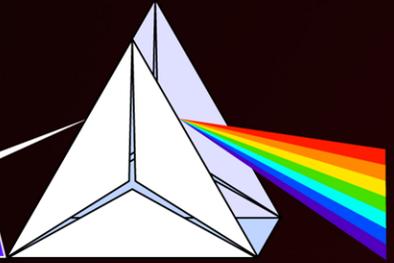
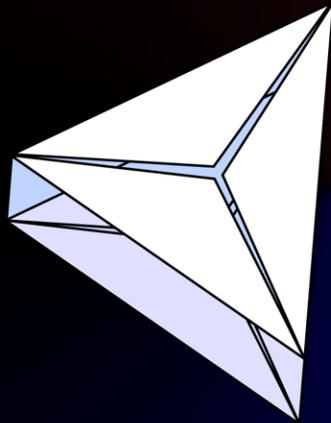


# PRISMA



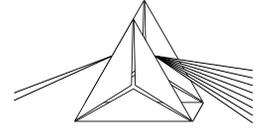
Año XVIII

2012 - 2013



REVISTA INTERDISCIPLINARIA  
Universidad Interamericana de Puerto Rico  
Recinto de Arecibo

<http://www.arecibo.inter.edu>



# PRISMA

REVISTA INTERDISCIPLINARIA

UNIVERSIDAD INTERAMERICANA DE PUERTO RICO  
RECINTO DE ARECIBO

---

Año XVIII 2012-2013

---

## JUNTA EDITORA

*Esther Albors*

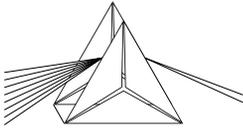
*Juan R. Horta*

*Josué Santiago*

*Luis F. Santiago*

*Brenda Corchado*

*Ángel M. Trinidad*



# RECINTO DE ARECIBO

UNIVERSIDAD INTERAMERICANA DE PUERTO RICO

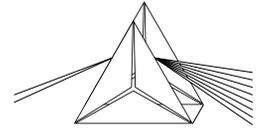
RECTOR  
Dr. Rafael Ramírez Rivera

*PRISMA*  
es una publicación del Recinto de Arecibo  
de la Universidad Interamericana de Puerto Rico.  
Su propósito es fomentar el discurso intelectual,  
la creación, la investigación y la crítica.

La *Revista Prisma* no se hace responsable por  
las ideas expresadas por parte de los autores en  
sus escritos.

ARTE  
Roberto Robles  
Artista Gráfico  
Recinto de Arecibo

CORRESPONDENCIA  
*PRISMA*  
PO Box 4050  
Arecibo, P.R. 00614-4050



## ÍNDICE

A nuestros lectores ..... I

### CRÍTICA LITERARIA

Antonio Álvarez Rivera  
**La angustia existencial en  
*Hijos de la ira* de Dámaso Alonso**..... 1

Wanda I. Balseiro Chacón  
**El tema del café en dos novelas  
puertorriqueñas: *La charca* de Manuel Zeno Gandía  
y *Solar Montoya* de Enrique A. Laguerre**..... 18

Juan R. Horta Collado  
**Alejandro Tapia y Rivera: romántico, colonizado e híbrido**..... 40

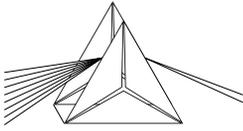
Nelson E. Vera Santiago  
**Desde la ilegalidad: el poder de los  
delincuentes en Marta Aponte Alsina y Josué Montijo**..... 61

### HISTORIA

Laura Horta Vargas y César Solá García  
***The Ghost and the Darkness*:  
la representación fílmica de símbolos  
del colonialismo británico en el África Oriental**..... 71

Verónica M. Rodríguez Rivera  
**“Estos, ¿no son hombres?” La alteridad en la  
historiografía de la conquista y colonización**..... 81

César J. Solá García  
**Literatura, arqueología y construcciones  
raciales: la novela *King Solomon’s Mines* de  
H. Rider Haggard y las ruinas del Gran Zimbabue**..... 92



Héctor M. Torres Camacho

**Voltaire's Views Towards Religion and Their Application  
Within His Historiography in *History of the Russian Empire  
under Peter the Great (1763)*.....103**

## LINGÜÍSTICA

Brenda Corchado Robles

**El poder de las palabras: El lenguaje del chisme televisivo  
presentado como medio de control social en Puerto Rico.....110**

## RELIGIÓN

Luis G. Collazo Torres

**De la espiritualidad en Pedro Albizu Campos.....116**

## CUENTO

Josué Santiago Berríos

**Judith.....138**

Camilo E. Santiago Morales

**Asirio.....143**

Ángel M. Trinidad Hernández

**De cintura para abajo.....147**

## POESÍA

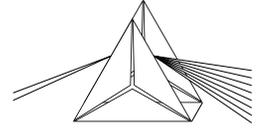
Ángel M. Trinidad Hernández

**El rostro humano.....151**

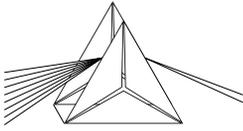
**Discurriendo.....152**

**Poesía rota.....153**

**Ella es dueña de una calma.....154**



<b>Miré la tarde</b> .....	155
José A. Valle de Jesús	
<b>Evocación</b> .....	156
<b>Ilusión</b> .....	158
<b>Guía para el envío de colaboraciones</b> .....	159



## A NUESTROS LECTORES

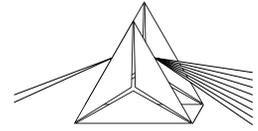
Uno de los modos de expresión más contundentes para la divulgación de nuestro quehacer académico, y a su vez está a tono con la visión interdisciplinaria que el mundo actual exige a los centros de educación superior, es la presentación de este número de *Prisma*.

Una vez más, se abren sus páginas para esa apertura de enlace entre la investigación, la labor creativa y la crítica. Es verdaderamente un honor presentar el número XVIII, año 2012-2013, con una variedad de temas que esperamos sean de su enriquecimiento cultural.

Les invito a una lectura ponderada de cada uno de los escritos que aparecen a continuación.

Su servidor

Dr. Rafael Ramírez Rivera  
Rector



## La angustia existencial en *Hijos de la ira* de Dámaso Alonso\*

Antonio Álvarez Rivera

### Concepto histórico y filosófico del existencialismo

La poesía lírica es un aldabonazo en la conciencia del ser humano. A veces, un solo verso en una poesía es un relámpago de eternidad en la palabra.

En el libro *Hijos de la ira*, constituido por veinticinco poemas, se da ese estremecimiento ontológico metafísico en su autor, Dámaso Alonso. El poeta en esta obra se convierte en una abertura íntima que permite al lector hacer suya la problemática existencial del poeta. El marco referencial de *Hijos de la ira*, en cuanto a su configuración filosófica, es el existencialismo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía de la existencia se puso de moda en varios países. Se puede fijar como fechas principales del existencialismo las siguientes: en 1855 muere Kierkegaard; en 1919 Karl Jasper publicó su *Psicología de las concepciones del mundo*; en 1927 publicó Gabriel Marcel su *Diario Metafísico* y Heidegger su *El ser y el tiempo*; finalmente en el 1943 apareció *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre.

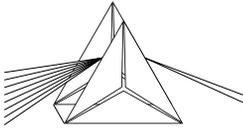
### Sus orígenes

Las obras de Søren Kierkegaard (1813-1855) revisten fundamental importancia para el existencialismo<sup>1</sup>. Además, señala Bochenski, que el filósofo protestante danés apenas ejerció alguna influencia durante su vida. Su redescubrimiento en el Siglo XX se debe a la relación íntima que guarda su pensamiento subjetivo y trágico con el espíritu del presente. Marcel de-sarrolló sus ideas, afines a las de Kierkegaard, en una época en que no conocía todavía las obras de este. Kierkegaard no dispone de un sistema propiamente dicho. Este filósofo afirma la prioridad de la existencia frente a la esencia y parece haber sido el primero que dio a la palabra Existencia su sentido existencialista. Es un antiintelectual radical: “no es posible llegar a Dios por la vía intelectual, la fe cristiana es contradictoria

---

\*Nota: Al ser este número de *Prisma* de dos años, la Junta permitió exceder el máximo de páginas que es de quince.

<sup>1</sup>I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, p. 176



y cualquier intento de racionalizarla representa un sacrilegio”<sup>2</sup>. Alí a su teoría de la angustia la soledad, las cuales completan al ser humano frente a Dios y al carácter trágico del destino humano. Ve en el instante una síntesis de tiempo y eternidad. Junto a Kierkegaard, Husserl con su fenomenología viene a ser la figura más importante para el existencialismo.

La filosofía de la vida ha influido fuertemente en el existencialismo y hasta se puede decir que este la ha prolongado, especialmente su actualismo, su análisis del tiempo; su crítica del racionalismo y a menudo también de las ciencias de la naturaleza. Bergson, Nietzsche y Dilthey, sobre todo, representan otras tantas influencias para los existencialistas.

La metafísica nueva ha repercutido fuertemente en la filosofía de la existencia. Todos los existencialistas plantean el problema típicamente metafísico del ser, y algunos de ellos, como Heidegger, se distinguen por su conocimiento profundo de los grandes metafísicos de la Antigüedad y de la Edad Media. Hemos visto que el existencialismo arranca de dos grandes corrientes espirituales que condujeron al rompimiento con el Siglo XIX: la filosofía de la vida y la metafísica nueva.

En su conjunto, el pensamiento existencial abunda en paradojas y contradicciones internas, y evidencia una falta general de congruencia, de unidad y de orden sistemático<sup>3</sup>. Pero es que obviamente tiene que ser así por la naturaleza misma de la existencia humana: es decir, el ser humano no es objeto, es sujeto. Tiryakian refuerza este criterio mío cuando sostiene: “En la medida en que cada lector es también un “existente”, comprobará que posee una conciencia preexistencialista de la existencia, que el pensamiento existencial tiene referentes que tal vez ya son personalmente significativos para él, que no puede abordar un análisis de la existencia como un objeto más del pensamiento cognoscitivo<sup>4</sup>. La tesis esencial del existencialismo es que el ser humano es una incógnita pensante. La mutabilidad constante a la que está sometido el ser humano le deforma la percepción objetiva del mundo y la de su realidad íntima. En la indagación de su propio ser Dámaso Alonso hace una aportación evidenciar de lo anteriormente expuesto. Sírvanme seis versos de la segunda estrofa del poema “En el día de los difuntos” para sustentar mi punto:

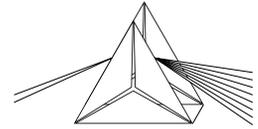
¡Qué horrible viaje, qué pesadilla sin retorno!

