

---

## *La semántica fugitiva: "raza", color y vida cotidiana en Puerto Rico*

---

**Isar P. Godreau**

*Departamento de Sociología y Antropología  
Universidad de Puerto Rico, Río Piedras*

Desde sus inicios como disciplina, la antropología viene estudiando las diferencias físicas y culturales entre los seres humanos. A finales del siglo 19 y principios del 20, dichas diferencias se formularon principalmente en términos raciales y en un contexto de expansión colonial europea. La profesionalización de la antropología y su legitimación como ciencia social estuvieron ligadas íntimamente a la creación de tipologías raciales que diferenciaban a los europeos de los "otros" colonizados y denominados como no blancos, salvajes y primitivos. En las Américas y en otras tierras invadidas, la esclavitud, la explotación y la violación marcaron los procesos de diferenciación racial que distinguían al colonizador del colonizado, definiendo a este último como un ser genéticamente inferior al europeo. Varios científicos sociales contribuyeron a forjar el andamiaje ideológico que sustentó la colonización y el proyecto racializador durante el siglo 19 y principios del 20. Amparados en las ideas evolucionistas de su época, pensadores como Herbert Spencer (1896 [1876]) y Edward B. Tylor (1871) teorizaron la dominación de unas "razas" sobre otras como parte de un proceso de selección natural (véase la crítica de Harris 1979).

Hoy en día, pocos antropólogos defenderían las categorías raciales que justificaron y sustentaron dichas gestas coloniales. Estudios de craniometría como los que llevó a cabo Franz Boas a principios del siglo 20 contribuyeron a desacreditar la idea de que las diferencias culturales entre los grupos humanos se debían a causas biológicas (Shanklin 1994:81-82). Ya para la década de 1960, varios biólogos y antropólogos físicos coincidían en que la

variación genética en el mundo hace imposible establecer científicamente dónde termina un grupo racial y dónde comienza otro (Marshall 1993). Por estas y otras consideraciones geopolíticas (como el repudio al holocausto judío), el estudio de la "raza" como categoría biológica fue descartado. Inclusive, muchos estudiosos prefirieron utilizar el término "etnicidad" para ubicar a un grupo social en un contexto sociohistórico y cultural, evitando así las connotaciones etnocéntricas y coloniales del concepto de raza (véase, por ejemplo, Glazer y Moynihan 1970).<sup>1</sup>

Este énfasis en la etnicidad como categoría analítica cobró auge durante la década del sesenta. Varios críticos han señalado, sin embargo, que el enfoque étnico tiende a restarle importancia al problema del racismo. Por ejemplo, Faye Harrison (1995:48; la traducción es mía) comenta: "En sentido general, el enfoque en la etnicidad, aunque no negaba la raza, creaba un eufemismo al no especificar las condiciones bajo las cuales esas categorías y grupos sociales subordinados históricamente como distintos 'racialmente' surgen y persisten". Comparto esta crítica y por eso prefiero utilizar el término "raza" en vez de "etnia" o "grupo étnico-racial".

A partir de los años setenta y en respuesta a esta crítica, algunos antropólogos retomaron el tema racial para explorar sus diversas y complejas manifestaciones en las dinámicas de poder. Estudios etnográficos realizados a través del mundo evidenciaron que las reglas sociales utilizadas para organizar las diferencias fenotípicas varían de país en país y se transforman en diferentes momentos de la historia (Seda-Bonilla 1961; Mörner 1969; Harris 1970; Skidmore 1974; Domínguez 1986; Gilroy 1987; Safa 1987). Así, por ejemplo, estudiosos del fenómeno racial en los Estados Unidos han vinculado la construcción de categorías raciales y los cambios en sus significados institucionales con las luchas por los derechos civiles durante la década de 1960 y con los reclamos al Estado de diversos grupos minoritarios (Omi y Winant 1986). En América Latina, los trabajos de Verena Martínez-Alier (1974), Peter Wade (1993) y Nancy Stephan (1991) demuestran cómo el discurso del mestizaje se utiliza para negar o borrar la negritud. Por otra parte, estudios etnográficos realizados en el Caribe subrayan la importancia de variables como la clase social, el nivel educacional, el comportamiento y la relación entre interlocutores a la hora de establecer identidades raciales (Mintz 1971; Alexander 1977; Drummond 1980; Williams 1991; Khan 1993). Todos estos autores

coinciden en que los criterios de clasificación racial siempre están circunscritos a la sociedad específica que los crea. La "raza" no es, por lo tanto, un hecho natural, sino una construcción social, un factor en un sistema de desigualdad social articulado a través de una compleja red de significaciones siempre sujetas a cambios históricos y transformaciones económicas y políticas.

### ***La terminología racial en Puerto Rico***

En Puerto Rico, los términos *trigueño*, *indio*, *negro* y *blanquito* se utilizan para comunicar variaciones fenotípicas. Sin embargo, los significados que abarcan estos términos resultan sumamente ambiguos y muchas veces trascienden consideraciones fenotípicas. El término *negro*, por ejemplo, puede interpretarse como un insulto en algunas instancias interpersonales. En otras, el uso de *negro* o *negra* puede comunicar cariño e intimidad. Este segundo significado tiene poco que ver con el color de la piel de la persona aludida, sino que más bien responde a la relación entre la persona nombrada y la que nombra. Todo depende de quién, cuándo y cómo se diga. Por otro lado, el término *blanquito* se utiliza en Puerto Rico para referirse a una persona de clase alta. Nuevamente, este significado, aunque relacionado con el color, no depende de las variaciones de tono somatotípico. Una persona adinerada de tez oscura puede ser identificada como *blanquita* y una persona pobre de tez muy clara pudiera no serlo. Llamar a una persona negra *blanquita*, sin embargo, es más que un mero señalamiento económico. También es un comentario racista porque se acusa a la persona de "creerse" blanca o actuar como tal por tener dinero. La implicación es que una persona negra que tiene dinero está "fuera de sitio".

