieron a los “nativos” nacer, crecer, envejecer y morir; eventualmente, se

⁵ James Clifford y George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethno-graphy*. Berkeley, University of California Press, 1986; y Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press, 1991.

alegraron con sus nacimientos y llegaron a dolerse por sus sufrimientos; algunos incluso deben haber llorado a sus muertos.⁶

No todo fue sufrimiento, por supuesto. También disfrutaron de los bienes culturales y de los “misterios gozosos” de los “primitivos”. Es probable que buena parte de sus primeros acercamientos personales a los “nativos” se originaran en aquellos aspectos lúdicos que, mal que bien, implicó el trabajo etnográfico.⁷ La mirada jugó un papel crucial en ello. Igual que los “descubridores” y los “conquistadores” de los inicios de la época moderna, quienes surcaron los mares hacia “nuevos mundos” en busca de riqueza, posición social, fama y poder, los antropólogos no pudieron dejar de sentirse atraídos y excitados por las “nativas” y los “nativos”. Los etnógrafos ejercieron el *vouyeurismo*, como buenos observadores, usando el camuflaje del conocimiento científico y el saber. No pocos se deben haber sentido culpablemente atraídos por el fuerte contenido erótico de los bailes y las ceremonias de los “nativos”. La mirada, quizás, incitó “encuentros cercanos del tercer tipo”.

En todo esto prevaleció un complejo juego de deseos y repulsiones que quedó implicado en las descripciones sobre la familia, la sexualidad, y las celebraciones festivas y los rituales de iniciación. Mediado por sentimientos moralistas y por su sentido de superioridad occidental, el antropólogo quedó atrapado en una red de intercambios con los “primitivos” y las “primitivas”. ¿Que esas relaciones estaban fundadas en una relación de

⁶ Mario Vargas Llosa explora estas tensiones en su novela *El hablador*. Barcelona, Seix Barral, 1987, en la que un antropólogo termina transformándose en uno de los “nativos”. No deja de ser significativo, por otro lado, que, como señala María Isabel Quiñones en su artículo “La antropología y la producción etnográfica: un oscuro objeto del deseo”, *Fundamentos*, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Estudios Generales, UPR, núms. 3-4, 1996, pp. 3-15, las *etnógrafas* se destacaron por comenzar a producir relatos heterodoxos debido, precisamente, a su problematización de la “relación antropológica-informante”. Muchos de sus textos carecían de las pretensiones objetivistas típicas de la monografía etnográfica (producidas generalmente por hombres) y, por el contrario, reclamaban su lugar como textos de “ficción” o como relatos testimoniales. Por ello, fueron concebidos como “literatura popular” y ocuparon “un espacio marginal en la antropología”.

⁷ Edward W. Said, *Orientalism*. New York, Vintage, 1979; David Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*. 2^{da} imp., Durham, NC, Duke University Press, 1994, pp. 170-183; y Robert J.C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London y New York, Routledge, 1996.

poder? Sin duda. ¿Que con frecuencia recreaban el mito de la “nativa” atraída más que seducida, violada o raptada por el hombre blanco? Indudablemente. La antropología —no debemos olvidarlo— ha sido la disciplina imperialista por excelencia; es parte fundamental de las apropiaciones que ha realizado el Occidente sobre un mundo habitado por hombres y mujeres “de color”, por lo que esas relaciones con los “otros”, los “calibanes” que habitan las Antípodas, ha estado mediada siempre por una relación de dominación, con frecuencia por el colonialismo más brutal y despiadado.⁸

La repulsión tenía, pues, connotaciones raciales, étnicas y culturales, no muy disímiles a las que sintieron muchos europeos frente a sus esclavas y esclavos. También las tuvo el deseo. Sin embargo, a largo plazo, una de las consecuencias de esa tensión entre el rechazo y el deseo fue el resquebrajamiento de las certezas sobre las que se erigía la misma práctica etnográfica: se produjeron cuestionamientos, velados unos, abiertos otros, sobre algunas de las más íntimas y recónditas “verdades” occidentales.

Los historiadores, mientras tanto, “siguieron en su mayor parte alegremente dedicados a comprobar nuevos hechos”; los más reputados —en palabras de Collingwood— se convirtieron en “maestros del detalle”.⁹ Desempolvando papeles viejos, construían sus aburridas narraciones sobre batallas e intrigas palaciegas, y acerca de reyes vivos o debidamente decapitados. Al igual que la secta de los “monótonos” que refiere Borges en su cuento «Los teólogos», parecían profesar “que la historia es un círculo y que nada es que no haya sido y que no será”.¹⁰ Como los historiadores de «La lotería en Babilonia», otro cuento del escritor argentino, vivían ensoberbecidos con su “método”, que parecía “corregir el azar”, y producían hechos aparentemente fidedignos, “aunque, naturalmente no se divulga[ban] sin alguna dosis de engaño”.¹¹ Así creían los historiadores —los de la fantás-

⁸ Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁹ R.G. Collingwood, *Idea de la historia*. 10^{ma} reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 130.

¹⁰ Jorge Luis Borges, *El Aleph*. 16^{ta} reimp., Madrid, Alianza, 1988, p. 38.

¹¹ ———, *Ficciones*. 25^{ta} imp., Buenos Aires, Emecé, 1976, p. 64.

tica ciudad de Babilonia de Borges al igual que los demás— desenterrar la “verdad” sobre el pasado. De paso, así refrendaban un poder/saber que repetía incesantemente sus fundamentos. En fin: producían pocos aspavientos

Pasada la mitad del siglo 20, éste era en lo fundamental el panorama. Excepcionales fueron los fundadores de la “escuela de los *Annales*”, Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes tan temprano como en los años veinte y los treinta ya cuestionaban muchos de los presupuestos de la disciplina histórica. Su ejercicio del oficio los aproximó a muchos de los intereses, las preguntas y las metodologías de la antropología cultural.¹² Algo similar comenzó a ocurrir, aunque más tardía y lentamente, en otros predios de la historiografía. En el marxismo, por ejemplo, se dieron dos tendencias totalmente opuestas. Mientras que el estalinismo contribuía a la entronización del dogmatismo más férreo, fuera de los países socialistas surgió un reducido grupo de historiadores que contribuyó de forma notable a la renovación de la disciplina. (Habría que mencionar al italiano Antonio Gramsci como una figura excepcional, cuya inquietud sobre la situación política de su país lo llevó a plantearse cuestiones muy cercanas a la de la antropología política, incluso en lo que respecta a las dimensiones simbólicas y ritualistas del poder.) La nueva historia social desarrolló inquietudes que tendieron a aproximarla a algunas de las cuestiones centrales de la antropología cultural y la etnografía.¹³ Tal fue el caso, por ejemplo, de las investigaciones de Eric Hobsbawm sobre el bandidismo y los “rebeldes primitivos”, al igual que las de E.P. Thompson acerca de los orígenes de la clase obrera inglesa.¹⁴ Debido a su interés por la cultura po-

¹² Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 15-37. Se pueden ver las apreciaciones del mismo Lucien Febvre en su obra *Combates por la historia*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993, pp. 15-71.

¹³ Ver: Josep Fontana, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona, Crítica, 1982, pp. 214-246; Raphael Samuel, ed., *Historia popular e historia socialista*. Barcelona, Crítica, 1984; Richard Johnson et al., eds., *Making Histories: Studies in History Writing*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; y Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*. Barcelona, Crítica, 1998, esp. pp. 70-104, 148-175 y 183-189.

¹⁴ Eric Hobsbawm, *Bandidos*. Barcelona, Ariel, 1976; *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York, Norton, 1959; y E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*. New York, Vintage, 1966;

pular, ambos abordaron temas —como los rituales obreros, el “folclor”, etc.— propios de la antropología. Posando su mirada sobre los obreros y los artesanos, los “otros” de las sociedades industriales, historiadores como Hobsbawm y Thompson renovaron poderosamente la historiografía occidental. Partiendo en este caso de la construcción de una utopía —que es, a fin de cuentas, otra forma del deseo—, la historia, de paso, se hizo mucho menos aburrida.