---

<sup>2</sup>Bochenski, op. cit., p 177

<sup>3</sup> Edward Tiryakian, *Sociologismo y existencialismo*, pág. 107.

<sup>4</sup>Tiryakian, op. cit., p. 109



A cada instante mi vida cruza un río,  
un nuevo, inmenso río que se vierte  
en la desnuda eternidad.  
Yo mismo de mí mismo soy barquero,  
y a cada instante mi barquero es otro<sup>5</sup>.

Puede atribuirse a un contemporáneo de Kierkegaard, Ludwig Feuerbach, como la persona que sentó las bases del existencialismo social. En su esfuerzo por desarrollar una filosofía del futuro, llegó a decir que: “La nueva filosofía... hace del hombre... el objeto exclusivo y universal de la filosofía”<sup>6</sup>. Esta tesis de Feuerbach reaparece un siglo después en Nicolás Alexandrovich Berdiaeff. Afirma Berdiaeff que el tema real del conocimiento filosófico es el ser humano, y que por intermedio del ser humano el filosófico puede aprehender tanto a Dios como a la naturaleza<sup>7</sup>. Esta posición, tanto de Feuerbach como de Berdiaeff, es antagónica con la de Kierkegaard expuesta anteriormente en este trabajo. A mi juicio, Kierkegaard está planteando la tesis enorme de la ininteligibilidad total del “yo y mi circunstancia”.

Llevada al nivel poético simbólico, esta tesis Kierkegaardiana, a mi juicio, aparece estupendamente presentada en el formidable poema “Monstruos”. En mi criterio, ese es el poema que mejor revela la influencia de Kierkegaard en Dámaso Alonso.

Agustín Basave está acertado cuando expresa que: “Para los existencialistas filosofar ha sido, hasta ahora, preocuparse por los problemas humanos. En este sentido puede decirse que el existencialismo se ha reducido de hecho a una antropología filosófica”<sup>8</sup>. Eso digo de los *Hijos de la ira*: es una antropología filosófica llevada al rango poético de una forma inigualable.

### **Lo común a las diversas filosofías de la existencia**

El rasgo común más importante de las diversas filosofías de la existencia lo encontramos en que todas ellas arrancan de una llamada vivencia existencial que es difícil de concretar en los diversos filósofos: en Jasper parece consistir en un percatarse íntimo de la fragilidad del ser; en

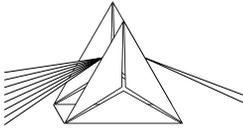
---

<sup>5</sup> Dámaso Alonso, *Hijos de la ira*, p. 25

<sup>6</sup> Tiryakian, op. cit., p. 113

<sup>7</sup> Loc, cit.

<sup>8</sup> Agustín Basave Fernández del Valle, *Existencialistas y existencialismo*, p. 16



Heidegger es un experimentar auténtico de nuestra “marcha anticipada hacia la muerte”; finalmente, en Sartre, en una repugnancia o náusea general.

El tema principal de la investigación de estos filósofos es la llamada existencia. El ser humano es el único ser que posee existencia. Si tiene alguna esencia, esta ha de ser su existencia o producirse después de la existencia.

La existencia es concebida con una actualidad absoluta. Esta tesis la refuerzan a menudo los existencialistas mediante la afirmación de que la existencia coincide con la temporalidad.

### **La temática existencialista**

En el existencialismo los problemas filosóficos arrancan del ser humano mismo. En la mayoría de los existencialistas la visión del mundo tiene sus raíces en una situación peculiar, privativa, intransferible, de manera que más que de interpretación objetiva debe hablarse de testimonio personal<sup>9</sup>. Conuerdo con Agustín Basave en que el existencialismo es testimonio personal y más si lo juzgamos a base de los estudios éticos y religiosos postulados por Kiekegaard. Hay que excluir el estudio estético, dentro del contexto del existencialismo, por su rusticidad, por contener y promocionar tendencias y actitudes escapistas. Todo lo inauténtico y adulterado pertenece a este estadio<sup>10</sup>.

El irracionalismo, el absurdo, el pesimismo son temas del existencialismo. El mundo carece de sentido. El ser humano está arrojado a la existencia y destinado a la muerte.

En el poema “Elegía a un moscardón azul”, Dámaso Alonso presentará este concepto, sobre todo de Heidegger, de que “el hombre es un ser para la muerte”. Después de haber matado al moscardón el poeta se acerca al cadáver y le dice:

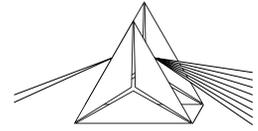
Luego sentí congoja  
y me acerqué hasta ti, eras muy bello.

Está claro que el autor está acongojado por su conducta culpable, él mismo lo admite: “Sí, yo te asesiné estúpidamente”. Ese acto suyo hace que internalice su propia existencia para tropezarse con el hecho de que

---

<sup>9</sup>Ibid , p. 20

<sup>10</sup> Edward Tiryakian, op.cit., p. 130



esencialmente, en cuanto a existentes, no hay diferencias fundamentales entre el moscardón y él:

Oh sí me alegro  
de que fuera lo último  
que vieras tú, la imagen de color  
que sordamente bullirá en tu nada

Y esa ciudad al fondo,  
serán también una presencia oscura  
en mi nada, en mi noche  
¡Oh pobre ser, igual, igual tú y yo!<sup>11</sup>

La analogía simbólica es enorme. El poeta establece que el moscardón y él tienen el mismo destino. Obsérvense los términos: “. . . bullirá en tu nada”, “en mi nada”, “en mi noche”, “¡Oh pobre ser, igual, igual tú y yo!”. Él también es un moscardón que alguien, desde lo incomprensible, desde lo arcano, un día le hará lo mismo que él le hizo al moscardón.

### **Existencialismo y cristianismo**

El existencialismo es cosmovisión y actitud vital. “Lo que yo necesito, decía Kierkegaard, es ponerme en claro conmigo mismo, saber qué debo hacer. La cuestión no es para mí lo que debo conocer: más bien se trata de comprender mi destino, que yo vea lo que la Divinidad quiere realmente de mí: se trata de encontrar una verdad, y para mí la verdad es la idea por la cual quiero vivir y morir”. De esta manera surgió el existencialismo como formulación filosófica de la desgarradora experiencia de esta crisis sin paralelo<sup>12</sup>.

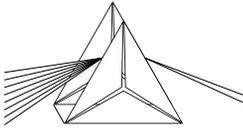
El ser humano que ha vivido entre dos guerras (las dos de la primera mitad de este siglo) comienza a sentir íntimamente los términos del contraste: finitud e infinitud, caducidad y eternidad. Estos conceptos, o parte de ellos, los deja ver Dámaso Alonso en su poema “Isla”:

A veces pienso  
que mi alma fuera  
como una isla

---

<sup>11</sup>Dámaso Alonso, op. cit., p. 70

<sup>12</sup>Agustín Basave Fernández, op. cit., p. 30



y pienso  
cuán prodigioso fue  
que tú me rodearas,  
que tú me contuvieras, señor, así,  
y que no me hayas destruido  
en una lumbrarada súbita.  
Oh Dios,  
yo no sabía que tu mar tuviera tempestades,  
y primero creí que era mi alma la que bullía, la que  
se movía,  
creí que allá en su fondo volaban agoreras las heces  
de tantos siglos de tristeza humana,  
que su propia miseria le hacía henchirse como un  
tumefacto carbunco,  
y eras tú.<sup>13</sup>

El mismo concepto de isla es denotativo de la soledad existencial que circunda al poeta. Por encima de todo aquello que pueda agobiarlo, angustiarse agradece a Dios que le haya servido y sirva de continente, de asidero, “y que no me hayas destruido”. Su existencia es una búsqueda de formas y esencias dentro de su ámbito existencial inmanente y trascendente constituido por su propio yo y su circunstancia. Definitivamente, este poema desde una fase de su estructura temática preludia su poema “Yo”, donde la indignación del ser llega a su punto culminante.

### **Contraste de planos descriptivos en *Hijos de la ira***

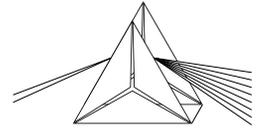
Nos dice Miguel Jaroslaw Flys que observando la plasticidad de los cuadros con los que Dámaso Alonso construye sus poemas se llega directamente a la característica más importante de su estilo poético. Consiste esta en la hábil distribución de elementos opuestos, o sea, en el uso del contraste, como medio de hacer resaltar las escenas descritas.

El contraste en Dámaso es más que un procedimiento poético. Es casi su manera de ser, como lo era la paradoja para Unamuno. La tendencia a contrastar planos descriptivos aumenta de una manera dramática a partir de *Oscuro noticia*<sup>14</sup>. Con este libro, según señala Jaroslaw Flys, Dámaso Alonso entra en una nueva etapa de su creación poética. En él

---

<sup>13</sup>Dámaso Alonso, op. cit., ps. 135, 136, 138

<sup>14</sup>Miguel Jaroslaw Flys, *La poesía existencial de Dámaso Alonso*, p. 78.



inicia Dámaso Alonso su poesía existencial. El problema de la existencia humana, que madura en los años de su silencio poético y adquiere un aspecto trágico ante el panorama de la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial, estalla en una expresión poderosa y violenta, cargada de intensa emoción: “Hoy es sólo el corazón del hombre lo que me interesa.” Sin embargo, en *Oscura noticia* el cambio es total, es la pasión oscura, la angustia ante la muerte que oprime al ser humano:

¡Ay! rauda corazón, cómo me hieres  
con tu batán de mazas voladoras.<sup>15</sup>

En este libro, *Oscuras noticias*, por tratarse de poemas breves, el contraste se realiza con términos sueltos.