El problema de no poder fijar con certeza el significado de los términos raciales se complica aún más al analizar términos como *indio*, *de color* y *trigueño*. El término *trigueño*, por ejemplo, proviene de "trigo". Esta raíz semántica hace el término afín al concepto de *rubio*. Una persona trigueña en Puerto Rico, sin embargo, no es del color del trigo. Más bien, *trigueño* se utiliza para sugerir que una persona es más clara que *negra* o más oscura que *blanca* —todo depende de quién clasifica a quién. *Indio* es otro término interesante, especialmente si se considera que el último censo que contó indios en Puerto Rico fue en 1802 (Picó 1988:57). Sin embargo, *indio* se utiliza en Puerto Rico para describir a personas de tez oscura con

pelo negro y lacio, o incluso a personas de tez oscura y pelo rizo, cuando se trata de evitar decir que son "negros" (Duany 1999). Lo mismo ocurre con el término *de color*. Inclusive, dependiendo de la edad y del nivel de educación del interlocutor, la práctica de sustituir *negro* por *trigueño* o *de color* puede interpretarse como un gesto respetuoso, como un eufemismo o como una expresión ofensiva que se dice porque se piensa que ser *negro* es negativo.

Sobre esta negación o trato eufemístico de la negritud volveré luego; por ahora es suficiente para ilustrar que en Puerto Rico una misma persona puede ser descrita como *trigueña*, *negra*, *india*, *de color* o *blanquita* por distintas personas en diferentes momentos. Más aún, una persona puede utilizar todos estos términos para referirse a otra en el transcurso de una sola conversación. El significado de cada categoría dependerá del contexto social en que ésta se utilice y de la relación entre los que conversan.

El carácter polisémico del lenguaje ha sido trabajado en la lingüística estructuralista saussuriana y en el campo de la semiótica (véase Saussure 1959 y Peirce 1991). Estos trabajos subrayan la arbitrariedad del signo como elemento fundamental de la dimensión social y pragmática de la comunicación. Tales ideas sirvieron de base al planteamiento posmoderno de que el lenguaje construye y no "representa" meramente la realidad. Por otro lado, la crítica literaria postestructuralista y sus implicaciones para la teorización literaria y filosófica afroamericana también han vinculado estos principios con el análisis de los significados arbitrarios de la "raza" (Gates 1988; Fuss 1989). Es a tal arbitrariedad, variabilidad y polisemia — a su carácter poco fijo e incierto — del concepto de "raza" en Puerto Rico a lo que me refiero con la expresión de "semántica fugitiva".<sup>2</sup>

### *Lo "fugitivo" de la semántica racial*

La semántica fugitiva ocurre gracias a la multiplicidad de significados para un solo término y a la multiplicidad de términos para un solo significado. En primer lugar, debo aclarar que lo fugitivo de esta semántica no se refiere a que se evada o se quiera escapar de una realidad "biológica" fácilmente discernible, ya sea a simple vista o a través de métodos científicos. La noción de "criptomelanismo" elaborada por Renzo Sereno (1947) se basa en esta premisa. Sereno teoriza el criptomelanismo como un problema de inseguridad y autoestima, síntoma del complejo de Edipo, que no

le permite al sujeto reconocer su verdadera identidad racial como negro. Este acercamiento menoscaba el argumento de que la "raza" es una construcción social sujeta a cambios históricos, transformaciones sociales e interpretaciones personales. Lo fugitivo de esta semántica más bien radica en evadir la expectativa —sustentada en criterios biologicistas— de que las identidades raciales son fijas e invariables.

En segundo lugar, la semántica fugitiva no es un problema de comprensión. El que un término tenga varios usos o que varios términos tengan un mismo uso no quiere decir que los puertorriqueños tengan dificultades al utilizarlos e interpretarlos. Lo que sí requiere tal multivalencia es un amplio conocimiento del contexto social y de las variables de clase, género, edad e intimidad en el momento en que se utiliza el término. Así, dependiendo de con quién se habla, a veces se puede saber hasta la tonalidad de *trigueño* a la que se refiere un interlocutor puertorriqueño.

Por ejemplo, una persona de clase alta podría utilizar el término *trigueño* como un eufemismo para describir a una persona de tez bien oscura y rasgos físicos "negros". Dado su privilegio de clase, el uso de *negr@*, en este caso, podría interpretarse como una descripción degradante. Otro individuo, sin embargo, podría utilizar *trigueño*, no de forma eufemística, sino para describir a una persona que no percibe como evidentemente negra ni blanca. Lo "evidente" a la hora de adjudicar etiquetas raciales varía, ya que no existen normas fijas para establecer dónde comienzan y terminan las tonalidades de la piel o los rasgos "negros" o "blancos". No obstante, existen acuerdos sociales que guían los criterios utilizados para establecer distinciones fenotípicas entre *negros* y *trigueños*. Aunque dichas distinciones y acuerdos se complican con el uso de eufemismos, el manejo de las variables sociales que operan en los intercambios cotidianos frecuentemente le permite a los interlocutores distinguir cuándo se utiliza la palabra *trigueño* como eufemismo y cuándo no.