Debido al acercamiento de ambas disciplinas, surgió un género ambiguo, un “género confuso” denominado etnohistoria, que partiendo de las inquietudes centrales de la etnología, recurre a las técnicas de investigación de la historiografía. Practicada tanto por historiadores como por antropólogos, la etnohistoria se convirtió, sobre todo a partir de la década de los setenta, en uno de los campos más fértiles e innovadores de las ciencias sociales.¹⁵

Pero, en general, la historia parecía incapaz de alterar ni cuestionar ninguna de sus certezas. Existía complacida en sus propios mitos, incluso en el de su “método”. Los etnógrafos, por el contrario, estaban rodeados de vida, de la vida de los “otros”,

Tradicición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona, Crítica, 1979; e *Historia social y antropología.* México, Instituto Mora, 1994. También resultan interesantes las entrevistas a Thompson y Hobsbawm que se reproducen en: MARHO (The Radical Historians Organization), *Visions of History.* New York, Pantheon, 1984, pp. 3-25 y 27-46, respectivamente.

¹⁵ Sobre ese acercamiento —pero también sobre las distancias entre historia y etnología— ver: Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays.* Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 1-77; Jennifer S.H. Brown, “Etnohistorians: Strange Bedfellows, Kindred Spirits”, *Etnohistory*, vol. 38, núm. 2, 1991, pp. 113-123; y Shepard Krech III, “The State of Ethnohistory”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 345-375. La historia de las mentalidades ha sido una de las áreas en las que más han predominado las investigaciones etnohistóricas, como se evidencia en el libro de Michelle Vovelle, *Ideologías y mentalidades.* Barcelona, Ariel, 1985. Entre las obras más destacadas de la etnohistoria se encuentran: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error.* New York, Vintage, 1979; Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre.* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983; y Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller.* New York, Penguin, 1982. En América Latina, la etnohistoria ha tenido expresiones distintas a las que ha tenido en Europa, si bien ha contribuido de forma notable a los estudios históricos y antropológicos. Entre las obras más influyentes se encuentran la investigación pionera de John Murra, *La organización económica del Estado inca.* 2^{da} ed., México, Siglo XXI, 1980; de Nathan Wachtel, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid, Alianza, 1976; y de Karen Spalding, *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule.* Stanford, Stanford University Press, 1984.

sin duda, pero vida al fin. El caso es que debido a la particular relación de los etnólogos con los “otros”, eventualmente en el campo de la antropología surgió como una cuestión acuciante el problema de la representación; es decir, el problema de la capacidad del saber occidental para aprehender y transmitir cabalmente el sentido de las prácticas de otras culturas y de otras sociedades. Esta reflexión —que es una autorreflexión— ha formado parte de un abarcador proceso político y cultural en el que subyace el proceso de descolonización, que ocurrió con particular intensidad luego de la Segunda Guerra Mundial. De manera paralela, se fueron redefiniendo las relaciones entre los centros de poder en Europa y los Estados Unidos y el denominado “tercer mundo”. Una de las dimensiones más importantes de esa redefinición ha sido el aumento de las corrientes emigratorias desde la “periferia capitalista” hasta los “centros metropolitanos”.

La historia de esa relación no deja de tener una fuerte dosis de ironía. A fines del siglo 19, Europa y los Estados Unidos se establecían —a través de sus inversiones, sus sistemas de dominación política y de sus emigrantes— en los países del tercer mundo. Hoy, a finales del siglo 20, son los “bárbaros” los que, sobre todo a través de la emigración, se instalan en los centros de poder económico y político. El cambio de orientación ha tenido como resultado, en los mismos centros de poder, el surgimiento de voces representativas de los “bárbaros”, quienes han infiltrado —o se han apoderado de— todos los ámbitos de la vida. Los ejemplos van desde los concursos de belleza hasta el fútbol y el béisbol, de la literatura al cine, de la ópera a la música popular, y, por supuesto, de la historia a la antropología. Ante este nuevo escenario, ¿no era inevitable una mirada de introspección en aquellas disciplinas que por décadas habían orientado, normado y dirigido las relaciones de saber (y de poder) con los “otros”?

Una de sus principales consecuencias ha sido el cuestionamiento de los fundamentos epistemológicos de la antropología, que ha conllevado, por parte de sus mismos practicantes, las discusiones en torno a la “operación etnográfica”, cuyos dos componentes básicos son el trabajo de campo y la escritura de la monografía o el informe etnográfico. Sobre todo, se ha escudriñado “la ideología que reclama la transparencia de la representa-

ción y la inmediatez de la experiencia”, y se ha propuesto, en cambio, el carácter de construcción de los recuentos sobre la cultura y la sociedad realizados por los etnógrafos. Según el antropólogo cultural James Clifford, toda “verdad”, debido a su carácter de construcción retórica, implica “poderosas ‘mentiras’ de exclusión”; o, como señala más adelante: “lo que aparece como ‘lo real’ en la historia, las ciencias sociales, las artes, y aún en el sentido común, es siempre analizable como un conjunto restringido y expresivo de códigos y convenciones sociales”.¹⁶ Su razonamiento le lleva a plantear que no existe una manera definitiva “de separar lo factual de lo alegórico” en los recuentos culturales —entre ellos los etnográficos pero también los históricos—. Es decir, todo texto que pretende representar “lo real” posee un grado de indeterminación, una brumosa zona que resulta imposible demostrar que sea ni “cierta” ni “falsa”.

No obstante, mediante la escritura se crean “ilusiones totalizadoras” (*totalistic illusions*) a través de las cuales se obtiene “un poder sobre las cosas”, por lo que la representación generada por el texto etnográfico —y, por supuesto, por el histórico— “posee un poder mágico sobre las apariencias”, que le permite convertir en “presencia lo que está ausente”.¹⁸ Esta cualidad posibilita concebir a la “operación etnográfica” como una labor de “traducción cultural”, que crea en el texto esa sensación de “haber estado allí”, y de trasladar lo ausente, extraño e ignoto —a los “otros” y sus culturas— al espacio familiar y conocido del “nosotros”.¹⁹ Y es, precisamente, ese acto casi *mágico* el que hace *factible* el conocimiento sobre los “otros”, ubíquense éstos en una sociedad “primitiva” geográficamente distante, o en un remoto pasado, que es a fin de cuentas habitado por “otros”, por aquellos que la

¹⁶ James Clifford, “Introduction: Partial Truths”, en Clifford y Marcus, eds., *op. cit.*, pp. 1-26. A menos que se indique lo contrario, las traducciones del inglés son mías.

¹⁷ _____, “On Ethnographic Allegory”, en Clifford y Marcus, eds., *op. cit.*, p. 119.

¹⁸ Stephen Tyler, “Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document”, en Clifford y Marcus, eds., *op. cit.*, p. 131.

¹⁹ Talal Asad, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, en Clifford y Marcus, eds., *op. cit.*, pp. 141-164. También: Geertz, *op. cit.*; George E. Marcus y Michael M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press, 1986; y Renato Rosaldo, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. 2^{da} imp., Boston, Beacon Press, 1993.

distancia temporal hace que sean diferentes a “nosotros”. Es también lo que hace posible que el saber acerca de los “otros” funcione como ese espejo roto, de imágenes deformadas, en el que Occidente se mira para ver sus rostros ocultos o para adoptar nuevas máscaras.