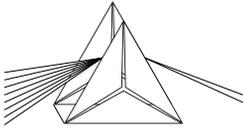
En *Hijos de la ira*, el contraste constituye la base emotiva de casi todos los poemas. El creciente dolor físico que despierta al poeta en la madrugada resalta por el contraste con un empequeñecimiento gradual suyo, hasta convertirse en un niño:

Yo, acurrucado junto a mi dolor  
era igual que un niño de seis años  
que contemplara absorto  
a su hermano menor, recién nacido,  
y de pronto le viera  
crecer, crecer, crecer,  
hacerse adulto, crecer  
y convertirse en un gigante,  
crecer, pujar, y ser ya cual los montes,  
pujar, pujar, y ser como la vía láctea,  
pero de fuego,  
crecer, aún, aún,  
ay, crecer siempre.  
Y yo era un niño de seis años  
acurrucado en sombra junto a un gigante cósmico.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>Jaroslav Flys, op. cit., pp. 137-38

<sup>16</sup>Dámaso Alonso, op. cit., p. 102



Jaroslav Flys solamente cita los últimos dos versos de este poema, “Dolor”, yo cito toda la cuarta estrofa del mismo para dar una visión gradual y escalonada hasta totalizar el contraste en esa estrofa.

Además, deseo indicar que en el poema, ese crecimiento no es otra cosa que el agigantamiento de lo incomprensible donde el aparato perceptivo del poeta queda prácticamente abolido. Es, por tanto, elaborado dentro de la más estricta intuición, el poema que nos ocupa.

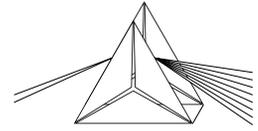
En “El último Caín”, aparece más desarrollada la técnica de alternar escenas contrastadas. Empieza el poema con el retrato del “El último Caín”, imagen visionaria, dice Jaroslav, del hombre que acaba de asesinar a su “postrer hermano”, quedándose solo en el mundo:

Esos desiertos campos  
están poblados de fantasmas duros, cuerpo  
en el  
aire, negro en el aire negro,  
basalto de las sombras  
sobre otras sombras apiladas.  
Y tú aprietas el pecho jadeante  
contra un muro de muertos, en pie sobre sus  
tumbas,  
como si aún empujaras el carro de tu odio  
a través de un mercado sin fin,  
para vender la sangre del hermano...

A continuación, el odio de Caín, que destruye la vida, se contrasta con el amor con que la naturaleza le recrea:

... en aquella mañana de sol, que contra tu amarilla  
palidez se obstinaba,  
que pujaba contra ti, leal al amor, leal a la vida,  
como la savia enorme de la primavera es leal  
a la enconada púa  
del cardo, que la ignora.

Volvemos a la visión de Caín y su crueldad contrastada con la ternura de sus víctimas (estas, caracterizadas por el amor y el sueño; aquél, por la ausencia de ellos):



Como el avaro besa, palpa el acervo de sus rojas monedas  
hundía las manos en esa tibieza densísima (hecha de nuestro  
sueño, de nuestro amor y sin sueño; que incesante susurra)  
para impregnar tu vida sin amor y sin sueño;  
y tus belfos mojabas en el charco humeante  
cual si sorber quisieras el ministerio caliente del mundo.

El poeta interpreta su símbolo de “El último Caín” como encarnación de la histórica propensión del hombre a la guerra y destrucción. Produce un cuadro plástico impresionante:

Son las ciudades donde llamearon  
en la aurora sin sueño las alarmas,  
cuando la multitud cual otra enloquecida llama súbita,  
rompía el caz de la avenida insuficiente,  
rebotaba bramando contra los palacios desiertos  
hocicando como un negruzco topo en agonía su lóbrego camino.<sup>17</sup>

### **La indignación del ser**

Después de Miguel de Unamuno pocos poetas españoles han indagado la esencia del ser humano con tanta ansiedad e insistencia como Dámaso Alonso.

Dámaso Alonso se resigna al hecho de que, mientras vivamos, hay cosas que nos están vetadas. En esto difiere su pensamiento de Unamuno, que hizo de la lucha la esencia de su actividad existencial<sup>18</sup>. “Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aún sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo”<sup>19</sup>.

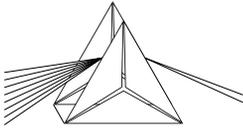
Dámaso Alonso, que tanto admira a Unamuno como a Antonio Machado, elige otro camino. Vuelta su mirada hacia la única realidad

---

<sup>17</sup> Ibid, pp. 52-53

<sup>18</sup> Miguel Jaroslaw Flys, op. cit., p. 246

<sup>19</sup> Ibid, p. 246



tangible, la vida, erige al ser humano en centro del universo (por medio del vínculo amoroso con su creador), a pesar de lo ininteligible que le resulta.

Así, se vuelven alrededor para indagar la esencia de las cosas que lo rodean. Aquí, sin remedio, asoma su humanidad la celeberrima frase de Ortega y Gasset: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Es el caso de la compatibilidad entre lo interno y lo externo. La lucha por esos dos mundos constituye la agonía intelectual de Dámaso Alonso.

Simultáneamente se analiza a sí mismo, porque se da cuenta que él, aun cuando es sujeto, es también objeto o circunstancia para otros (y acaso para su propia conciencia del ser humano)<sup>20</sup>. ¡Y he aquí la gran tragedia humana!, porque estos seres que lo circundan están mudos y sordos. De aquí el sentimiento angustiado de la inmensa soledad del ser humano, que culminará en su magistral poema “Mujer con alcuza”<sup>21</sup>.

Símbolo del ser humano que lanza en vano su angustiada interrogación a un mundo que no lo entiende es el árbol seco en la tierra desnuda:

Y surges en las sombras, como un fantasma aciago.  
tu desolado grito de nuestra eterna duda.  
Nadie te oirá. . .

Lejana palpitación de un frío,  
débil polvo de estrellas, de estrellas asustadas  
huyen eternamente, por el hondón sombrío,  
hacia las aguas vivas, las corzas asoradas.<sup>22</sup>

Esa indagación se hace intensa y progresiva, indagación que al no hallar correspondencia (respuesta) ahonda más su apretón existencial en el poeta porque: “nadie te oirá”. Inevitablemente esta situación de caos intelectual hará llegar al poeta a una desgarradora conclusión.

Es como señala Elsie Alvarado de Ricard<sup>23</sup>: “El deseo de captar la realidad esencial de cuanto le rodea se hace obsesivo”. Así todas las cosas que están en torno suyo, incognoscibles, crecen en resistencia hasta alcanzar proporciones monstruosas. ¡Qué cantidad de monstruos sitian su

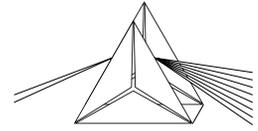
---

<sup>20</sup> Ibid, p. 247

<sup>21</sup> Ibid, p. 247

<sup>22</sup> Ibid, p. 248

<sup>23</sup> Elsie Alvarado de Ricard, *La obra poética de Dámaso Alonso*, p. 81.



reposo! Es precisamente esta angustia, aleación racional y emotiva, lo que hace que el hombre se sienta a sí mismo”.

La conciencia de las limitaciones humanas es entonces la causa del propio menosprecio; menosprecio en cuyo fondo íntimo tiene distendidas sus lúgubres alas a la angustia inevitable.

La base de estos poemas, *Hijos de la ira*, parece estar constituida en el siguiente orden: el mundo, el ser humano y Dios; los tres temas fundamentales de la metafísica<sup>24</sup>.

### Monstruos

Según Ortega y Gasset la vida del ser humano no le es dada hecha, sino como un quehacer. En otras palabras, vivir es tener que hacer algo con las cosas, actuar en ellas, dominarlas. Pero al mismo tiempo este, sujeto para sí, no es más que objeto o cosa para otro, en cuanto forma su circunstancia.

De manera que nos encontramos en una situación en que el yo, visto por sí mismo como sujeto, se sabe mirado por el otro y reducido a objeto o cosa. De aquí que la relación recíproca de rivalidad y aún mayor, de amenaza, simboliza por esa mirada de otro, que según Sartre, da origen a la angustia existencial<sup>25</sup>. Estas ideas están próximas a las expresadas por Dámaso Alonso:

Bajo la penumbra de las estrellas  
y bajo la terrible tiniebla de luz solar,  
me acechan ojos enemigos,  
formas grotescas me vigilan,  
colores hirientes lazos me están tendiendo:  
¡Son monstruos,  
estoy cercado de monstruos!<sup>26</sup>

Creo necesario mostrar el comentario de Jaroslaw Flys por la pertenencia en cuanto a influencia se refiere. Según él, estos dos libros: *L'etre et le neant*, de Jean Paul Sartre, e *Hijos de la ira* se publicaron el mismo año (1944), por tanto, sólo se puede señalar que los dos autores recogen, según palabras de Dámaso Alonso: “cosas que estaban en el aire”<sup>27</sup>.

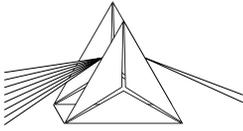
---

<sup>24</sup>Elsie Alvarado de Ricord, op. cit. , p. 85

<sup>25</sup>Miguel Jaroslaw Flys, op. cit., p. 249

<sup>26</sup>Dámaso Alonso, op. cit., p. 75

<sup>27</sup>Miguel Jaroslaw Flys, op. cit., p. 249



Volviendo al tema, si añadimos ahora el hecho de que esas realidades que se enfrentan se desconocen por completo, se entiende el concepto de los monstruos damasianos: lo desconocido causa terror, es monstruoso.

En *Hijos de la ira*, el destino se describe como “la terrible, la estúpida fuerza sin pupilas”, o sea, monstruosa también<sup>28</sup>.

En *Oscura noticia*, el amor que señalado como:

¡Monstruo fugaz, espanto de mi vida,  
rayo sin luz, oh tú mi primavera,  
mi alimaña feroz, mi arcángel fuerte.  
¿Hacia qué hondón frío me convida,  
desplegada y astral, tu cabellera?<sup>29</sup>

En el poema “El último Caín” de *Hijos de la ira* sigue este empleo y, en esa misma línea, toca inclusive a Dios con esa designación. Pero ocurre que no solo es monstruo Dios para la conciencia culpable de Caín, lo es también cuando busca amorosamente a su criatura. Se le aparece monstruoso por ininteligible:

Sí: tú me buscas  
Tú me oteas, escucho tu jadear caliente,  
tu revolver de bestia que se hiere en los troncos,  
siento en la sombra  
tu inmensa mole blanca, sin ojos, que voltea  
igual que un iceberg que sin rumor se invierte en el  
agua salobre.<sup>30</sup>

Este tratamiento de Dios como presencia monstruosa se repite más tarde en el poema “Invisible presencia”, donde el poeta la define como: “bulto impalpable en mi orilla”, “una mole que jadea a mis pies”, “un pozo donde retumba el eco” o “la oquedad negra sin fondo”<sup>31</sup>.