En tercer lugar, el manejo de estas variables en su contexto específico contribuye a la comprensión del fenómeno, pero no lo resuelve totalmente. Otros factores más abarcadores se remontan a los tiempos de la esclavitud y del sistema de plantación, al estigma del "salvajismo" asociado con Africa y a los diversos procesos de colonización europea y estadounidense en Puerto Rico (véase Mintz 1959; Sagrera 1973; Zenón 1975; Ferrao 1993; Thompson

*No es raro que la gente tartamudee, se interrumpa, haga pausas, se repita o trate de buscar comparaciones como "fulanito es del color de zutano", para así evitar el estigma y la carga social de adjudicar etiquetas raciales a otros.*

1995; Rodríguez-Vázquez 1998). Esa diferenciación y prejuicio raciales, aunque negados en los discursos oficiales sobre la cultura nacional, están muy presentes en la mente de los hombres y las mujeres puertorriqueñas. Tal realidad social provee de un marco más amplio de significación a la hora de entender la semántica fugitiva. La historia del colonialismo y la esclavitud también explica lo fugitivo y la incomodidad existente al hablar sobre el tema racial en Puerto Rico, particularmente cuando se trata de nombrar "lo negro". No es raro, por ejemplo, que la gente tartamudee, se interrumpa, haga pausas, se repita o trate de buscar comparaciones como "fulanito es del color de zutano", para así evitar el estigma y la carga social de adjudicar etiquetas raciales a otros.

Finalmente, las diferencias raciales establecidas socialmente pueden ser complejas, ambiguas y cambiantes en ocasiones, pero también pueden ser poco flexibles en otras y sus efectos de exclusión o inclusión social son muy certeros. La semántica racial, por lo tanto, no es siempre fugitiva. A veces se utilizan términos raciales como *negro* o *blanco* sin vacilar, para identificar a otros o para describirse a sí mismo.

Algunos pensarán que —ya que el concepto de "raza" es una ficción biológica o una construcción social— no debería existir dicha identificación con la *raza blanca* o la *raza negra*. Al igual que ocurre con el concepto de nación, se ha hecho costumbre señalar que hablar de una *raza negra* o de una *raza blanca* es utilizar categorías inventadas. Sin embargo, tales categorías tienen efectos muy reales y concretos en la vida de las mujeres y los hombres puertorriqueños. Mientras continúe la discriminación racial, etiquetas raciales como

*negro y blanco* continuarán teniendo vigencia y relevancia social. Por lo tanto, si bien es cierto que la “raza” no existe como hecho biológico, no es menos cierto que el racismo existe como hecho social.

Sin embargo, el discurso oficial sobre la puertorriqueñidad no considera que la “raza” pueda tener efectos reales en la vida cotidiana de los puertorriqueños. Historiadores, políticos y figuras públicas han declarado que el discrimen racial no es de gran importancia en Puerto Rico (véase Barbosa 1937; Blanco 1942 y Hernández Colón 1988, entre otros). Por otro lado, la herencia y presencia africana en Puerto Rico constantemente se hacen invisibles y el tema de “lo negro” casi siempre se reduce a “lo folclórico”. Esta negación y trivialización de la negritud no están ligadas solamente a un pasado de colonización y esclavitud. Sus efectos excluyentes también se deben a las políticas coloniales y federales contemporáneas del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.

El discurso del Estado en Puerto Rico fomenta una versión hispanófila, blanqueadora y armoniosa de la “mezcla racial”. El Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICP), por ejemplo, sostiene que los puertorriqueños somos una mezcla del elemento indio, el español y el africano. Este discurso idealiza el pasado amerindio, coloca a Europa y a los españoles en el centro, y deja a Africa para el final. Somos mezclados, pero —según este discurso— también somos “más blancos que negros”. Aunque el simbolismo del escudo representativo del ICP reconoce las diferencias raciales, las presenta como símbolos de una fórmula pasada, supuestamente diluida y sustituida por un presente mezclado, pero armonioso, donde el color no es un problema (véase la Figura 1).

FIGURA 1



Sello oficial del Instituto de Cultura Puertorriqueña.

La burocracia estatal estadounidense y puertorriqueña también ha desempeñado un papel importante en el discurso de anulación racial. Después de 1950, las categorías de "raza" y color fueron eliminadas de varios registros públicos como el censo y las estadísticas gubernamentales de Puerto Rico. Por primera vez desde 1950, el censo del 2000 volvió a incluir una pregunta sobre "raza" en la Isla. Las categorías raciales de este censo, sin embargo, no responden al contexto puertorriqueño sino al estadounidense. La administración del Partido Nuevo Progresista (PNP) aprobó el uso del cuestionario estadounidense para contabilizar a la población puertorriqueña en el año 2000. Dicha decisión es cónsona con el ideal anexionista del PNP, ya que no considera a Puerto Rico como un caso excepcional o diferente a los 50 estados de la nación norteamericana. Como resultado de esta decisión, los puertorriqueños tuvieron que escoger entre categorías "raciales" tales como "Blanca", "Negra o africana americana", "India americana o nativa de Alaska", "India asiática", "China", "Filipina", "Samoana" y "Nativa de Hawaii", entre otras (Bureau of the Census 2000). Los posibles efectos sociales y operacionales de este cambio en el censo aún están por investigarse. Sin embargo, la introducción de la pregunta de "raza" no ha sido motivo de discusión pública ni gubernamental en Puerto Rico. Sobre este asunto, Palmira Ríos González (2000:2) comenta: "las investigaciones y consultas que precedieron la adopción de estas categorías raciales no se llevaron a cabo en Puerto Rico. La decisión de incluir la variable raza en nuestro censo violó las directrices que el gobierno federal se impuso para un cambio tan sensitivo e ignoró totalmente los criterios de validez y confiabilidad que todo cuestionario debe aspirar a satisfacer".