La autorreflexión en torno a la “operación etnográfica” ha planteado como una cuestión nodal la relación de poder con los “nativos” y con las sociedades que son objeto de estudio por la antropología, relación que produce lo que Geertz denomina “ventriloquismo etnográfico: el reclamo de hablar no sólo *acerca de* otra forma de vida sino de hacerlo desde dentro de ella”.²⁰ Esa relación de poder se manifiesta en la “función autorial” (*author-function*), que es realizada desde una postura omnisciente, en la que el escritor controla todas las dimensiones de la narración y su voz resulta inapelable y hasta omnímoda. Pero, como apunta Clifford: “El silencio del taller etnográfico ha sido quebrado por voces insistentes, heterogéneas, por el raspar de otras plumas”.²¹ Por lo tanto, entre los antropólogos ha emergido el reclamo, no sólo de reflexionar teóricamente sobre la “naturaleza literaria” de los textos escritos por ellos, sino también de producir una obra etnográfica *distinta*. Por ello, se ha planteado la posibilidad de experimentar con formas *dialogicas* del texto etnográfico, con obras en las que coexistan diversas voces que de alguna manera maticen, problematicen y hasta disputen y rivalicen con la voz autorial.²² Y, aunque de manera incipiente, ya hay unas cuantas obras que apuntan en esa dirección. Tal es el caso de *Alabi's World*, de Richard Price, obra en la que diversas voces –los cimarrones saramaka, los oficiales holandeses del Surinam colonial, los misioneros alemanes y el propio autor– dialogan, debaten y compiten entre sí por hacer valer su respectiva versión de los “hechos”.²³

²⁰ Geertz, *op. cit.*, p. 145.

²¹ James Clifford, “Sobre la autoridad etnográfica”, en C. Geertz *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Compilación de Carlos Reynoso, 3^{ra} ed., Barcelona, Gedisa, 1996, p. 145.

²² Dennis Tedlock, “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, en Geertz *et al.*, *op. cit.*, pp. 275-288.

²³ Richard Price, *Alabi's World*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

Ante el panorama que se presenta en el campo de la antropología, paralelo, por demás, a las discusiones y los debates en otras disciplinas sobre lo que De Certeau denomina “la escritura de la historia”, ¿cómo se habrá de responder en el terreno de la historiografía?²⁴ ¿De qué formas se asumirán los planteamientos sobre la “operación historiográfica”, sobre los modelos epistemológicos y los paradigmas del saber que han imperado en la historiografía durante las últimas décadas? No tenemos, ciertamente, que adoptar posiciones ya hechas; parece ineludible, empero, que nos hagamos las mismas o parecidas preguntas. Muchas de ellas contendrán una buena dosis de ironía, que, según una fórmula de Kierkegaard citada por Marshall Berman, es la forma más profunda de la “seriedad moderna”. Quizás así sea factible evitar que las “visiones abiertas de la vida moderna” sean “suplantadas por visiones cerradas; el esto y aquello por el esto o aquello”. Quizás así continuemos viendo a la historia como una aventura, y contribuyamos a que no se convierta —nuevamente en palabras de Berman— en otra de las deplorables rutinas de la modernidad.²⁵

²⁴ En la crítica literaria y en los “estudios culturales” han ocurrido cuestionamientos similares o paralelos a los que han ocurrido en la antropología, como demuestran las obras de Hayden White, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducción de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. 2^{da} imp., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986; y *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. 2^{da} imp., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992. Para algunas reacciones suscitadas en el campo de la historiografía en torno a estos debates, ver: Jorge Lozano, *El discurso histórico*. Madrid, Alianza, 1994; Robert F. Berkhofer, Jr., *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1997; Keith Jenkins, *On ‘What is History?’: From Carr and Elton to Rorty and White*. London, Routledge, 1995; y Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*. New York, Norton, 1994. Esta última obra se distingue por su carácter didáctico.

²⁵ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. 2^{da} ed., México, Siglo XXI, 1989, pp. xii, 11 y 258.

SEGUNDO FALSO COMIENZO: SOBRE LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA EN UNA ISLA BARATARIA

“Yo voy a cometer aquí varias afrentas porque hablaré, entre otras cosas, de algunos muertos reales a los que no he conocido, y así seré una forma inesperada y lejana de posteridad para ellos.”

Javier Marías

¿Y en Puerto Rico, “mi isla ardiente”, cuál ha sido la relación entre la historia y la antropología? Creo que un somero recorrido a través de nuestra historiografía nos puede sugerir cómo han marchado, en las diferentes épocas, las relaciones entre doña historia y doña antropología, vecinas —valga el adelanto— que no siempre se han llevado con la gentileza y la cordialidad que supondría su residencia en el mismo barrio de las denominadas ciencias humanas.

Para cumplir con los pruritos de la disciplina histórica, remontémonos a los orígenes, en este caso a Fray Íñigo Abbad y Lasierra, cuya *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*, publicada originalmente en 1788, está reputada como nuestra primera historia.²⁶ Pero, además, si no nuestra primera “etnografía”, ciertamente su obra constituye uno de nuestros primeros textos etnográficos sobre el siglo 18. ¿No son acaso los capítulos XXX y XXXI de esa obra los más citados y leídos? Estos capítulos —titulados respectivamente “Carácter y diferentes castas de los habitantes de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico” y “Usos y costumbres de los habitantes de esta Isla”— son, precisamente, los que tienen una vocación etnográfica más evidente. En ellos se recogen muchos de los temas específicos que se convertirían en lugares comunes de la etnografía de nuestro siglo. También se ofrecen las “explicaciones” propias de la época. Baste recordar, como ejemplo, el siguiente pasaje:

²⁶ Fray Agustín Íñigo Abbad y Lasierra, *Historia geográfica, civil y natural de la Isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. Estudio preliminar por Isabel Gutiérrez del Arroyo, 3^{ra} ed., Río Piedras, Editorial Universitaria, 1970. Los capítulos aludidos a continuación se encuentran en las pp. 181-193.

Verdad es que mirados [los habitantes de esta isla] en globo y sin reflexión, se nota poca diferencia en sus cualidades, y sólo se descubre un carácter tan mezclado y equívoco, como sus colores; efecto sin duda de los diferentes mixtos de los transmigrados, que han comunicado con la sangre su color y sus pasiones a sus descendientes en este país.²⁷

Poco después de la estadía de Fray Íñigo en Puerto Rico, arribó a la isla otro de nuestros cronistas del siglo 18, el naturalista André Pierre Ledru, quien formó parte de una comisión —inmodestamente autodenominada “de sabios franceses”— cuyo objeto era “hacer indagaciones y colecciones relativas a la historia natural”, pero, además, hacer observaciones sobre “población, agricultura, comercio, carácter y costumbres de sus habitantes”.²⁸ Como era de esperarse, la obra de Ledru también se refiere a la “mezcla de razas”, uno de los temas canónicos de la época. En ella tiende a prevalecer la mirada del naturalista, aunque con frecuencia se deslizan comentarios más íntimos..., sobre todo cuando describe a aquella joven llamada Francisca, de largos cabellos y rizos flotantes, de fuego en los ojos, de “talle esbelto y ligero, y aquellas formas torneadas por el amor”, cuya vista le “hizo estremecer”. Al despedirse definitivamente de ella, señala Ledru, “el resto de la naturaleza aparecía muert[a] á mis ojos”. El ardoroso Ledru no pudo menos que enternecerse al marchar y sentir “correr las lágrimas por [sus] mejillas”.²⁹

²⁷ *Ibid.*, p. 181.

²⁸ André Pierre Ledru, *Viaje a la isla de Puerto Rico* [1863]. Traducción de Julio L. de Vizcarrondo y prólogo de Eugenio Fernández Méndez, 2^{da} ed., San Juan, Instituto de Literatura Puertorriqueña y Universidad de Puerto Rico, 1957.