La terrible condición humana de sentirse rodeado de cosas y seres cuyo sentido permanece totalmente ininteligible hace que la imagen de los monstruos describa todo lo que existe, es decir toda la circunstancia del

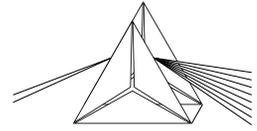
---

<sup>28</sup> Dámaso Alonso, op. cit., p. 65 (“Mujer con alcuza”)

<sup>29</sup> Miguel Jaroslaw Flys, op. cit., p. 251

<sup>30</sup> Dámaso Alonso, op. cit., p. 91

<sup>31</sup> Miguel Jaroslaw Flys, op., cit., p. 252



poeta y aún al poeta mismo. El poema *Monstruos* resume esta originalísima visión del mundo:

Todos los días rezo esta oración al levantarme:  
Oh Dios,  
no me atormentes más.  
Dime qué significan  
estos espantos que me rodean.  
Cercado estoy de monstruos  
que mudamente me preguntan,  
igual, igual que yo les interrogo a ellos.

Bajo la penumbra de las estrellas  
y bajo la terrible tiniebla de la luz solar,  
me acechan ojos enemigos,  
formas grotescas me vigilan,  
colores hirientes lazos me están tendiendo:  
¡Son monstruos,  
estoy cercado de monstruos!

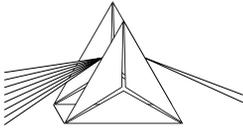
No me devoran.  
Devoran mi reposo anhelado,  
me hacen ser una angustia que se desarrolla a sí  
misma,  
me hacen hombre,  
monstruo entre monstruos.

No, ninguno tan horrible  
como este Dámaso frenético  
como este amarillo ciempiés que hacia ti clama  
con todos sus tentáculos enloquecidos.<sup>32</sup>

En este poema se pueden apreciar tres temas principales, que constituyen la base de la indagación del ser en la obra de Dámaso Alonso: a total incomunicación entre los seres; la angustia provocada por la supuesta amenaza de un ambiente ininteligible; y el enigma íntimo de la existencia propia.

---

<sup>32</sup> Dámaso Alonso, Op. cit., pp. 75-76



En cuanto al primer tema, la fuerza dramática consiste en el constante intercambio de preguntas entre los seres que parecen sordos y, por otra parte, la común, aunque individualmente aislada, interrogación de cada ser dirigida a Dios, que parece sordo también. De aquí derivan los demás temas de la soledad del ser humano y la angustia existencial.

El segundo tema pone énfasis en el aspecto angustioso de la vida a causa del recelo mutuo que constituye una obsesión permanente del ser humano.

El tercer tema, el enigma íntimo de la existencia propia, es el abordado en este poema, *Monstruos*, y es acaso, el más profundo y sincero de todo el libro. Podríamos decir que el poeta se mira desde fuera y encuentra su yo igualmente grotesco e incomprensible<sup>33</sup>.

En este poema el poeta, al referirse a sí mismo, usa el lenguaje más extremado y hasta repugnante. Ocurre que la desesperación de no comprender aumenta en razón directa a la mayor capacidad expresiva, y el poeta se enfurece al ver que ni siquiera su propio ser resulta inteligible. Está demás decir, por lo ya comentado, que el tema dominante, central de este poema es la ininteligibilidad del universo.

### **“Mujer con alcuza” o de la soledad existencial**

Simple y sencillamente ante este poema se está frente a uno de los más formidables poemas de Dámaso Alonso.

En el poema “En la sombra”<sup>34</sup>, el poeta nos hace esta patética confesión: “Tengo miedo de ser náufrago solitario”.

La soledad existencial es un hecho que Dámaso Alonso acepta y profesa en toda su poesía, aunque le dé tratamientos diferentes, especialmente a partir del libro *Hombre y Dios*.

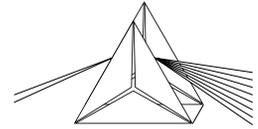
“Y esta mujer se ha despertado en la noche  
y estaba sola,”

“Se ha despertado de noche”, es decir, todo su aparato sensorial (despertar) tiene que operar en el mayor grado de ininteligibilidad imaginable (la noche). Examina su circunstancia (“Y ha mirado a su alrededor”) y se encuentra sola.

---

<sup>33</sup> Miguel Jaroslaw Flys, Op.cit., p. 225

<sup>34</sup> Dámaso Alonso, Op. Cit., pp 91-92



En esos veintiséis versos de la estrofa once se producen el patetismo más impactante. Al encontrarse sola comienza a correr por los pasillos del tren, de un vagón a otro y se da a la tarea de buscar: al revisor, a los mozos del tren, a algún empleado, a algún empleado, a algún mendigo que viajara oculto; no encuentra a nadie. Grita en la oscuridad, pregunta en la oscuridad, ha gritado y preguntado quien movía aquel horrible tren. Y no le ha contestado nadie porque:

estaba sola,  
estaba sola.  
Y ha seguido días y días,  
loca, frenética  
en el enorme tren vacío  
donde no va nadie,  
que no conduce nadie.

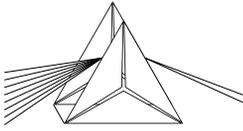
¿Por qué procede así? Los primeros versos de la estrofa doce lo indican: “Y esa es la terrible, /la estúpida fuerza sin pupilas, /que aún hace que esa mujer/avance y avance por la acera”, la empuja el destino, como con Edipo lo hacía la moira. Excepto que hay que hacer la salvedad de que aquí el destino es la ininteligibilidad.

Véase el concepto del paso del tiempo en la estrofa seis<sup>35</sup>. Ese tren ha ido deteniéndose en tantas y diferentes estaciones que ella no sabe con exactitud ni cómo se llaman, ni los sitios, ni las épocas. ¿Qué recuerda ella?: “Solo que en todas hacía frío, que en todas estaba oscuro”. Esto lo hace comprender de una vez por todas: “cuán bestial es el topetazo de la injusticia absoluta.” Todo esto, la imposibilidad de asideros vitales con la realidad y el anonadamiento metafísico, hace de esta mujer un ser desgarrado por la búsqueda y la interrogación.

El tema dominante de este poema, claro está, es la soledad, soledad que es la resultante directa del tema principal del poema “Monstruos”. En otras palabras, esta soledad en que está inmersa la “Mujer con alcuza” es hija irrecusable y funesta de la ininteligibilidad. El silencio de Dios y la imposibilidad de comunicarse con los demás seres que pueblan el mundo hacen que el ser humano se sienta terriblemente solo. En tal situación su diálogo adviene a un monólogo sobrecogedor.

---

<sup>35</sup> Dámaso Alonso, Op. cit., pp 62-63



Pero todavía, en mi apreciación, esos caminos, ese tren aportan una configuración de la procedencia e identidad de la mujer del poema. El tren, la vida, y los caminos, la circunstancia orteguiana, son dos símbolos desde las cuales otros símbolos nos hacen un ademán amigable de interiorizarlos y exponerlos.

El poeta nos dice: “Yo no conozco esa mujer”.

Claro está, Dámaso Alonso, en el poema, nos revela todas las peripicias de ella. Sin embargo, lo que hace es presentárnosla como un personaje, como alguien sin rasgos: podríamos decir, envuelta en un cierto grado de ininteligibilidad.

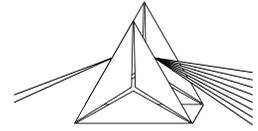
Nos dice en líneas generales, quién es por lo que hace, pero sin particularizarla-.

¿Por qué conoce el autor esa mujer? La pregunta en cuestión puede resultar pueril, pero, puede no serlo. Esa mujer no es otra cosa, así lo entiendo y expongo, que el símbolo de la conciencia del autor. El viaje, en sus distintas variantes es el esfuerzo de ella por encontrar una explicación en algún lado, de su circunstancia y de sí misma. Es de suponer, aunque no esté en forma explícita en el poema que la alcuza está vacía, porque de estar llena indicaría en algún sitio la llenó de algo para llevarla a otro sitio. Es el caso, manteniéndome dentro de las consideraciones simbólicas, que la tal alcuza representa los sentidos del autor. La alcuza se mantiene vacía porque la ininteligibilidad evita que pueda colocarse algún contenido en ella.

### **Comentario final**

*Hijos de la ira* es un libro estremecedor. El planteamiento del libro se mantiene en un plano de tensión teológica metafísica. Todo gira alrededor del hombre, una especie de Prometeo clavado a todo esfuerzo inútil de encuentro y respuesta, que aparece impotente ante la ininteligibilidad del mundo y de sí. La crítica literaria ha expuesto que este libro es un diario íntimo. Diario, porque ese problema él lo tiene y lo vive minuto a minuto, día a día, y así sucesivamente sin alternativa de esclarecer tan siquiera una mínima parte de su yo.

La fatalidad es enorme, cruel y desgarradora porque el autor no se puede refugiar en el tiempo, el pasado, es decir, la memoria, porque la alcuza, por culpa de los monstruos, nunca ha tenido contenido. Por lo menos, San Agustín, recurre a la memoria, aunque después prescindiera de ella, para resolver su seria problemática:



Traspasaré pues, la memoria, para llegar hasta aquél  
que me separó de los cuadrúpedos y me hizo  
más sabio que las aves del cielo. Sí, traspasaré la  
memoria  
para encontrarte.<sup>36</sup>

Un interesante problema expuesto por un gran poeta expuesto, indudablemente, en un gran libro. Hijos de la ira, en parte, nos toca y señala a todos, por lo universal y doloroso de sus planteamientos.

## BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Dámaso. *Hijos de la ira*. Colección austral, Segunda edición:

10-v-1958, Espasa Calpe, S.A. Madrid; 159 p.

Alvarado de Ricord, Elsie. *La obra poética de Dámaso Alonso*. Editorial Credos, S.A. Madrid, 1968; 177 p.

Bochenski, I. M. *La filosofía actual*. Quinta edición en español, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1965; 338 p.