La falta de discusión pública y de análisis sobre la implantación del censo estadounidense en Puerto Rico es una de varias instancias que reflejan el silencio en torno al tema racial en la Isla. Otros documentos de algunas agencias federales estadounidenses utilizados en Puerto Rico (tales como las solicitudes para el Seguro Social y Medicare) también son problemáticos, porque erradican "lo negro" de lo puertorriqueño, al clasificar "negro" y "puertorriqueño o hispano" como dos encasillados diferentes. Las consecuencias de este silencio y erradicación de la negritud son significativas si se considera al Estado como una fuerza importante en la construcción de la identidad.

Es evidente que ni la burocracia gubernamental nacional ni la

federal consideran el asunto racial al establecer políticas públicas en Puerto Rico. No obstante, los efectos de la "raza" y del color no pasan inadvertidos para aquellos a quienes se les niega un trabajo, las oportunidades educativas, la entrada a un club o la posibilidad de casarse con alguien por motivo de su color. Veamos, pues, cómo algunas de estas personas interpretan la identidad racial y cómo se reflejan estas concepciones en su forma de utilizar la semántica fugitiva.

### *San Antón y la semántica fugitiva*

Durante los años 1993, 1995 y 1996 realicé mi trabajo de campo en el barrio de San Antón, una comunidad de Ponce conocida como la "cuna de la bomba y la plena", dos géneros musicales populares de influencia africana. Mi tesis doctoral aborda la "raza" como una construcción social, examinando la ambigüedad racial, el racismo y la folclorización de la negritud en San Antón como estrategias de construcción nacional (Godreau Santiago 1999). Mi enfoque combina la etnografía, la historia oral y el análisis de fuentes documentales relacionadas con el uso de las categorías raciales en Puerto Rico. La familia que me acogió en la comunidad de San Antón durante mi investigación etnográfica desafía la anulación oficial de las diferencias raciales, al afirmar abiertamente su identidad negra. Además, algunos miembros de la familia objetan el uso de términos raciales intermedios como *jabao*, *mulato* y *trigueño*. Según ellos, uno es o *blanco* o *negro*, y en varias ocasiones los escuché afirmar que están muy orgullosos de ser *negros*.

Pero no todos los residentes de San Antón son tan explícitos ni están tan interesados en afirmar su negritud. En el verano de 1993, una residente de la comunidad, de tez oscura, afirmó: "La gente en San Antón no es negra, negra; la mayoría aquí somos mezclas —si tú quieres estudiar la cultura negra, deberías irte a Loíza, que allí sí que son bien negritos". En el transcurso de mi investigación, me percaté de que, en Puerto Rico, lo negro muchas veces se busca en otra parte: Loíza, República Dominicana, Haití, África. Mientras más lejos están, más negros son "ellos" y menos negros "nosotros". Este discurso propone una construcción del sujeto que se define a sí mismo como blanqueado a partir de una diferenciación con un "otro" que se mitifica y exotiza. (El tema de la construcción del "otro" ha sido tratado ampliamente en la literatura antropológica y

poscolonial. Véase Said 1978; Gilroy 1987; Clifford 1988; Domínguez 1989 y García Canclini 1989, entre otros).

Como ya mencioné, el distanciamiento de la negritud en Puerto Rico, así como su frecuente negación, se remonta, entre otras cosas, al estigma asociado con la esclavitud. En cambio, proclamar la identidad negra como una cualidad positiva puede presentar un reto importante a dicho estigma. Por ello, algunos profesionales, intelectuales y estudiantes en Puerto Rico critican el uso de términos como *trigueño*, *mulata* y *jabao*, por considerarlos eufemismos que blanquean la negritud e impiden o por lo menos debilitan la unificación política basada en una identidad negra. Sin embargo, habría que preguntarse entonces si las personas que dicen ser *trigueñas*, *mezcladas* o simplemente puertorriqueñas, y que no proclaman abiertamente una identidad negra, tienen un problema de "falsa conciencia" o de autoestima. ¿Acaso se debe presumir que para enfrentar efectivamente el racismo en Puerto Rico, *siempre* hay que depender de categorías raciales "puras" y bipolares como negro y blanco? Pienso que no. Ciertamente, afirmarse como negro o negra (en vez de como *trigueñ@* o *mulat@*) puede ser una decisión política importante, cuando predomina una ideología de blanqueamiento (véase Franco Ortiz y Quiñonez Hernández 1993), pero el uso de la semántica fugitiva también tiene efectos dignos de consideración.

A partir de esta premisa, propongo prestarle atención a varias conversaciones cotidianas en las que el discurso de la identidad racial se contradice a sí mismo y en las que deja de tener un sentido y comienza a cobrar otro, para permitir modos alternos de construir la solidaridad. En dichos intercambios cotidianos, la identidad racial se presenta de forma fluida y cambiante, ya que quien la adjudica lo hace de una manera y luego de otra, complicando su supuesta certeza biológica con múltiples términos y significados. Tal utilización de términos raciales permite diferentes niveles de tipificación e inclusión. La ambigüedad y polivalencia en dichas instancias interpersonales funcionan también como tácticas para mitigar posibles tensiones y construir la solidaridad en los encuentros cotidianos. Veamos algunos ejemplos.