²⁹ *Ibid.*, pp. 45-46 y 49. No deja de resultar significativo que Ledru se refiera a la joven que es objeto de su pasión icomo si fuera parte de la naturaleza! Y ello fue así a pesar de que el padre de la joven era europeo, aunque llevaba una larga temporada residiendo en Puerto Rico, por lo que podemos suponer que su hija era criolla; y de que no era un mero campesino sino todo un señor hacendado, propietario de cañaverales y cafetales. Pero tal percepción no debe extrañarnos ya que concebir a los “nativos” como parte o extensión de la naturaleza es un elemento intrínseco del pensamiento antropológico en sus orígenes. De tal forma, el estudio de las sociedades “primitivas” o “nativas” formaba parte de la “historia natural”. Así, en el gabinete del naturalista se podían encontrar en igualdad de condiciones las muestras más diversas de la flora y la fauna de las regiones “primitivas” y objetos culturales de las sociedades que habitaban en ellas. La institucionalización de ese tipo de saber fue, lógicamente, el museo. Sobre todo esto, sugiero la lectura del clásico de Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. 1^{ra} reimp., Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971.

Del apasionado Ledru podemos pasar al frío Salvador Brau, quien se refiere a las masas rurales con la actitud con que un histólogo describiría una célula;³⁰ o a esa pléyade de sociólogos de fines del siglo 19 e inicios del 20, inquietos, al igual que Brau, ante unas masas rurales que tratan de describir, morigerar y dirigir.³¹ En ellos hay también una fuerte inclinación etnográfica, dirigida a identificar nuestra “barbarie” interna, iconografiada en «El velorio», obra de Francisco Oller que “dialoga” abiertamente con la discursiva “civilizadora” de los letrados del cambio de siglo, o representada literariamente en *La charca* de Manuel Zeno Gandía. Tras la búsqueda del condenable juego, la escrutadora mirada de Brau se internó en “esas pulperías situadas en los barrios distantes de las poblaciones”, al igual que en “las interioridades misteriosas de ciertos tugurios, hipócritamente engalanados con el nombre de cafetines, billares, bodegones u otros semejantes”, “en las inmediaciones de [los] ingenios los sábados”, en el “barranco oculto del río, la proyección de la sombra del árbol frondoso o el hueco simulado del antiguo puente..., entre la hojarasca del platanar..., o en el fondo de las habitaciones interiores [de las casas campestres], en el acto de celebrarse algún velorio, rosario u otra fiesta nocturna”.³² Como se aprecia, Brau también fue un “mirón”, si bien su *vouyerismo* se focalizó en aquello que, desde su óptica ilustrada, consideraba reprehensible, postura que —para hacerle justicia— mantuvo tanto

³⁰ Salvador Brau, *Ensayos (Disquisiciones sociológicas)*. Río Piedras, Edil, 1971, en especial sus ensayos “Las clases jornaleras de Puerto Rico” (pp. 9-73) y “La campesina” (pp. 93-122). Sobre Brau, ver: Gervasio L. García, “La crítica histórica: ¿ejecución, perdón o comprensión?”, en *Historia crítica, historia sin coartadas: algunos problemas de la historia de Puerto Rico*. Río Piedras, Huracán, 1985, pp. 19-30.

³¹ Al respecto, véase de Angel G. Quintero Rivera, “La ideología populista y la institucionalización universitaria de las ciencias sociales”, en Silvia Álvarez Curbelo y María E. Rodríguez Castro, eds., *Del nacionalismo al populismo: cultura y política en Puerto Rico*. Río Piedras, Huracán y DEGI-UPR, 1993, pp. 108-114; y, sobre todo, “Apuntes para una sociología del análisis social en Puerto Rico: el mundo letrado y las clases sociales en los inicios de la reflexión sociológica”, que aparece en su libro *Patricios y plebeyos: burguesía, hacendados, artesanos y obreros. Las relaciones de clase en el Puerto Rico de cambio de siglo*. Río Piedras, Huracán, 1988, pp. 189-279. También resulta pertinente el reciente libro de Lillian Guerra, *Popular Expression and National Identity in Puerto Rico: The Struggle for Self, Community and Nation*. Gainesville, University Press of Florida, 1998, esp. pp. 45-121.

³² Brau, *op. cit.*, pp. 37-38.

frente a las masas rurales como frente a otros sectores de la sociedad.

Uno de los herederos de esta tradición moralizante es Pedreira, quien, al referirse en *Insularismo* al “origen de nuestra confusión”, que él localiza en nuestra fusión (racial, obviamente), no está muy lejos de Fray Íñigo.³³ Pedreira, por cierto, ofrece una interpretación de nuestra formación social que resulta ser “antropologizante”; no por casualidad reproduce los principales temas del evolucionismo racialista que se desarrolló en Europa en el siglo 19.³⁴ Y esta concepción no se debe achacar meramente al “atraso” de nuestro desarrollo cultural, a una deficiencia en la formación intelectual de Pedreira, o a los errores factuales en que incurre. Sencillamente, tales concepciones eran comunes entre las elites sociales e intelectuales de los países de América Latina y el Caribe.³⁵ Mas existían también figuras que, desde el interior de esas nociones, habían comenzado a cuestionarlas. Baste con mencionar al cubano Fernando Ortiz, al brasileño Gilberto Freyre y al intelectual haitiano Jean Price-Mars.³⁶ No obstante, al igual que entre la generalidad de los intelectuales latinoamericanos y caribeños, la vocación antropológica de nuestros letrados *vis-à-vis* los sectores populares fue similar a la que se desarrolló en Europa y los Estados Unidos con relación a los países “primitivos” y “atrasados”; aquí también los letrados se interesaron en la antropología y la sociología como herramientas para estudiar la “barbarie”, en este caso al “bárbaro interno”, localizado en ese “otro país” que era la ruralía. Éste fue un patrón

³³ Antonio S. Pedreira, *Insularismo: ensayos de interpretación puertorriqueña* [1934]. San Juan, Biblioteca de Autores Puertorriqueños, 1957. Entre las numerosas críticas que ha suscitado Pedreira se encuentran: Juan Flores, *Insularismo e ideología burguesa (Nueva lectura de A.S. Pedreira)*. Río Piedras, Huracán, 1979; y Arcadio Díaz Quiñones, “El enemigo íntimo: cultura nacional y autoridad en Ramiro Guerra y Sánchez y Antonio S. Pedreira”, *Op. Cit. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, núm. 7, 1992, pp. 9-65.

³⁴ Al respecto, se pueden consultar Thomas, *op. cit.*; Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México, Siglo XXI, 1991; y Edward Said, *Culture and Imperialism*. New York, Vintage, 1994.

³⁵ Richard Graham, ed., *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin, University of Texas Press, 1990.

³⁶ Véase Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*. 2^{da} ed., La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1975; Gilberto Freyre, *Casa-grande y senzala*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977; y Jean Price-Mars, *Así habló el tío*. La Habana, Casa de las Américas, 1968.

general en el mundo poscolonial, donde las elites continuaron reproduciendo los esquemas culturales y políticos predominantes en las metrópolis.³⁷ La historia, por el contrario, fue la disciplina validadora de los logros de la civilización; desde ella se ensalzó a los héroes de ese gran tótem que es la “modernidad”.

Por ello, con la profesionalización de los estudios históricos en Puerto Rico, que comenzó en los años cuarenta, la historia se hizo alérgica a la antropología. A lo sumo, se hacía uso de la arqueología para referirse a nuestros “antepasados” más remotos, los taínos. Este distanciamiento con relación a la antropología es patente en el libro coordinado por Arturo Morales Carrión titulado *Puerto Rico: A Political and Cultural History*, que incluye capítulos escritos por varias de las figuras representativas de esa primera generación de historiadores profesionales.³⁸ Para demostrar ese extrañamiento, basta con compararlo con el libro del antropólogo Eugenio Fernández Méndez, *Historia cultural de Puerto Rico*.³⁹ Mientras que el concepto de cultura que se maneja en la obra de Morales Carrión *et al.* se refiere en lo fundamental a la “alta cultura”, es decir a la cultura de las elites, en la que las “letras” ocupan un lugar destacado, Fernández Méndez intenta ofrecer una visión más abarcadora —aunque se puede argüir que

³⁷ Entre los estudios recientes que abordan esa cuestión desde diversas perspectivas se encuentran: Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*. New York, Oxford University Press, 1988, esp. pp. 3-32 y 37-43; Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* 2^{da} imp., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press, 1993; Laënnec Hurbon, *El bárbaro imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. México, Grijalbo y CONACULTA, 1993; y Pedro L. San Miguel, *La isla imaginada: historia, identidad y utopía en La Española*. San Juan y Santo Domingo, Isla Negra y Librería La Trinitaria, 1997.