Fernández del Valle, Agustín Basave. *Existencialistas y existencialismo*. Primera edición, Editorial Atlántida S.A. Buenos Aires, 1958; 172 p.

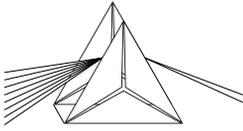
Jaroslav Flys, Miguel. *La poesía existencial de Dámaso*. Biblioteca Románica Hispánica, Editorial Credos, S.A. 1968; 344 p.

Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza (Teoría del esperar humano)*. Tercera edición Revista de Occidente, 1962; 617 p.

Tiryakian, Edward A. *Sociologismo y existencialismo (Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad)*. Primera edición, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1962; 247 p.

---

<sup>36</sup> Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 63.



## El tema del café en dos novelas puertorriqueñas: *La charca* de Manuel Zeno Gandía y *Solar Montoya* de Enrique A. Laguerre\*

Wanda I. Balseiro Chacón

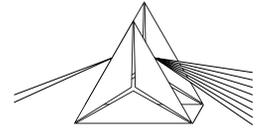
El objeto de estudio en esta investigación es el tema del café en dos novelas puertorriqueñas a través de los cuales analizaré los problemas relacionados con nuestro proceso histórico a partir de su base económica y el de la consideración de ese aspecto cultural esencial que es la literatura. El café y la novela atraparon mi interés y se convirtieron en objeto de estudio. Este grano es algo más que ese producto, exquisito para muchos puertorriqueños, con el que complementan su desayuno todas las mañanas. El café es el resultado, el producto de un proceso que se define a partir de unas determinadas fuerzas productivas cuya dinámica se traduce en relaciones técnicas y sociales de producción. La literatura es expresión social, una de esas formas de conciencia a través de la cual los seres humanos interpretan imaginariamente sus condiciones de vida y sus relaciones. Pero esta forma de conciencia, que es la literatura, está a su vez enmarcada dentro del contexto histórico social en el cual se desarrolla y puede ser útil para confrontar las diversas perspectivas clasistas sobre nuestra historia.

Partiendo de esta base teóricametodológica me acerqué al estudio del tema del café en la literatura puertorriqueña y seleccioné para la investigación dos novelas de época y de autores distintos. Estas fueron *La charca* de Manuel Zeno Gandía, publicada hacia fines del siglo XIX (1894), y *Solar Montoya* de Enrique A. Laguerre, publicada en 1941. Como se ve estas obras se distancian una de la otra por un período de alrededor de cuatro décadas y podemos añadir que la primera de estas, *La charca*, aparece en una época de auge de la economía cafetalera; mientras que *Solar Montoya* ve luz en la fase de crisis del café y de la economía capitalista agraria.

Zeno Gandía ve a Puerto Rico como un mundo enfermo, vicioso, lleno de males y sufriendo bajo un régimen político desde su colonización. Fue así como dio vida a la serie de cuatro novelas: *Garduña* que aunque fue la primera en escribirse se publicó después de *La charca* (1896). En dicha obra se ven las intrigas del licenciado Garduña y otros familiares del rico hacendado de Mina de Oro, don Tirso Mina, para desheredar a

---

\* Nota: Al ser este número de *Prisma* de dos años, la Junta permitió exceder el máximo de páginas que es de quince.



Casilda, hija natural del rico solterón. Al final es Garduña quien se apodera de los terrenos del ingenio. *El negocio* es la historia del comercio con cuentos y quiebras planeadas. *Redentores* (1965) es la novela que hace la historia del cambio de régimen en el 1898 y *La charca* que se publica en el 1894, presenta la vida del campesino en la zona cafetalera del Puerto Rico de fines del siglo XIX, el campesino de la montaña, de un pueblo físico y moralmente enfermo.

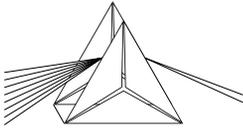
Como vemos cada una de sus cuatro novelas representa un aspecto del mundo puertorriqueño. El propósito del novelista consiste en señalar los males que produce la colonia y determinar las causas que los motivan. Por eso observa nuestra vida con aguda penetración; la ve en sus más mínimos detalles para decirlo todo, según el postulado naturalista.

El naturalismo fue una corriente literaria dominante en Francia durante la segunda mitad del siglo XIX representado por Emilio Zola. Dicha corriente pretendía dar a la novela un valor científico y de conocimiento. Su método era la observación y la experimentación, por eso Zola, en sus estudios teóricos, la llama novela experimental. En ella presenta a los hombres tal y como son, ve el mundo claro y desnudo, muestra la fealdad y la tristeza de la vida y del vicio en toda su desnudez. Por lo tanto, el autor tiende a explorar los móviles hereditarios y ambientales que determinan la conducta del ser humano. Los elementos predominantes del naturalismo son: asco, detallismo, crudeza descriptiva, contraste entre paisaje y personaje.

Sin embargo, hay ciertas diferencias entre el escritor de la novela experimental y Zeno Gandía. Aquél hace la historia de una familia de clase baja, éste, escribe sus *Crónicas de un mundo enfermo*, donde incluye a las personas de la clase baja, pero también a las de ambiente acomodado. Va tanto a la zona rural como a la urbana porque para Zeno el Puerto Rico completo es un mundo enfermo, vicioso, lleno de males y sufriendo bajo un régimen político desde su colonización.

Difiere además, en que Zeno analiza los males y propone soluciones, remedios y, por lo tanto, hay optimismo, hay fe, hay creencia en Dios. Zola, en cambio, narra objetivamente. Zeno se acerca al naturalismo según el estilo español de Emilia Pardo Bazán y de Vicente Blasco Ibáñez, porque para él la novela, además del propósito utilitarista, tiene un propósito literario poético.

Por otro lado, el Modernismo puertorriqueño se alejó de la superficialidad y el exotismo propio del movimiento para acercarse al criollismo, fruto del momento de crisis de identidad nacional que atravesaba la isla;



aunque sin perder de vista el universalismo, ya que dicha identidad no se encontraba reñida con el hecho de mantener la vista puesta en las inquietudes culturales del resto del mundo.

La narrativa participa de ese afán de recuperación del alma colectiva puertorriqueña, situándola dentro de la esencia universal de toda la humanidad, es decir, procura encontrar su lugar en el mundo desde la propia esencia del ser criollo, desde la propia realidad insular, y, más concretamente, desde la vida en el ámbito rural. En este aspecto, Enrique Laguerre sentó las bases de la moderna novelística isleña manejando con soltura el lenguaje para describir el paisaje de la isla.

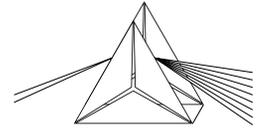
Sin embargo, la novela de Laguerre enraíza también en los males que sufre la colonia. Su obra pinta la angustia del puertorriqueño en un momento crítico de su historia. El cafetal se ha convertido en zona de miseria como consecuencia de la penetración de capital norteamericano, del acaparamiento de la tierra y de su abandono o sustitución por el monocultivo azucarero. La proletarianización ha degradado a nuestro jíbaro y lo ha reducido a condiciones infrahumanas; la solución, el regreso a la tierra, al cafetal, al campesino productor y propietario.

Zeno y Laguerre son dos novelistas de la tierra puertorriqueña. Pero cabe aclarar que no son simples autores de novelas en que se describe y se narra la vida del campesino en su aspecto pintoresco y superficial. Ambos plantean los problemas de nuestra vida como injusta y de un régimen político deprimente.

En la exposición y desarrollo del tema, sigo en líneas generales, los planteamientos que hacen Antonio S. Pedreira, Tomás Blanco, Emilio S. Belaval y María Elena Rodríguez Castro con relación al tema de la tierra, la educación y el problema socioeconómico del sistema colonial existente. En un segundo momento, nos dirigiremos al análisis de las obras literarias dentro de su contexto histórico; recogiendo las posiciones de cada autor sobre el espacio social del cafetal.

### **Planteamientos de la *Generación del Treinta* con relación al tema de la tierra, la educación y el problema socioeconómico**

La *Generación del Treinta* se apropia del nacionalismo cultural para darle una interpretación de la identidad cultural y una autonomía cultural. Sin embargo, es interesante señalar que la efervescencia de esta generación se había estado gestando en el 1920 hasta alcanzar su “boom” en el 1929 con la publicación de la *Revista Índice*. Esta revista se hizo eco de



las preocupaciones y cuestionamientos de los puertorriqueños de conocer y poder definir: ¿Qué somos y cómo somos los puertorriqueños? Es a través de una encuesta, que se genera en la revista, la que permite ese discurso polifónico que se entrelaza por un hilo conductor que permite problematizar qué es el puertorriqueño y con ello su espacio territorial, Puerto Rico.

A esta encuesta Manuel Zeno Gandía responde que Puerto Rico, es una nación desnuda, desposeída en todos los aspectos materiales y morales causados por el coloniaje, es decir, “es esta una nación en rehenes”.<sup>1</sup> Zeno Gandía está consciente de que la alternativa para solucionar dicho problema es la libertad, su autonomía.<sup>2</sup> Por otro lado, al aludir a la personalidad del puertorriqueño enfatiza que la condición topográfica influye en el carácter de la población denotando ciertos rasgos como tímido, resignado, idealista, entre otros. Sin embargo, en ese puertorriqueño hay reacción en la que desencadena “llamaradas de un fuego latente” es decir fuerzas revolucionarias que desean un cambio y un “mejor porvenir”.<sup>3</sup> Finalmente, Zeno reconoce el esfuerzo loable de la *Revista Índice* dejando en ella su anhelo de contribuir a ese discurso nacional.

Por otra parte, Antonio S. Pedreira es posible que haya utilizado los planteamientos generados en la encuesta como punto referencial para escribir su libro *Insularismo*, que ve luz en el 1934. Es lo que en la teoría literaria Julia Kristeva llamó intertextualidad donde existen diferentes textos y discursos que se entrelazan y se unifican para reflejar la idea sostenida por un escritor en su libro. Ese es el caso de Pedreira que no sólo posee las influencias de su generación sino de los escritores españoles de la Generación del 98 como Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset y de los hispanoamericanos como Pedro Henríquez Ureña, Jorge Mañach, Carlos Mariátegui, entre otros.