En una entrevista con Felícita,<sup>3</sup> una residente de edad avanzada de la comunidad de San Antón, ésta me indicó que en Puerto Rico ya casi no quedaban negros y que la mayoría eran mulatos. Felícita me explicó que su mamá era trigueña y que su papá era

mulato “también”. Luego se describió a sí misma como negra, pero no como una “negra pura”. Entonces surgió el tema del racismo. Felícita abundó de la siguiente manera:

ahora hay como más unión. Pero siempre hay esa quisquilla. Se guarda eso. Porque a mí . . . yo soy negra y si viene uno más claro que yo, yo tengo que hablarle decentemente y no ofenderlo para que él no me ofenda a mí. Porque él lo primero que me va a decir es “tú eres una negra sucia”. Y yo le voy a decir, “muchas gracias pero más sucia es la mamá suya”. . . ¡Ah, sin conocerla! . . . y entonces viene él y me rompe la cara a mí.

Luego de este relato, su hija Rosa narró una experiencia de discriminación racial que tuvo en una tienda con una mujer que identificó como coreana. Le comenté que algunos puertorriqueños también se comportan así. Ella asintió y luego le dijo a su hermana que entraba en ese momento a la cocina: “Los blancos esos racistas”. “¿Qué hacen?” —preguntó la hermana—. “Pues, si ven un prieto, una persona de color . . . lo que sea, pues la rechazan”. “Ah sí. . .” —comentó la hermana. Hubo entonces un silencio que Felícita interrumpió para decir que las cosas ahora eran diferentes. “Ahora el blanco y el negro valen lo mismo”, concluyó. A lo que respondí que en algunos sitios todavía se ve el racismo. “Sí” —me dijo Felícita—, “en algunos sitios hay gente que son, no tan civilizada, en pocas palabras”.

### *Identidades fugitivas versus identidades bipolares*

Además de lo que se dijo en esta entrevista, debe recalcar la manera en que se dijo. Rosa y su madre utilizaron la semántica fugitiva en algunos momentos de la conversación. Felícita usó dos términos raciales (*mulato* y *trigueño*) para describir el mismo tipo físico, cuando dijo que su madre era trigueña y que su padre era mulato “también”. Rosa también utilizó la semántica fugitiva cuando dijo: “Pues, si ven un prieto, una persona de color, lo que sea . . . , pues la rechazan”. En esta cita, la expresión “lo que sea” indica que, para efectos de la conversación, *prieto* y *de color* significan lo mismo.

En otros momentos de la conversación, sin embargo, Felícita y Rosa utilizaron términos diferentes para nombrar diversos tipos raciales, estableciendo claras distinciones entre negros y blancos, al hacer uso consistente de esas identidades a través de su conversación. Por ejemplo, en un momento dado Felícita indicó: “Aquí hay negros que hablan de los blancos más claros, porque les da

con esa persona y están con esa riña ahí, y es por eso, porque el negro es negro y el otro es más claro. Por eso es que pelean". "Y ¿qué se dicen?", le pregunté.

¡Eh! Del mal que iban a morir: "tú como eres blanco, yo soy negra, pero" . . . y ahí siguen, m'ija. Pero ya eso se cayó . . . Antes el blanco no podía pasar por donde estaba el negro y el negro no podía pasar por donde estaba el blanco . . . Porque tú pasabas, ¿verdad? y yo pasaba por el la'o tuyo y ya tú me estabas mirando con mal semblante y era que tú no querías que yo pasara por ahí, ni estuviera ahí. Pero como aquí no se le puede decir al negro "por ahí no pases porque son blancos, por ahí no pases porque son negros", porque ahora to' el mundo está misturao. Como en la playa que tú ves al blanco y al negro juntos y no se fijan ni ná. ¿Tú no ves cómo en las playas de aquí hay esa gente blanca y gente prieta juntos? Pues antes el blanco estaba en su sitio y el negro estaba en su sitio pa' evitar la guerra.

En ese momento de la entrevista, las divisiones sociales entre blancos y negros quedaron manifestadas explícita y persistentemente, obviando así una multiplicidad de términos intermedios como *trigueño*, *indio*, *jabao*, *de color* o *mulato* que puedan confundir o amortiguar dichas diferencias. Estas distinciones bipolares entre blancos y negros se hacen evidentes cuando se quiere establecer lazos de solidaridad fundamentados en criterios raciales o cuando se quiere denunciar el racismo. Felícita, por ejemplo, las utilizó cuando se refería al racismo de tiempos anteriores. Dichas distinciones bipolares también son comunes en bromas o en momentos de disputas acaloradas, en que se establecen distinciones tajantes para humillar o manifestar que el *otro* no pertenece al mismo grupo que uno.