³⁸ Arturo Morales Carrión *et al.*, *Puerto Rico: A Political and Cultural History*. New York, Norton, 1983. Sobre la profesionalización de los estudios históricos en Puerto Rico, véase María de los Ángeles Castro, “De Salvador Brau hasta la ‘novísima historia’: un replanteamiento y una crítica”, *Op. Cit. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, núm. 4, 1988-1989, pp. 9-35. También resulta útil el ensayo de Margarita Flores Collazo, “La lucha por definir la nación: el debate en torno a la creación del Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1955”, *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, núm. 10, 1998, pp. 175-200.

³⁹ Eugenio Fernández Méndez, *Historia cultural de Puerto Rico, 1493-1968*. 2^{da} ed., San Juan, Ediciones El Cemi, 1970.

no siempre lo logra—. De tal forma, la cultura no se circunscribe al accionar de las instituciones coloniales heredadas de España, o a la producción simbólica de las elites —si bien implica lo uno y lo otro—, si no que es el resultado de interacciones más complejas en las que aparecen como agentes determinantes la vida material, las clases y las relaciones sociales. Tal forma de concebir la cultura queda reflejada en el capítulo dedicado al siglo 19, el que Fernández Méndez, siguiendo el canon historiográfico imperante entonces —y probablemente todavía— denomina de “forja de la nacionalidad”. Éste es, no obstante, el capítulo mejor logrado del libro, además de ser por mucho el más rico y sugerente; es, entre otras cosas, uno de los primeros intentos por ofrecer una interpretación “materialista” del siglo 19, incluyendo aspectos determinantes en su formación cultural.⁴⁰ El libro de Morales Carrión *et al.* dista bastante de esta aproximación, ya que en él predominan lo político e institucional; y la cultura, como ya he señalado, es en lo fundamental la de las elites, mientras que lo popular aparece como un lejano escenario, como folclor.

Paradójicamente, *Puerto Rico and the Non-Hispanic Caribbean*, obra de Morales Carrión que data de los años cincuenta, contiene un sesgo antropológico o sociológico que nutrió algunas de sus interpretaciones más sugerentes. Creo, por ejemplo, que ese sesgo antropológico se evidencia en su noción sobre la “dicotomía social” entre San Juan y “la isla”, una de las concepciones popularizadas por esa obra y que más influencia ha tenido en la historiografía puertorriqueña.⁴¹ No obstante, en obras posteriores

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 207-321. Valga señalar que su interpretación materialista no es marxista, sino más bien weberiana. Resulta, por otro lado, la mar de interesante que Fernández Méndez, en el primer capítulo de su libro, que es una suerte de introducción teórica y conceptual, cite tanto a antropólogos como a historiadores, entre éstos a Marc Bloch y Lucien Febvre.

⁴¹ Recomiendo el excelente ensayo de Juan A. Giusti Cordero, “*Puerto Rico and the Non-Hispanic Caribbean*: un reto al exclusivismo de la historiografía puertorriqueña”, en María Dolores Luque y Juan E. Hernández Cruz, coordinadores, *Obra historiográfica de Arturo Morales Carrión*. San Germán, Centro de Investigaciones Sociales del Caribe y América Latina, 1993, pp. 3-28. Hay una edición en español de esa obra de Morales Carrión, *Puerto Rico y la lucha por la hegemonía en el Caribe: colonialismo y contrabando, siglos XVI-XVIII*. Traducción de Joed Arsuaga de Tanner, San Juan, Centro de Investigaciones Históricas-Recinto de Río Piedras y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.

Morales Carrión se tornó más “institucionalista”, dejando de lado la riqueza conceptual de ese encuentro/desencuentro evocado por su noción de la “dicotomía social”. El cambio es explicable. A principios de los años cincuenta, el Puerto Rico urbano se encontraba, en virtud del proyecto social y político dominante, con el mundo rural, por lo que resultaba imperativo repensar la relación campo/ciudad, que era en buena medida lo que proponía su noción sobre la “dicotomía social”. En los sesenta y los setenta, por el contrario, la ciudad se había extendido al campo, logrando, a través de la industrialización y el urbanismo, la modernización de la ruralía. Entonces fue menos perentoria pensar esa relación: el campo se hacía *semejante* a la ciudad, con lo que desaparecía la diferencia y se erradicaba la dicotomía. Convertidos los “otros” en ciudadanos, se desvaneció el sesgo antropológico, o quedó reducido a la folclorización de lo popular, visto con frecuencia como los residuos de la “otra sociedad” que se resistían al cambio y que eran impermeables a la modernización.

La historia, como la literatura, fue la depositaria de LA TRADICIÓN —así, con letra mayúscula—. No por casualidad, la intrusión de la antropología en el mundo de la identidad nacional, uno de los ámbitos sagrados de nuestros letrados —en especial de los literatos y los historiadores—, provocó, en los años cincuenta y sesenta, una furibunda reacción en contra de la “antropología cultural”. Como es sabido, el grupo de antropólogos dirigido por Julian Steward fue sistemáticamente atacado por cuestionar la existencia de una cultura puertorriqueña homogénea,⁴² a pesar de que hoy día esa afirmación puede pasar como un lugar común. A cierta historia le resultaba incómoda la diferencia. Sospecho que le resulta incómoda todavía.

Nuestra “nueva historia”, tan innovadora en tantos aspectos, contribuyó a mejorar las relaciones entre doña historia y doña antropología. Me parece, por ejemplo, que en los escritos de

⁴² Julian H. Steward *et al.*, *The People of Puerto Rico: A Study of Social Anthropology*. 2^{da} reimp., Urbana, University of Illinois Press, 1966. Para una sucinta aproximación a ese debate, sobre todo desde la perspectiva de la obra de Sidney Mintz, véase Juan A. Giusti Cordero, “Para leer a Mintz... en puertorriqueño: una bibliografía y crítica”, *Fundamentos*, núms. 3-4, 1996, pp. 101-108b [sic]. También: Francisco A. Scarano, “Las huellas esquivas de la memoria: antropología e historia en *Taso, trabajador de la caña*”, en Sidney W. Mintz, *Taso, trabajador de la caña*. Río Piedras, Huracán, 1988, pp. 9-50.

Ángel Quintero Rivera hay un eco importante de las inquietudes de Thompson sobre el papel de la cultura en la formación de la clase obrera.⁴³ Igualmente, en las primeras investigaciones de Fernando Picó se evidencia la huella de Marc Bloch, en particular del Bloch que estudiaba las mentalidades populares, los simbolismos religiosos y las prácticas cotidianas de la ruralía.⁴⁴ No quiero dejar de resaltar los esfuerzos que se realizaron desde la antropología para acercarla a la historia, los que, a mi entender, enriquecieron a ambas disciplinas. Me refiero, evidentemente, a Fernández Méndez, pionero en vincular la historia y la antropología, lo que le imprimió un corte social a sus interpretaciones que estaba ausente en la mayoría de los trabajos de los historiadores de entonces; a Carlos Buitrago Ortiz, cuyas investigaciones sobre la economía y la sociedad decimonónicas introdujeron cuestiones novedosas en los estudios históricos durante los años setenta y ochenta; y a Sidney Mintz, que desde la antropología anticipó, en los años cuarenta y cincuenta, muchas de las cuestiones y las metodologías que comenzaría a emplear la “nueva historia” a partir de los años setenta.⁴⁵

Las innegables aportaciones de la “nueva historia”, incluso las que realizó en volver menos “duras” las demarcaciones disciplinarias —incorporando, por ejemplo, algunos de los problemas y las metodologías más sugerentes de la antropología—, no debe obstar, por otro lado, para que se plantee críticamente

⁴³ A.G. Quintero Rivera, *Conflictos de clase y política en Puerto Rico*. Río Piedras, Huracán, 1976; y Gervasio L. García y A.G. Quintero Rivera, *Desafío y solidaridad: breve historia del movimiento obrero puertorriqueño*. Río Piedras, Huracán, 1982. Esta preocupación de Quintero Rivera por la cultura popular se evidencia en su obra más reciente: *Salsa, control y sabor: sociología de la música tropical*. México, Siglo XXI, 1998.