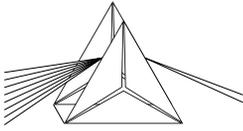
La validez de *Insularismo* consiste en la exposición de diversos planteamientos sobre los problemas del puertorriqueño (históricosocialcultural de nuestra personalidad de pueblo). Esto a su vez dio origen en Puerto Rico a un movimiento general de examen de la realidad insular. Además los planteamientos que hace Pedreira sobre el problema de cruce

---

<sup>1</sup> Eugenio Fernández Méndez. “Nuestra encuesta: ¿Qué somos? ¿Cómo somos?” En: *Antología del pensamiento puertorriqueño (1900-1970)*. Tomo I, Río Piedras, Ed. U.P.R., 1975, pág. 462.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pág. 463.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, pág. 463.



de etnias en la conformación etnológica del ser humano puertorriqueño, creando así distintos grados de mestizaje que dan fisionomía moral a una gran parte de la población. Es, por eso, que Pedreira, al igual que Fray Iñigo Abbad Lasierra en el siglo XVIII, cree que a causa de estas fusiones etnológicas nuestro carácter es tan mezclado y equívoco que resulta difícil de definir.

Sin embargo, Zeno Gandía no ve en lo etnológico el problema de definir lo puertorriqueño más bien lo plantea a la luz de la teoría del naturalismo donde personaje y el medio ambiente se funden logrando con ello destacar la situación social y política en que viven los puertorriqueños. A través de estos se revelan algunas actitudes y rasgos de la conducta social de nuestro pueblo. De ahí el título de la obra “charca”. El autor lo utiliza para producir una imagen de miseria social, moral y espiritual de la sociedad puertorriqueña. Francisco Manrique Cabrera explica el símbolo de la siguiente manera:

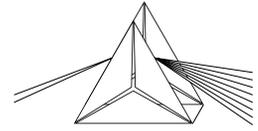
...La charca que es nombre y símbolo a la par. Porque charca en voz de nuestros campos es estancamiento, acuoso depósito de miasmas malolientes; es quietud de aguas que auspician descomposición y podredumbre. No es charco, remanso transitorio de agua diáfana que corre; delicia de los niños jíbaros... La charca es lo moral, lo social, es podredumbre de humanos miasmas descompuestas.<sup>4</sup>

En su afán de hacer sociología, Zeno Gandía expone en su narración una serie de problemas que agobian la vida del campesino: la poligamia, el alcoholismo, el robo, el crimen, la explotación económica del trabajador, el juego de azar, la depauperación orgánica, la miseria espiritual, entre otros, producto de un sistema colonial.

De igual forma, Tomás Blanco en su *Prontuario histórico* es más incisivo al denunciar a la colonia como la causante de los males de Puerto Rico y de no haber podido lograr su autonomía. Motivo por el cual el país estaba sufriendo los males de la colonia. De ahí su visión objetiva de

---

<sup>4</sup> Francisco Manrique Cabrera. *Historia de la literatura puertorriqueña*. 1a ed., pág. 185.



analizar la historia y verla desde el siglo XVIII en su desarrollo económico en la agricultura y el norte de sus escritos es el investigador intelectual. Al igual que Pedreira, Zeno Gandía invoca a la educación, a la preparación del ser humano, para enfrentar ese problema histórico y sacar una enseñanza para el futuro. Esta visión de Tomás Blanco es la que plantea Emilio S. Belaval en sus escritos. El paisaje y patria son sinónimos que definen la cultura puertorriqueña. En el cual sólo da sentido la tierra y la agricultura; sino también el viaje interior del ser humano para conocer su historia. Entiéndase el pasado para entender mejor y conocer el futuro y enfrentar el presente. Belaval es consciente que la montaña se ha resignado y la urbe se ha “escandalizado”<sup>5</sup> y lo peor de ello es que la costa y la montaña se han hecho depositarios de esa incertidumbre y de ese sentimiento de inestabilidad.

Belaval alude a la investigación literaria para rescatar el perfil, alma, conciencia del puertorriqueño. En este punto estriba la cercanía del pensamiento de Antonio Pedreira, Tomás Blanco y Manuel Zeno Gandía de ilustrar y concienciar al puertorriqueño de su entorno que es su tierra y con ella su historia que sería su “rosa de los vientos” para conocer su identidad nacional, su cultura y poder exigir sus derechos que son inherentes porque es su tierra, su hogar puertorriqueño.

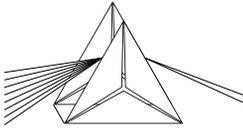
Por otra parte, María Elena Rodríguez Castro alude a la metáfora de la casa<sup>6</sup> (desde el punto de vista telúrico) como ese espacio que le da cohesión y estabilidad al ser humano y a sus valores que están siendo amenazados por las fuerzas externas de Estados Unidos. Esa imagen de la casa cimentada en la tierra da paso a la analogía entre el alma personal y el alma colectiva permitiendo el traspaso y vínculos de identidad. Esa tierra es sinónimo de casa que propiciaba la permanencia y la transmisión de un legado. De ahí la casa de la cultura, nacional, que plantea Pedreira en *Insularismo* y todos los de su generación.

Finalmente, esa visión de la tierra como lo auténtico y autóctono es planteada y analizada por Carlos J. Alonso en su libro *The Spanish American Regional Novel Modernity and Autochthony*. En su estudio, Alonso reexamina la novela de la tierra regional como una manifestación

---

<sup>5</sup> Emilio S. Belaval. “Los problemas de la cultura puertorriqueña”. En: *Antología del pensamiento puertorriqueño (1900-1970)*. Tomo 8, Río Piedras. Ed. UPR, 1975, pág. 498.

<sup>6</sup> María Elena Rodríguez Castro. “Las casas del porvenir: nación y narración en el ensayo puertorriqueño”. Págs. 36-37.



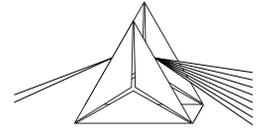
específica y literaria persistente de una cultura autóctona que ha caracterizado la producción desde el comienzo en América Latina. Él presenta sus argumentos a través de tres obras que son conocidas universalmente como arquetipos de la modalidad de lo autóctono: *La vorágine* de José Eustaquio Rivera, *Doña Bárbara* de Romualdo Gallego y *Don Segundo Sombra* de Santiago Guiralde. Carlos J. Alonso propone una nueva visión de lo autóctono como un discurso de lo referente.

### **Antecedentes históricos del desarrollo del café**

La visión histórica de la evolución del café en Puerto Rico está presentada en este trabajo a la luz de los estudios e investigaciones realizadas por el Dr. Fernando Picó. En sus dos libros, *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del Siglo XIX* y *Amargo café (los pequeños y medianos caficultores de Utuado en la segunda mitad del siglo XIX)*, plantean el desarrollo que tuvo el café durante el siglo XIX sobre todo al final del mismo y su impacto en la vida social y económica del puertorriqueño principio del siglo XX.

Picó divide el proceso de la historia del café en cuatro etapas o fases, para efectos de esta investigación, se enfatizará en la segunda fase que es la que se conoce como “la época dorada del café” ya que es el momento en que se desarrolla la obra de Manuel Zeno Gandía. Luego, la tercera y cuarta fase se ven afectadas por la invasión norteamericana, los desastres atmosféricos y los “años buenos” que proceden a la Primera Guerra Mundial. Estas dos últimas fases son las que se recogen en *Solar Montoya* de Enrique A. Laguerre.

Picó señala que la segunda fase de la economía cafetalera tendrá lugar durante los quince años que anteceden a la invasión norteamericana y es conocida como la “época dorada” del café. Entre los factores que propiciaron esta etapa podemos mencionar: el aumento en los precios del café en los mercados internacionales, la destrucción de los cafetales cubanos como consecuencia de la guerra anticolonial llevada a cabo contra España, los problemas que confrontó la economía cafetalera brasileña, y, por último, la buena cotización del café puertorriqueño en los mercados mundiales. La hacienda, por otro lado, estimula la siembra de café descuidando el cultivo de frutos menores o crianzas de animales en la zona de la montaña, con el riesgo de depender cada vez más de artículos importados. Los precios de la tierra subían continuamente por lo que la clase dirigente empieza a invertir en la compra de tierra. Este hecho aumenta la presión



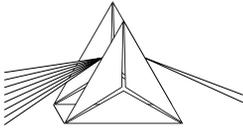
sobre los pequeños y medianos productores y disminuyen las perspectivas de que los hijos de estas familias puedan tener tierra propia así que son impulsados a colocarse en puestos como mayordomos, capataces y arrieros. Además, esta acelerada adquisición de tierra, hace que surja la desconfianza y que haya menos solidaridad entre los terratenientes.

La clase dirigente empieza a gastar sus ganancias enviando a sus hijos a estudiar al extranjero, en viajes de vacaciones, en hermosas casas con lujosos muebles, que hacían ver que realmente esta fue una época dorada para todos los puertorriqueños. Todavía hoy día se tiende a idealizar el cultivo del café como característico de la zona de la montaña y la tradición del jíbaro puertorriqueño. Sin embargo, hay que tener claro, que este auge del café en la montaña se logró a costa de hacer del jíbaro un peón desposeído de la tierra que ya no podía depender para alimentarse de sus propias actividades económicas en tierras de su propiedad, sino que tenía que comprar la carne, el arroz, la ropa, el bacalao, el maíz, etc. La economía de pequeños productores cede su paso a una economía mercantil; aunque parezca contradictorio, en la época dorada del café las posibilidades de mejoramiento económico disminuyeron para el jíbaro y sus condiciones de vida empeoraron.

A partir del 1898 la “época dorada” entró en crisis. El auge del café se vio detenido por la Guerra de 1898, llamada Guerra Hispanocubanoamericana. El precio del café bajó porque en 1898 Brasil se abre nuevas tierras vírgenes a la siembra del café y la fuerza laboral creada con la inmigración de chinos, que se unieron a la ya existente mano de obra.

Además, con la invasión norteamericana, Puerto Rico se vio obligado a cambiar su moneda al dólar. Este cambio perjudica a los puertorriqueños que se beneficiaban con el cambio de moneda europea, puesto que la moneda estadounidense tenía como base el oro y mientras que Puerto Rico era la plata.