En el discurso cotidiano, sin embargo, la polaridad racial entre blancos y negros generalmente se interrumpe y se complica con el uso de términos intermedios alusivos al color, como *trigueño*, *mulato*, *rubito*, "más oscuro que yo", "más claro que yo", *jabao*; o términos referentes a la clase social como "los blanquitos", "los elitistas", "esa gente de por allá", "los comemierdas", "los pobres", "la gente humilde", "los de barrio"; o términos relacionados a los niveles de educación y estilos de vida como "los cafres", "los mal educados", "los ignorantes", "los parceleros", "los cocos", "los de buena familia" o —como dijo Felícita para referirse a los racistas— "los no tan civilizados". Estos términos desequilibran,

si no el significado de la oposición binaria blanco/negro, por lo menos la estabilidad semántica de la "raza" como una identidad. Dichos términos complican y alteran el simplismo inherente a cualquier fórmula binaria, añadiéndole otras dimensiones contradictorias de clase, estilo y educación, no siempre consideradas cuando se habla en términos de blanco y negro. Todos estos términos podrían significar lo mismo, como meros sustitutos para designar de maneras diferentes al oprimido y al opresor. En todo caso, considero que son mucho más que simples eufemismos utilizados para evitar el binomio negro/blanco. La semántica fugitiva tiene efectos sociales importantes, no sólo porque le añade complejidad a la diferencia nombrada, sino también porque refleja y contribuye a forjar relaciones de distancia o intimidación entre los interlocutores.

### *Los efectos cotidianos de la semántica fugitiva*

La pregunta de por qué las personas utilizan formas ambiguas y fugitivas de identificación racial, rechazando así la concepción de formas binarias —fijas o puras— ha sido estudiada extensamente desde una perspectiva histórica y antropológica en el Caribe y América Latina (Mintz 1951; Hoetink 1967; Seda Bonilla 1968; Skidmore 1974; Drummond 1980; Khan 1993; Segal 1993). Sin embargo, el asunto de cuándo y cómo se utiliza el binomio blanco/negro en intercambios cotidianos, no ha recibido la misma atención. Este análisis es necesario para vincular las identidades raciales con su contexto de uso.

Para abordar este asunto, es necesario considerar varios factores. En primer lugar, el uso constante del binomio blanco/negro en conversaciones cotidianas puede relacionarse con que los interlocutores se consideren miembros de un mismo grupo racial. Una vez establecida la igualdad en términos de identidad racial, es muy posible que la constancia de términos binarios fijos prevalezca en la conversación por encima de la semántica fugitiva. Así, se podría escuchar a dos o más personas que se identifican como *negras* (ya sea implícita o explícitamente), comentando sobre los *blancos* de manera que se identifique a éstos como un grupo aparte y diferente.

Sin embargo, en Puerto Rico, donde no se reconoce públicamente la negritud y mucho menos una "identidad negra", la identidad racial puede ser un criterio problemático para establecer "igualdad" en ciertos contextos. Otras identidades, más reconocidas en el

discurso público (como las basadas en clase, género, localización rural o urbana, educación, religión e ideología política), dificultarían la construcción de una solidaridad elaborada únicamente en función de la "raza". Por tal razón, la semántica fugitiva puede prevalecer en el discurso popular, aun cuando los interlocutores se perciban como iguales en términos raciales.

En segundo lugar, los interlocutores pueden definir el uso constante del binomio blanco/negro en conversaciones cotidianas como ofensivo, especialmente si no se consideran miembros del mismo grupo racial. En una ocasión, por ejemplo, escuché a un maestro de una escuela pública en Ponce hablar sobre el problema del racismo con la madre de uno de sus alumnos. La mujer, a quien él recién había conocido, era "evidentemente" negra. El maestro, un hombre de tez clara y ojos verdes, nunca se identificó racialmente en la conversación, pero sí identificó a miembros de su familia como personas "de color". En el transcurso de esta conversación sobre el discrimen racial y la falta de representación de personas negras en el plantel educativo, se utilizaron por lo menos cinco términos diferentes (*trigueño, mulato, de color, de barrio y humilde*) para referirse a las víctimas del racismo. En conversaciones de denuncia como ésta, y en las que los interlocutores no se conocen bien, la semántica fugitiva sirve para evitar que alguno de ellos se sienta aludido, bien sea como víctima o como victimario.

En tercer lugar, la semántica fugitiva sirve para construir solidaridades alternas basadas en otros rasgos más importantes al momento de la conversación, como el género, la clase social, la religión o la afiliación política. En vez de nivelar y fijar las identidades raciales a través de la oposición binaria blanco/negro, el cambio constante de términos como *mulato, trigueño, prieto y cocolo* permite una interpretación más multidimensional de las relaciones de poder en algunos encuentros cotidianos.

Finalmente, la semántica fugitiva puede servir para incluir y excluir simultáneamente, mediante un proceso táctico de tanteo social que Antonio Lauria Perricelli (1980) ha llamado "agilidad congraciante". En el proceso de marcar igualdad y diferencia, otras funciones de la comunicación pueden entrar en juego para transmitir información sobre el nivel social del interlocutor frente al que le escucha. Usar —o no usar— la semántica fugitiva puede ser importante a la hora de forjar relaciones sociales de distancia o intimidad entre los que conversan (Barton 1994).

Algunos estudios lingüísticos han recalcado la importancia de analizar el lenguaje considerando su contexto de uso. Lingüistas como Stephen Levinson (1993) han llamado "análisis pragmático" a este enfoque. La noción de contexto también es clave para los estudios etnográficos sobre el uso del lenguaje (Duranti y Godwin 1992). Por ejemplo, Michael Silverstein (1974) ha utilizado el término de cambiantes (*shifters*), para referirse a palabras como *aquí*, *allí* o *acá*, cuyos significados son relativos y que además están vinculados con el momento específico del intercambio lingüístico. Otros términos como *tú* y *usted* —que Silverstein llama "índices no referenciales"— no sólo comunican información sobre los interlocutores, sino que también *constituyen* esas relaciones al momento de articularse en el intercambio lingüístico (véase también Benveniste 1966). De la misma manera, se puede considerar la semántica fugitiva como una forma lingüística que marca y construye relaciones de distancia, diferencia, respeto o "solidaridad congraciante" entre los interlocutores.