⁴⁴ Fernando Picó, *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del siglo XIX*. Río Piedras, Huracán, 1979; *Amargo café*. Río Piedras, Huracán, 1981; *Vivir en Caimito*. Río Piedras, Huracán, 1988; y de Marc Bloch, *Feudal Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1979 y 1980, 2 vols.; *La historia rural francesa: caracteres originales*. Barcelona, Crítica, 1978; y *Los reyes taumatúrgos*. 1^{ra} reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁴⁵ Fernández Méndez, *op. cit.*; Eugenio Fernández Méndez, ed., *Portrait of a Society: Readings on Puerto Rican Sociology*. Río Piedras, University of Puerto Rico Press, 1972; Carlos Buitrago Ortiz, *Los orígenes históricos de la sociedad precapitalista en Puerto Rico (Ensayos de etnohistoria puertorriqueña)*. Río Piedras, Huracán, 1976; *Haciendas cafetaleras y clases terratenientes en el Puerto Rico decimonónico*. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1982; Sidney W. Mintz, “Cañamelar: The Subculture of a Rural Sugar Plantation Proletariat”, en Steward *et al.*, *op. cit.*, pp. 314-417; y Taso, *trabajador de la caña*.

su construcción y su uso de conceptos como los “trabajadores”, la “clase obrera”, los “esclavos”, y los “campesinos”. De lo que se trata, obviamente, es de examinar sus formas de apropiación de lo “popular”.⁴⁶ Al respecto, no parece desacertada la afirmación de que esa (re)construcción y apropiación de los sujetos populares partía de una concepción épica en la que el intelectual, como dirigente de “los de abajo”, recreaba —en palabras de Torrecilla— una “narrativa que adquiere legitimidad mediante una metahistoria fundante”.⁴⁷ Tal metarrelato no sólo era épico; también era un proyecto ético (en su sentido político, no en el moralista) ya que conllevaba una propuesta de cambio social, de transformación de las relaciones entre los humanos, sobre todo entre las clases sociales, con el fin último de acabar con la explotación económica y con las diferencias sociales. Sin embargo, ese posicionamiento de los “letrados” ante los sujetos populares no era inédito en nuestra historia. Fue ensayado, por ejemplo, a principios del siglo 19 por los sectores liberales, quienes asumieron una “máscara jíbara” como parte de sus estrategias discursivas contra el absolutismo español.⁴⁸ Fue esa, en alguna medida, la estrategia que empleó Manuel Alonso en *El jíbaro*, como señaló en varias ocasiones José Luis González.⁴⁹ Igualmente, se puede

⁴⁶ Esta cuestión ha sido planteada, desde una determinada postura posmoderna, en Arturo Torrecilla, *El espectro posmoderno: ecología, neoproletario, intelligentsia*. San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, 1995, esp. pp. 69-148. También es sugerido por Juan Giusti-Cordero en “Labour, Ecology and History in a Puerto Rican Plantation Region: *Classic Rural Proletarian Revisited*”, *International Review of Social History*, vol. 41, 1996, pp. 53-82. Debo aclarar, no obstante, que en la “nueva historia” coexistieron varias agendas y proyectos, y no todos ellos tenían una perspectiva político-social tan marcada o evidente como la que apunto aquí. Incluso, entre varios de sus exponentes las miras eran más estrictamente “académicas” que políticas. Entre los primeros, incluiría a Quintero Rivera y García; entre los segundos, a Scarano y Ramos Mattei. Esta distinción, por supuesto, es discutible, entre otras cosas porque lo “académico”, por neutro —si tal cosa fuese posible— que se presente, es siempre político, al menos en el sentido de que cuestiona, acepta o reproduce los esquemas de poder y subordinación que imperan en la sociedad en general.

⁴⁷ Torrecilla, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁸ Al respecto, véase el sugerente artículo de Francisco A. Scarano, “The *Jíbaro* Masquerade and the Subaltern Politics of Creole Identity Formation in Puerto Rico, 1745-1823”, *American Historical Review*, vol. 101, núm. 5, diciembre 1996, pp. 1398-1431.

⁴⁹ José Luis González, “Literatura e identidad nacional en Puerto Rico”, en *El país de cuatro pisos y otros ensayos*. 7^{ma} ed., Río Piedras, Huracán, 1989, pp. 43-84. Para una “nueva lectura” de este clásico, véase Félix Córdova Iturregui, “*El jíbaro* de Manuel Alon-

considerar que tuvo antecedentes en el “jibarismo” literario que se generalizó entre los letrados puertorriqueños de las primeras décadas del siglo 20, quienes trataron de articular un consenso con los sectores populares de la ruralía, y que para lograrlo apelaron a la imagen del jíbaro como emblema de la identidad nacional. De lo que se trataba era de aglutinar a las masas en torno a un proyecto político que posibilitara la reforma del sistema colonial, tanto de sus dimensiones económico-sociales como de sus aspectos políticos.⁵⁰ Como los liberales decimonónicos, el cambio historiográfico emblematizado por la “nueva historia” usó una “máscara trabajadora”. Es como si los historiadores estemos forzados a “decir lo nuestro casi con el ropaje de otros”.⁵¹ Igual que un buen *shaman*, para exorcizar a los espíritus nos resguardamos tras una máscara.

TERCER FALSO COMIENZO: COLLAGE DE UN PREFACIO Y UN EPÍLOGO

“También la idea de testimonio es vana y no ha habido testigo que en verdad pudiera cumplir con su cometido.”

Javier Marías

De los tres falsos comienzos, éste es sin duda el más engañoso. Se trata, en el mejor de los casos, de una reseña, y ni siquiera de todo un libro. “Falso comienzo” éste ya que, verdaderamente, es un montaje, un “collage” compuesto por dos largas notas al calce, referentes, respectivamente, al prefacio y al epílogo del libro *Los campesinos del Cibao*.⁵² Y la engañifa no termina ahí ya que yo soy el autor de ese libro, por lo que me encuentro en la situación, aparentemente cómoda, de reseñar mi propio

so: la textura de los silencios elocuentes”, *Revista de Estudios Hispánicos*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, vol. XXIV, núm. 1, 1997, pp. 139-156.

⁵⁰ Guerra, *op. cit.*

⁵¹ Marcio Veloz Maggiolo, *El buen ladrón y otros textos bíblicos*. Santo Domingo, Librería La Trinitaria, 1998, p. 13.

⁵² Pedro L. San Miguel, *Los campesinos del Cibao: economía de mercado y transformación agraria en la República Dominicana, 1880-1960*. San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

trabajo. Incurro conscientemente, pues, en un terrible acto de inmodestia, pobremente justificado por el hecho de que me pareció inapropiado —y hasta injusto con los autores a los que he aludido— hablar sobre el tema de la relación entre la historia y la antropología sin referirme a mi propia experiencia. Por ello resulta que de los tres “falsos comienzos” de los que se compone esta “digresión de emergencia”, éste es el más personal. Mas, aunque desde mi perspectiva pueda ser el más tangible y concreto, quizás por ello mismo sea el menos verídico, el más engañoso.