Por otro lado, al Puerto Rico dejar de ser colonia de España para pasar a ser colonia de Estados Unidos, tenía que pagar tarifas de importación, para que entrara el café a España. Puerto Rico pide a Estados Unidos que haga trámites para bajar las tarifas de importación, pero Estados Unidos nunca había incluido el café en sus tratados, además España pone por condición que para entrar el café libre de impuesto Estados Unidos tenía que comprarle los vinos libres de impuesto. La industria vinícola de California era poderosa y no permitiría que los vinos españoles entraran sin impuestos; de manera que el tratado no se da.



Para el 1898, y aún hoy, Estados Unidos era el consumidor más grande de café, pero paradójicamente, a pesar de Puerto Rico ser su colonia, no consumían el café de la isla. Consumían café de Brasil, que además de ser más barato, era del gusto del pueblo norteamericano, que consideraban el café de Puerto Rico de gusto y aroma muy fuerte.

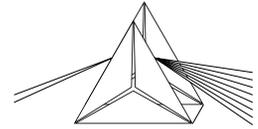
En este periodo del 1898 la montaña se ve envuelta en conflictos políticos clasistas surgen partidos sediciosos o de “tiznados” que crean un terror rural, quemando las haciendas por medio de emboscadas contra los guardias rurales y hostigando a los españoles.

En el 1899 el huracán San Ciriaco se suma al sinnúmero de convulsiones adversas que llevan a la crisis de la agonía cafetalera; pérdida de la cosecha y siembras menores insuficientes para alimentar la población. El hambre y las enfermedades merman la población; y las tasas de mortandad crecen y por supuesto los sectores trabajadores experimentaron esta crisis de una forma todavía más aguda que los hacendados. La misma consistió en endeudamiento, necesidad de nuevos créditos inexistentes, pérdidas de interés de las casas comerciales en el café y su orientación hacia el azúcar, que había sido privilegiado por los nuevos arreglos arancelarios. En forma relampagueante similar a la época de auge, la crisis arroja la montaña y el cafetal y Puerto Rico llega al extremo de importar café de Brasil.

La cuarta y última fase, en que Picó divide la historia de los municipios cafetaleros, viene a ser la paulatina recuperación económica de estas a partir del 1905. Además, en esta etapa la hacienda cafetalera se criolliza y se establece un contraste notable con el azúcar de la costa, dominada por empresas norteamericanas.

Los descendientes de los hacendados mallorquines, corsos y catalanes tomaron la dirección de las haciendas cafetaleras e intentaron salvar la tierra de las sociedades comerciales y los nuevos bancos. Se crea una nueva solidaridad entre los terratenientes que desconfían de la burocracia municipal e insular.

La hacienda cafetalera, para ser rentable, tuvo que diversificar su producción. El cultivo que más se generalizó fue el tabaco y surgió una nueva clase de trabajadores alrededor de los centros tabacaleros. También la diversificación supuso también el mercadeo de guineos, plátanos, chinás, animales, madera, maíz, arroz, habichuelas; de esta forma la hacienda cafetalera se mantendría en continua producción lo que dio cierto grado de seguridad económica.



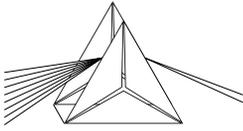
Para 1915, víspera de la Primera Guerra Mundial, la producción de café aumentó a 51 millones de libras. Por esta recuperación se malogró con el estallido de la guerra y el cierre de los mercados europeos tradicionales. El café empezó a decaer nuevamente. Para 1922 (menos de ocho años) se redujo la producción a 21 millones de libras y en el 1928 el huracán San Felipe destruyó casi totalmente esta economía agrícola que luego quedaría como apéndice de una estructura económica transformada por el fenómeno de un capitalismo industrial dependiente que cobra auge del 40 hasta nuestros días.

### **Análisis literario de las obras colocando cada novela dentro de su contexto histórico y recogiendo las posiciones de cada autor sobre el espacio social del cafetal**

Manuel Zeno Gandía publica *La charca* en 1894 y en ella recoge la situación económica y social de la isla en ese momento. Esta novela se desarrolla en la zona rural, en pleno auge de la economía cafetalera. El propósito del autor, al escribir su obra, no es pintar las costumbres del jíbaro ni la prosperidad de los hacendados de esa época, sino denunciar los males sociales que padecía el trabajador pobre de esa zona, víctima de la explotación y el abuso del poder.

Esta época de auge del café fue idealizada por muchos hacendados y comerciantes, además, fue criticada y denunciada por Zeno Gandía. Ya desde el título de la novela empieza Zeno a referirse a una vida que no tiene nada de gloriosa y dorada. Charca para el campesino significaba estancamiento acuoso, hervidero de putrefacciones y Zeno utiliza este término para referirse a la vida del trabajador en las haciendas cafetaleras. *La charca* es podredumbre social, moral, humana que emerge desde un marco históricosocial que contrasta con la belleza natural de la montaña. Los personajes surgen como gusanos y microbios humanos que empañan el bello paisaje de la naturaleza.

Establece Zeno un terrible contraste entre esa naturaleza opulenta e indiferente y la podredumbre de la charca social. El escritor planteó el problema de nuestra miseria económica y moral como lógica consecuencia del sistema colonial que hemos padecido por siglos. En la novela, Zeno Gandía habla por boca de Juan del Salto, este personaje expresa sus opiniones sobre la clase campesina, buscando la raíz de la miseria que la agobia.

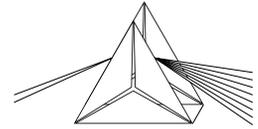


De este modo penetraba en honduras metafísicas, en problemas sociales. El pasado, el presente, lo porvenir del suelo nativo; las generaciones venideras, engendradas en los remolinos del presente; la lucha de una raza inerte, impotente para levantar la cabeza y respirar ambientes de cultura, teniendo que hundirla en el pantano, bajo la pesadumbre infinita de la ignorancia y de la enfermedad; y sobre la balumba de inmensas desventuras, la ley natural empujando brutalmente el conjunto y amasando con lágrimas, para esa raza, un porvenir enfermizo y una degeneración más honda todavía.<sup>7</sup>

Zeno Gandía, intelectual educado en Europa, desarrolló tres posiciones, en ocasiones contradictorias unas con otras para explicar el problema de la miseria. Podemos decir que en una de ellas se destacan sus prejuicios elitistas y hasta raciales expresados en un sociologismo spencieriano propio de los intelectuales de su época. La miseria social se confundía con un estado natural. Inscrito en las clases inferiores, la incapacidad y la miseria eran un problema hereditario. La mezcla racial había producido esa especie degradada del ser humano que era el jíbaro. Los factores biológicos aparecían como explicativos de la miseria y el camino a su solución estaba cerrado. Quizás por esto, el espíritu de reformador de Zeno Gandía, se ve obligado a buscar otra explicación y como consecuencia, otra solución a la miseria. Para contrarrestar la falta de cultura es necesaria la escuela con un proceso de alfabetización con un proceso de educación como el gran instrumento para erradicar la pobreza material y espiritual de las clases desposeídas. Este proyecto de moralización de espíritu positivista cantiano es también muy propio en los intelectuales de su época. Y por último, el problema se enfoca desde su base económica ¿se veía en la miseria y en el hambre la fuente de esta desmoralización? Un hombre sin alimento ¿qué valores morales puede poner? El escritor cerrado entre estos tres puntos desarrolla desde estados de ánimos

---

<sup>7</sup> Manuel Zeno Gandía. *La charca*. Tomo I. Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, P.R. 1973. Pág. 24. Todas las citas que se hagan en esta investigación corresponden a esta edición y el número de la página se especifica al finalizar cada cita.



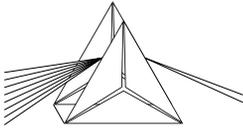
(ideológicos) distintos, su interpretación del mundo rural y de las contradicciones observables en ese espacio social. No está de más señalar que incluso estas posiciones aparecen presentadas en la obra a través de distintos personajes que confrontan sus opiniones. Zeno Gandía dice que el problema moral requiere de la solución del problema económico y cree que su mejoramiento se habrá de traducir en un desarrollo social que permita a su vez cultivar los aspectos: culturales y morales.

Otro aspecto esencial es el problema de la toma de posición política. Zeno Gandía se pregunta ¿qué hacer? ¿Luchar, transformar, combatir la miseria y el coloniaje? O ¿adoptar una actitud práctica individual y obviar los males sociales que afectan a una cantidad considerable de puertorriqueños? Nos parece que el espíritu reformista triunfa y es, en cierto modo, el que impulsa la creación literaria misma. Sin embargo, en la obra, el personaje de Juan del Salto se siente solo, enfrentado a una situación que trasciende sus expectativas añorando la formación de fuerzas políticas capaces de impulsar el proyecto de renovación. Y en esto, Zeno Gandía vuelve a reflejar las condiciones políticas de su época. Desilusionado deja escapar constantemente a lo largo de su obra su fatalismo que no es un laberinto sin salida. Solo en algunas ocasiones el autor se sorprende ante ciertos acontecimientos que abren puerta a la esperanza, que enseñan la otra cara de la moneda del hombre de la montaña.

El campesino puertorriqueño padecía el mal de la colonia, labraba la tierra fecunda, pero el producto es para el terrateniente que comía buena comida y vivía sin privaciones, mientras que la estrechez económica del campesino no le permitía nutrirse adecuadamente y las enfermedades dañaban su cuerpo. La ignorancia lo hace supersticioso, incapaz de rebelarse contra el medio que lo aniquila y entonces se resigna ante la vida.

La ausencia de libertad en su vida, los hacía sometidos y obedientes. Por temor a la justicia callaban siempre y si se les obligaba a hablar mentían, pero no porque fueran perversos, sino por temor de que les trajera problemas decir la verdad.

Por otro lado, Zeno Gandía presenta a la mujer prostituida a causa del hambre y la miseria. Vivía en constante mancebía, eran múltiparas, y sus hijos eran casi todos de padres diferentes a los que generalmente ni conocían. Los ricos propietarios las convertían en sus amantes y ellas ante la situación precaria en que vivían sucumbían a los deseos de estos hombres aprovechados y degenerados que a fin de cuentas solamente le daban unos pocos centavos para sobrevivir y no las sacaban de su estado de miseria.



...Leandra, aún fresca en sus cuarenta años, había hecho su campaña. Nueve hijos concebidos bajo la ruda labor de los campos. Siete de ellos separados ya del hogar, unos porque habían muerto, otros porque se habían ausentado, ignorándose su paradero, y otros que habían sido robados..., esto es, arrebatados a muy temprana edad del calor materno para formar mancebía aparte (pág. 11).