### **Conclusión**

Habría que ponderar el contexto social y el sujeto hablante a la hora de interpretar palabras como *prieto*, *cocolo*, *trigueño*, *jabao* o *de color* como meros eufemismos. Es posible que todas quieran decir *negro*, pero también es posible que sus significados rebasen criterios somatotípicos. En todo caso, el mero hecho de que se usen varias palabras y no una sola comunica algo en sí mismo. Mi tesis es que la semántica fugitiva refleja una historia de colonización, esclavitud y políticas contemporáneas de anulación racial en la Isla. Por otra parte, también refleja la relación social de intimidad o distanciamiento que existe o que se va forjando entre las personas en sus encuentros cotidianos.

En este sentido, lo más importante es no interpretar la ausencia de estabilidad en la semántica racial como el resultado patológico de la historia colonial, de problemas de autoestima o de falsa conciencia. Fijar las identidades raciales a través del uso constante del binomio blanco/negro es sólo una de las alternativas discursivas al problema del racismo. Por consiguiente, propongo un enfoque que no celebre ni condene la ambigüedad en el discurso racial, sino que reconozca y esté dispuesto a explorar sus usos sociales en su contexto cotidiano y fugitivo.

## NOTAS

1. Utilizo comillas al escribir la palabra "raza" para acentuar que es una categoría construida socialmente y no una realidad biológica.
2. Quiero agradecer a Antonio Díaz-Royo por sugerirme el término.
3. Utilizo los primeros nombres de mis informantes por común acuerdo con éstos.

## REFERENCIAS

- Alexander, Jack. (1977). The Culture of Race in Middle-Class Kingston, Jamaica. *American Ethnologist* 4 (3):413-435.
- Barbosa, José Celso. (1937). Problema de razas. En Pilar Barbosa (ed.), *Problema de razas: documentos para la historia*. Pp. 1-31. San Juan: Imprenta Venezuela.
- Barton, Hall. (1994). *The Drum-Dance Challenge: An Anthropological Study of Gender, Race, and Class Marginalization of Bomba in Puerto Rico*. Tesis doctoral, Universidad de Cornell.
- Benveniste, Emile. (1966). *Problems in General Linguistics*. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Blanco, Tomás. (1942). *El prejuicio racial en Puerto Rico*. San Juan: Biblioteca de Autores Puertorriqueños.
- Bureau of the Census, U.S. Department of Commerce. (2000). *United States Census of Population for Puerto Rico*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office.
- Clifford, James. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Domínguez, Virginia. (1986). *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Domínguez, Virginia. (1989). *People as Subject, People as Object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Drummond, Lee. (1980). The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. *Man* 15 (2):352-374.
- Duany, Jorge. (1999). Making Indians Out of Blacks: The Revitalization of Taíno Identity in Contemporary Puerto Rico. En Gabriel Haslip-Viera (ed.), *Taíno Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics*. Pp. 31-56. Nueva York: Centro de Estudios Puertorriqueños, Hunter College.

- Duranti, Alessandro y Charles Goodwin, eds. (1992). *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrao, Luis Angel. (1993). Nacionalismo, hispanismo y élite intelectual en el Puerto Rico de los años treinta. En Silvia Alvarez-Curbelo y María Elena Rodríguez Castro (eds.), *Del nacionalismo al populismo: cultura y política en Puerto Rico*. Pp. 37-60. Río Piedras: Huracán.
- Franco Ortiz, Mariluz y Doris Quiñonez Hernández. (1993). *Mujeres puertorriqueñas negras: formas de resistencia y afirmación en la actualidad*. Tesis de maestría, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
- Fuss, Diana. (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*. Nueva York: Routledge.
- García Canclini, Néstor. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo.
- Gates, Henry Louis. (1988). *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gilroy, Paul. (1987). *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glazer, Nathan y Daniel Patrick Moynihan. (1970). *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge: MIT Press.
- Godreau Santiago, Isar P. (1999). *Missing the Mix: San Antón and the Racial Dynamics of "Nationalism" in Puerto Rico*. Tesis doctoral, Universidad de California, Santa Cruz.
- Harris, Marvin. (1970). Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity. *Southwestern Journal of Anthropology* 27:1-14.
- Harris, Marvin. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. México, DF: Siglo XXI.
- Harrison, Faye. (1995). The Persistent Power of "Race" in the Cultural and Political Economy of Racism. *Annual Review of Anthropology* 24:47-74.
- Hernández Colón, Rafael. (1988). *Mensaje del Gobernador del Estado Libre Asociado de Puerto Rico en ocasión del acto ofrecido en su honor por el Secretario de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica y Presidente del Instituto de Cooperación Iberoamericana, excmo. Sr. Don Luis Yañez-Barnuevo*. Madrid, España, 17 de mayo.
- Hoetink, Harmannus. (1967). *The Two Variants in Caribbean Race Relations: A Contribution to the Sociology of Segmented Societies*. Londres: Oxford University Press.
- Khan, Aisha. (1993). What is a Spanish? Ambiguity and "Mixed" Ethnicity in Trinidad. En Kelvin A. Yelvington (ed.), *Trinidad Ethnicity*. Pp. 180-207. Knoxville: University of Tennessee Press.