Para comenzar por el principio, como siempre me recomendó mi abuela, empiezo con el susodicho prefacio, del que obvio los numerosos agradecimientos y rescato sólo ciertos datos “autobiográficos”. El prefacio se inicia en mi época de estudiante graduado en la Universidad de Columbia, en Nueva York, específicamente durante el caluroso verano de 1983, cuando inicié las lecturas para el “ominoso examen comprensivo” y me percaté de “lo poco que sabía sobre la República Dominicana”, ignorancia “abismal” que me provocó el deseo de realizar una investigación sobre ese país. “En el otoño de 1983” —señalo—, “había escrito un proyecto de investigación sobre el campesinado dominicano.” Entonces realicé mi primera visita a la República Dominicana; viajando en guagua desde Santo Domingo, la capital, llegué a la región del Cibao. Meses después de ese primer viaje, durante el verano de 1984, regresé al país, esta vez por un periodo de 14 meses. (El viaje, valga el señalamiento, es un *tropo* muy común en los relatos etnográficos, en los que usualmente implica una suerte de traslado en el tiempo. De igual forma, el estudio de una época pasada es como transportarse a otra sociedad.)

Quiero abreviar lo que ocurrió a partir de entonces. Por supuesto, me metí a trabajar afanosamente en varios archivos; hablé con historiadores, sociólogos, algún que otro economista y, que recuerde, pocos antropólogos —género éste que es escaso en nuestros países—. También conversé, más bien informalmente, con cuanto agricultor y campesino tuve la oportunidad con el fin de conocer numerosos aspectos sobre la vida rural en la República Dominicana, la que conocía exclusivamente a través de los textos que había leído. Pero mis preguntas no tenían sistema ni

orden; sólo preguntaba lo que me llamaba la atención o lo que me sugería la misma conversación de las personas con quienes hablaba. Lo que hacía no era de ninguna manera una entrevista etnográfica en el sentido formal, la que, definida sucintamente, se orienta a obtener un conjunto de datos que permitan al investigador realizar inferencias sobre el sentido de una determinada cultura y sobre el significado de sus prácticas sociales.⁵³ En pocas ocasiones tales conversaciones tuvieron la intención expresa de ser ejercicios de “historia oral” —esa historia con micrófono, como se le ha llamado⁵⁴—, si bien mis contertulios me brindaron no pocos datos aprovechables y múltiples pistas que contribuyeron a orientar mi consulta de las fuentes documentales. A lo sumo, mis conversaciones constituían una especie de “etnografía ingenua” —término que empleó María Isabel Quiñones en una reseña del libro *Vivir en Caimito*, de Fernando Picó—, o de anárquica “historia oral”. Éste fue un tipo de acercamiento a las prácticas de la antropología —en especial, de la etnografía— que, aunque ingenua o anárquica, me puso en contacto con otros saberes, otras “verdades”: los saberes y las verdades de los campesinos, los que raras veces aparecían en los documentos que examinaba en los archivos.

La oralidad no fue mi única vía de acceso a la práctica antropológica. A través de la palabra escrita también me aproximé a ella, en especial a la antropología económica y social. Como es sabido, tradicionalmente los campesinos han sido estudiados casi exclusivamente por la antropología.⁵⁵ Así que, debido a la escasez de obras históricas en torno al campesinado, mi objeto de estudio, me dediqué a leer a los antropólogos. En primerísimo lugar, a Sidney Mintz, una de cuyas principales aportaciones ha sido el intento de sistematizar los procesos formativos del campesinado caribeño, y a Eric Wolf, cuyas obras me permitieron ubicar al campesinado caribeño en un contexto más am-

⁵³ Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona, Paidós, 1994; James P. Spradley, *The Ethnographic Interview*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1989; L.L. Langness y Gelya Frank, *Lives: An Anthropological Approach to Biography*. Novato, Cal., Chandler & Sharp Publishers, 1981.

⁵⁴ Graciela de Garay, coord., *La historia con micrófono: textos introductorios a la historia oral*. México, Instituto Mora, 1994.

⁵⁵ Kearney, *op. cit.*

plio, tanto cronológica como espacialmente.⁵⁶ A través de los “estudios campesinos” entablé un diálogo con la antropología.

Mientras consultaba las fuentes documentales en los archivos, muchas de mis fuentes de las denominadas “secundarias” provenían de la antropología (o de la sociología rural, rama muy cercana a la antropología), no de la historia. Eran monografías de estas disciplinas —por ejemplo, la investigación de Fernando Ferrán sobre el tabaco, y la de Kenneth Sharpe sobre el café— las que abordaban muchos de los temas que me parecían cruciales para la comprensión de la economía y la sociedad campesinas en la República Dominicana, temas que por lo general estaban ausentes de —o eran marginalmente tratados en— las obras históricas.⁵⁷ Los “estudios campesinos” me llevaron, pues, a una especie de crisis de identidad profesional: en un momento determinado, creo que leía más antropología que historia. Para mis propósitos específicos, muchas de esas lecturas me resultaron más provechosas que buena parte de los libros de historia ya que ellas, en buena medida, orientaron y hasta dirigieron mi mirada a las fuentes primarias. Debo, no obstante, de matizar este último señalamiento.

Las investigaciones antropológicas, en especial aquellas fundadas sobre el concepto de Robert Redfield de la “comunidad pequeña”,⁵⁸ cojeaban también, al menos desde la perspectiva de la investigación histórica que yo quería realizar. En primer lugar, porque a veces carecían de una perspectiva diacrónica que posibilitara inferir los procesos históricos que habían producido las

⁵⁶ Sidney W. Mintz, *Caribbean Transformations*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984, esp. pp. 131-250; “From Plantations to Peasantries in the Caribbean”, en Sidney W. Mintz y Sally Price, eds., *Caribbean Contours*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 127-153; Eric Wolf, *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1966; y *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York, Harper & Row, 1973.

⁵⁷ Fernando Ferrán, *Tabaco y sociedad: la organización del poder en el ecomercado de tabaco dominicano*. Santo Domingo, Fondo Para el Avance de las Ciencias Sociales y Centro de Investigación y Acción Social, 1976; y Kenneth E. Sharpe, *Peasant Politics: Struggle in a Dominican Village*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977. En mi ensayo “El pasado relegado: una mirada a la historia agraria dominicana”, *Estudios Sociales* (República Dominicana), vol. XXIX, núm. 106, octubre-diciembre de 1996, pp. 49-66, hago un recuento de mis primeras incursiones en el tema y sobre la bibliografía que me orientó en la investigación.

⁵⁸ Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago, University of Chicago Press, 1965.

situaciones que con tanta minuciosidad eran descritas en los trabajos antropológicos. En esta insatisfacción, es obvio, se perfila la obsesión o manía de la historia con lo que Marc Bloch llamó el “problema de los orígenes”, cuestión que en sí misma puede que no resuelva mucho, como insistió el mismo Bloch, pero sin la cual la disciplina histórica no podría existir.⁵⁹ En segundo lugar, porque también se perdía de perspectiva el horizonte amplio, el contexto general en el que estaban insertas las comunidades campesinas. Yo, siguiendo los principios de Wolf, pensaba que era necesario tener presente las fuerzas económicas, visibles en las comunidades rurales a través de los comerciantes, los intermediarios, los prestamistas y los usureros, cuyas operaciones dependían de las actividades productivas de los campesinos. Además, consideré fundamental examinar las relaciones entre el Estado y el campesinado. Debido a estos dos factores — el mercado y el Estado—, los campesinos aparecían, no como “cultivadores primitivos”, virtualmente ajenos a las “fuerzas externas”, sino como sujetos sociales que participaban de relaciones complejas, tanto en el ámbito económico como en el de las redes de poder.⁶⁰

Pero, ¿qué tipo de historia quería hacer en ese momento, a mediados de los años ochenta? Como se inferirá, se trataba de lo que Hayden White ha denominado *proper history*,⁶¹ es decir, de esa historia fundamentada en la investigación documental y archivística, avalada por una infinitud de citas, cifras, tablas, gráficas, mapas y, en mi caso, hasta planos rurales. Este es un tipo de historia, valga la aclaración, en el que sigo creyendo. No obstante, entre la realización de esa investigación y la publicación de su producto final entablé otro tipo de diálogo con la antropología, al igual que con otras disciplinas, en torno al sentido de la

⁵⁹ Marc Bloch, *Introducción a la historia*. 7^{ma} reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

⁶⁰ Para llegar a una postura crítica frente a las concepciones acerca del campesinado que habían prevalecido hasta entonces, inicialmente me resultaron fundamentales la obra de Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston, Beacon Press, 1957; y la de Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. 2^{da} ed., México, Siglo XXI, 1979.