- Lauria Perricelli, Antonio. (1980). Reflexiones sobre la cuestión cultural y Puerto Rico. En Rafael L. Ramírez y Wenceslao Serra Deliz (eds.), *Crisis y crítica de las ciencias sociales en Puerto Rico*. Pp. 295-310. Río Piedras: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico.
- Levinson, Stephen. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, Gloria A. (1993). Racial Classifications: Popular and Scientific. En Sandra Harding (ed.), *The "Racial" Economy of Science*. Pp. 116-125. Bloomington: Indiana University Press.
- Martínez-Alier, Verena. (1974). *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mintz, Sidney. (1951). The Role of Forced Labor in Nineteenth-Century Puerto Rico. *Caribbean Historical Review* 1:134-151.
- Mintz, Sidney. (1959). Labor and Sugar in Puerto Rico and in Jamaica, 1800-1850. *Comparative Studies in Society and History* 1 (3):273-283.
- Mintz, Sidney W. (1971). Group, Group Boundaries, and the Perception of "Race". *Comparative Studies in Society and History* 13 (4):437-50.
- Mörner, Magnus. (1969). *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Omi, Michael y Howard Winant. (1986). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge.
- Peirce, Charles Sanders. (1991). *Peirce on Signs: Writings on Semiotics*. James Hoopes (ed.). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Picó, Fernando. (1988). *Historia general de Puerto Rico*. Río Piedras: Huracán.
- Ríos González, Palmira N. (2000). El censo del 2000 y las categorías raciales. Comentario preparado para Radio Universidad, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 10 de febrero.
- Rodríguez-Vázquez, José J. (1998). *El sueño que no cesa: la nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño, 1920-1940*. Tesis doctoral, Universidad de Puerto Rico.
- Safa, Helen I. (1987). Popular Culture, National Identity, and Race in the Caribbean. *New West Indian Guide* 61 (3-4):115-126.
- Said, Edward. (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.
- Saussure, Ferdinand de. (1959). *Course in General Linguistics*. C. Bally y A. Sechaehaye, traductores. Londres: Owen.
- Seda-Bonilla, Eduardo. (1961). Social Structure and Race Relations. *Social Forces* 40 (2):141- 148.

- Seda Bonilla, Eduardo. (1968). Dos modelos de relaciones raciales: Estados Unidos y América Latina. *Revista de Ciencias Sociales* 12 (4):569-597.
- Segal, Daniel A. (1993). "Race" and "Color" in Pre-Independence Trinidad and Tobago. En Kelvin A. Yelvington (ed.), *Trinidad Ethnicity*. Pp. 81-115. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Sereno, Renzo. (1946). Cryptomelanism: A Study of Color Relations and Personal Insecurity in Puerto Rico. *Psychiatry* 10 (3):261-269.
- Shanklin, Eugenia. (1994). *Anthropology and Race*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Silverstein, Michael. (1974). Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. En Keith H. Basso y Henry A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*. Pp. 11-56. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Skidmore, Thomas E. (1974). *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nueva York: Oxford University Press.
- Stephan, Nancy Leys. (1991). *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Thompson, Lanny. (1995). *Nuestra isla y su gente: la construcción del "otro" puertorriqueño en Our Islands and their People*. Río Piedras: Centro de Investigaciones Sociales y Departamento de Historia, Universidad de Puerto Rico.
- Sagrera, Martín. (1973). *Racismo y política en Puerto Rico: la desintegración interna y externa de un pueblo*. Río Piedras: Edil.
- Spencer, Herbert. (1896 [1876]). *Principles of Sociology*. Nueva York: D. Appleton.
- Tylor, Edward B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londres: J. Murray.
- Wade, Peter. (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Williams, Brackette F. (1991). *Stains On My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.
- Zenón Cruz, Isabelo. (1975). *Narciso descubre su trasero: el negro en la cultura puertorriqueña I-II*. Segunda edición. Humacao, PR: Furidi.

## RESUMEN

Este artículo explora la variabilidad, polisemia y ambigüedad de términos raciales como *trigueño*, *de color*, *blanquito* e *indio* en Puerto Rico. La autora plantea que dichos términos son mucho más que simples eufemismos utilizados para evitar el binomio negro/blanco. El artículo exhorta a ponderar el contexto social y la posición del hablante al interpretar estas palabras, porque sus significados pueden rebasar criterios somatotípicos. La autora propone la expresión "semántica fugitiva" para referirse al manejo cotidiano de dichos términos y a sus efectos sobre los hablantes en los intercambios interpersonales. Sostiene que la semántica fugitiva tiene efectos sociales importantes, no sólo porque le añade complejidad a la diferencia racial nombrada, sino también porque refleja y contribuye a forjar relaciones de distancia o intimidad entre los interlocutores. [**Palabras clave:** "raza", Puerto Rico, ambigüedad racial, semántica fugitiva.]

## ABSTRACT

This article explores the variable, ambiguous, and arbitrary character of racial terms such as *trigueño*, *de color*, *blanquito*, and *indio* in Puerto Rico. The author argues that such terms are much more than simple euphemisms used to evade a black/white binary opposition. The article invites the reader to consider the social context and the speaker's position when interpreting these terms, because their meanings may go beyond phenotypic criteria. The author proposes the expression "slippery semantics" to refer to the everyday use of such terms and their effects on interpersonal exchanges. She maintains that slippery semantics have important social effects, not only because they add complexity to the named racial difference, but also because they contribute to constitute relationships of distance and intimacy among interlocutors. [**Keywords:** "race", Puerto Rico, racial ambiguity, slippery semantics.]