⁶¹ White, *Metahistoria*.

narración. Para decirlo en pocas palabras, gracias a la crítica etnográfica que se ha generado entre los mismos antropólogos, y a la crítica cultural desarrollada en la literatura, arribé a los debates sobre el discurso historiográfico, debates que en el fondo se refieren a las “coartadas” de la historiografía; porque, sí, la historia —incluso la “historia crítica”— tiene sus coartadas. Esta “torcedura” —que desembocó en el libro *La isla imaginada*, que examina la relación entre la historiografía y la construcción de los discursos nacionales en la República Dominicana y en Haití— se sugiere ya en el epílogo de *Los campesinos del Cibao*, en el que siguiendo a Georg Lukács⁶² apunto al carácter dramático de la historia del campesinado cibaeno. Drama éste —afirmo— que, “tanto como el de un príncipe medieval consumido por la duda, o el de dos jóvenes amantes separados por odios ancestrales...nos brinda elementos para comprender, y quizás para mejorar, la condición humana”.⁶³

Hoy, pues, me basta con tratar de imprimirle a lo que hago algún modesto sentido —definido, en primera instancia, porque la “verdad” de toda narración posee un grado de indeterminación—, aunque con frecuencia los resultados sean unos falsos y confusos comienzos. Quizás esto no sea “ciencia”, al menos no en la forma en que yo pretendía estudiar la historia hace más de una década. Pero ya tampoco aspiro a ello; por cierto, eso no me quita el sueño...

FALSO FINAL (O COARTADA DE SALIDA)

“Creo que esa voz que oímos es siempre ficticia, tal vez lo será aquí la mía.”

Javier Marías

En la presentación original de este trabajo, la que no contenía esta sección, alegué que la última sección quedó inconclusa porque se había ido la energía eléctrica, algo usual a las pocas semanas del azote del destructor huracán Georges. Pero, ¿fue cierta esa afirmación? ¿O constituyó otra de las “coartadas” del

⁶² Georg Lukács, *La novela histórica*. 2^{da} ed., México, Era, 1971.

⁶³ San Miguel, *Los campesinos del Cibao*, p. 346.

texto? Dado que esta digresión se basó en unos “falsos comienzos”, ¿no será ése un falso final? ¿Verdad, engaño? ¿O es que estaremos destinados todos los historiadores a incurrir ineludiblemente en alguna dosis de mistificación, de truco, de artificio, de retórica, quizás hasta de juego o broma, lo que es a fin de cuentas otra forma de engaño?

¿No fue artificio lo que empleó Brau al referir cómo el conquistador Sotomayor se enteró de la sublevación que preparaban los taínos “de labios” de aquella mujer indígena “á la que había concedido afectuosa preferencia”, la cual, “enamorada o compasiva”, delató la conspiración? ¿O aquel otro pasaje, luego de iniciada la rebelión, en el que alega que el pánico se apoderó de “los isleños” ya que viendo “tantos blancos reunidos después de la matanza consumada [por los indígenas] creyeron... que habían resucitado sus víctimas”?⁶⁴ ¿Cómo se enteró Brau del estado de ánimo de “los isleños”? ¿Qué irrecusable documento lo atestigua? ¿No parece ésta sino otra de las formas —recurso retórico, truco o artimaña— en que Brau valida su saber en torno a la supuesta inferioridad cultural de los indígenas? ¿No llama la atención, por otro lado, que, según él, la conspiración separatista que desembocó en Lares también fracasase por un “descubrimiento inesperado”? Parecería cosa de milagro, si no hiriese tal afirmación la rigurosa narración racionalista de Brau, que cada vez que el dominio español se vio en peligro, “inesperadamente” se descubrieran las fuerzas ocultas que lo amenazaban. Es como si la mismísima providencia hubiera querido evitar la separación de —o la más mínima ofensa a— la “madre patria”. Pero Brau, que sepa yo, no era providencialista, así que creo razonable suponer que ese tipo de explicación responde a una buena dosis de artificio. Como es artificio narrar el éxito económico de una empresa —sea una plantación esclavista, una poderosa central azucarera de capital foráneo o un moderno banco de capital criollo— a partir de la previsión y la tenacidad de sus propietarios o administradores. O tratar de adjudicarle comportamientos determinados a ciertos grupos humanos mediante el uso de categorías como “proletario”, “peón” o “campesino”. (Me incluyo, sin sentido de

⁶⁴ Salvador Brau, *Historia de Puerto Rico*. 2^{da} ed. facsimilar, San Juan, Editorial Coquí, 1975, pp. 31 y 36.

culpa, entre estos últimos. Y no solamente por las investigaciones que realicé en el pasado, sino, también, por las que me interesan actualmente.)⁶⁵

¿No son igualmente artificiosas aquellas afirmaciones, comunes por demás en los textos históricos, que hacen recaer sobre un evento en particular —ya la conquista española, la invasión del 98 o la ascensión del Partido Popular Democrático al poder en 1940— todos los parabienes o las desgracias que hemos disfrutado o sufrido a partir de entonces? ¿No son artificios, en última instancia, las categorías que usamos comúnmente en el oficio, sea la patria, la nación, la clase, el pueblo, el conflicto, la solidaridad, la revolución, el género, el poder, la resistencia, la conciencia, la ideología, el discurso, la identidad y tantas otras más? ¿Podemos, no obstante, prescindir totalmente de ellas? ¿O nos impone nuestro empeño en decir cosas sobre lo que *entendemos, creemos o percibimos* que es la realidad el sino de tener que depender de artificios, de juegos retóricos, de alguna forma del engaño? Renunciar a esos artificios, ¿no nos reduciría al más absoluto silencio? A regañadientes o hasta sin percatarnos de ello, quizás nuestro único destino sea el de ser todos —los tradicionales, los (ya no tan) “nuevos historiadores” y los “novísimos”, al igual que los premodernos, los modernos y los posmodernos— como aquellos historiadores de la Babilonia fantástica de Borges: productores de engaños, creadores de ilusiones. Como los prestidigitadores y los *shamanes*, parece que nuestro sino es el de ser ilusionistas. Pero, ¿es ése el peor destino? No para mí. La ilusión, después de todo, es otra forma de los sueños. Y éstos, a veces, pueden ser la expresión más recóndita de las utopías.

⁶⁵ Me refiero, por un lado, a la investigación sobre el campesinado cibaeno que ya he mencionado y al libro *El mundo que creó el azúcar: las haciendas en Vega Baja, 1800-1873*. Río Piedras, Huracán, 1989; y, por el otro, a una investigación en proceso titulada *La guerra silenciosa: las luchas sociales en la ruralia dominicana, 1960-1990*. Este último título, que es en esencia la *hipótesis* de la investigación, tiene, por cierto, un trasfondo literario; proviene de la serie de novelas escritas por Manuel Scorza en torno, precisamente, a las luchas campesinas en el Perú.