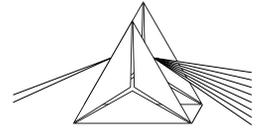
Las niñas eran separadas a muy temprana edad de su hogar para formar mancebía aparte y seguir la cadena. De esta forma, las mujeres seguían concibiendo hijos que complicaban la situación económica de la clase campesina aumentando la peonada del propietario rico y facilitándole los medios para saciar su lujuria.

Zeno presenta estos problemas en la obra con extrema crudeza. Sobre todo, cuando nos relata una tragedia familiar en la que Silvina, de 14 años, sueña con el novio ausente, pero es obligada a sucumbir ante el ataque incestuoso del rico terrateniente amante de su madre.

Más el gran secreto de la familia, lo que apesadumbraba a Silvina, era una historia sombría. Cuando los primeros encantos de la adolescencia embellecieron a Silvina, ya Galante era el hombre de la casa. “...Una noche en que llovía torrencialmente, la casucha se anegó. La familia tuvo que reunirse toda en uno de los dos únicos cuartuchos de la casa. El sueño común acortó las distancias, y Silvina, sorprendida, cuando, no bien despierta, quiso luchar, oyó la voz de Leandro que le decía al oído: “Hija, no seas tonta..., no seas tú la causa de que nos muramos de hambre. Y Galante, bajo las sombras, al fulgor de los relámpagos, derribó a la virgen” (pág. 12).

En cuanto a las tareas que desempeñaban las mujeres, Zeno presenta que trabajaban en la cosecha, recogiendo los granos de café. Además, frecuentemente bajaban al río a lavar ropa y por la tarde preparaban la cena, miserable y desnutrida.

Un guiso inodoro, un salcocho de bananas, en el que, de vez en cuando, el hervor hacía aparecer espinosas piltrafas.



Con este caldo alimentaban a sus hijos débiles y anémicos, mientras los maridos gastaban el dinero de la semana en borracheras y juegos prohibidos.

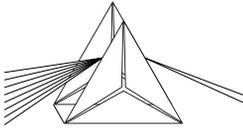
El cafetal para Zeno es algo más que una “tumba de vivos”, es una charca de podredumbre moral en que se revuelve el ser humano de la montaña. Mientras tanto, la visión que nos ofrece Zeno del habitante de la montaña es dolorosamente trágica. El pauperismo del campesino, su degradación moral, la ignorancia en que vive, su dejadez y falta de voluntad para encararse a su fatal destino, son cosas que no puede contemplar el alma sin sentir una profunda sacudida. Sin embargo, el cafetal, interpretado como región geográfica en que discurre la vida de una clase social, no es enemigo del ser humano. La tierra, fértil y generosa, produce con el menor esfuerzo del brazo trabajador, abundante cosecha.

El cafetal no tiene fieras que amenacen la vida del campesino, ni ríos navegables que obstaculicen su libre tránsito de la montaña, ni insectos venenosos, que como en la selva de Amazonas, ponen en peligro la existencia del ser humano.

En Zeno todavía no ha cobrado la naturaleza la categoría de personaje. Asimismo, el cafetal no representa aquí una fuerza de oposición al ser humano. Es simplemente el medio en que se desarrolla la vida de una clase social cuyo enemigo no es por cierto el plantío de café, si no el injusto sistema económico y social que hace la tierra inclemente para el que la fecunda con su brazo, pero muy generosa para el que la posee. Además, Zeno interpreta la naturaleza en relación con el ser humano, pero la relación se establece por contraste entre el esplendor y lozanía de nuestra naturaleza, además de la palidez y falta de vigor del habitante de la montaña.

En cambio, Enrique A. Laguerre publica en 1941 su obra *Solar Montoya*. Ubica la misma aproximadamente para 1913 y hace alusión al pasado en la que escoge como escenario el cafetal y presenta como tema principal, en torno al cual se desarrolla la obra, la agonía de las haciendas de café. Laguerre presenta esta agonía como un “desastre de economía y de espíritu”, pues ve a la montaña como símbolo de puertorriqueñidad. Considera que son en la montaña y el cafetal, donde está realmente la esencia del puertorriqueño, sus costumbres, sus leyendas y su folklore criollo.

Don Alonso Montoya y Gonzalo Mora son los protagonistas de la novela. El primero es un pequeño hacendado que se esfuerza y lucha, pese a todas las adversidades, por vivir en la montaña y porque se mantenga



el cafetal. Su figura es presentada como un mito. Es el hacendado criollo, amante de su tierra, de su familia y del prójimo. Nada puede disminuir su amor por su tierra ni nada puede destruir o abatir su espíritu de lucha incansable, siempre tiene fe en sí mismo. Es el jíbaro ideal.

Gonzalo Mora, su ahijado, es el joven que nace en el año crucial de 1898 y en el que se engendran las indecisiones de toda su generación. Ama y admira profundamente a Don Alonso, y es de quien aprende a querer la tierra. Sin embargo, Gonzalo, a diferencia de la seguridad y firmeza de Don Alonso, busca su propia identidad, lucha constantemente por encontrarse a sí mismo. Gonzalo siente angustia ante la decisión de permanecer en el campo o marcharse a la ciudad; después de pasar una temporada en Nueva York, decide regresar a la montaña para seguir luchando y trabajar la tierra. Encuentra en el cafetal su espíritu y todo lo que lo identifica.

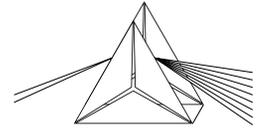
Presenta la vida y las costumbres del jíbaro típico (fiestas campesinas, bodas, peleas de barrio y vida en las haciendas) intercalando los problemas socioeconómicos por los que atraviesa el jíbaro. Además, Laguerre señala en la obra como las haciendas van desapareciendo y con ellas toda una forma de vida, que para el autor, era representativa del espíritu nacional de Puerto Rico.

Todo el tiempo, a lo largo de la obra, se acuerda y se añoran los años del auge del café. Esta época es idealizada por Enrique Laguerre. Sostiene que en esa época dorada del café nadie se moría de hambre, ni tenía que robarle a nadie. Decía que las relaciones entre los campesinos eran esencialmente buenas, todos se ayudaban mutuamente.

Económicamente tenían los campesinos lo necesario para vivir modestamente y no pasar hambre. El hacendado, generalmente, vigilaba por el bienestar de sus peones, sostenía una relación paternal con estos, quienes a su vez lo querían, respetaban y admiraban profundamente.

Sin embargo, a partir del 98 esta situación cambia. El cafetal sufre una gran crisis que trae como consecuencia la paulatina desaparición de las haciendas. Laguerre cree que esta crisis es producto de los cambios económicos originados, en primer lugar, por la invasión norteamericana y, en segundo lugar, por los temporales que arrasan las plantaciones.

Para Laguerre, este mundo bueno donde aún se conservan los aspectos culturales y la identidad puertorriqueña y donde se generan lazos paternos o personales entre el hacendado y los trabajadores, sucumbe ante la penetración de las relaciones capitalistas que se introducen en la zona a partir de la invasión norteamericana. Sostiene que como



consecuencia de este cambio se introduce la central azucarera y cierra el mercado al producto del café. Esto provoca el empobrecimiento del jíbaro de la montaña que se acentúa con la destrucción ocasionada por los ciclones, que arrasaron al país, causando grandes pérdidas en las siembras:

...¡tormentas, falta de mercado, baja producción, precios reducidos, falta de protección, abandono, exacciones!... Relativamente, al café se le exige más contribuciones que a la caña, sin embargo, la caña está protegida por leyes y tiene mercado exterior y el café no. Bien que la caña lo esté, pero el café debe estarlo también.<sup>8</sup>

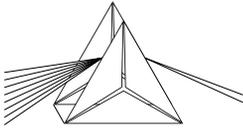
Los hacendados se enfrentan a una situación angustiosa, vender sus fincas de café o luchar intensamente contra estos problemas para sobrevivir en su tierra. El ansia de redención social lleva al autor a dar un aspecto informativo en tono directo a la novela intentando comunicar la situación del jíbaro de la sierra, en su interés de evitar la destrucción total de los cafetales.

Para perpetuar la vida serrana era preciso el amor por la tierra; unirse en una acción común mover la voluntad de otros; interesar a los dirigentes ejecutivos de la isla; impedir la compra, por terceros, de fincas de café a ejecutarse; emprender la reforestación; iniciar nuevas siembras e industrias; reconquistar lo perdido; resistir, resistir. (págs. 221-222)

Censura al propietario, que vende la tierra para marcharse a las centrales, porque entiende que en medio de la miseria de la montaña el cañaveral puede ofrecer más.

---

<sup>8</sup> Enrique A. Laguerre. *Solar Montoya*. Editorial Cultural, Río Piedras, P.R. 1967, pág. 166. Todas las citas que se hagan en esta investigación corresponden a esta edición y el número de la página se especifica al finalizar cada cita.



*Solar Montoya* es un proyecto de una época de crisis en la economía capitalista dependiente agroexportadora. Frente a la crisis, el autor inicia la búsqueda de las raíces sociales y culturales capaces de ofrecerle al ser humano un sentido de su actividad. Ese sentido es la tierra trabajadora que otorga al ser humano su producto. Laguerre cree que el cafetal es eso, tierra trabajada, riqueza conquistada, bienestar compartido a partir de duros esfuerzos.

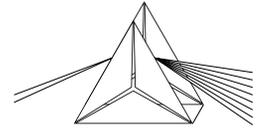
Su idealización del cafetal es la consigna del regreso a la tierra para las grandes masas de trabajadores asalariados desocupados por la crisis del sector azucarero durante la década de 1930. El cafetal es mundo de unión entre el ser humano y la naturaleza, zona de solidaridad humana, alternativa hacia el futuro. Curiosamente, no aparece todavía en la mirada de los nuevos grupos políticos en Puerto Rico para esa época, un proyecto de transformación radical del sistema económico, la transición del cañaveral a la fábrica. De Laguerre podemos decir que enmascara el cafetal, que lo adorna, que lo presenta deformado, idealizado. Sin embargo, cabe preguntarse ¿cuáles son las razones para esta tergiversación? ¿Serán consecuencias del arte literario? No nos parece. Idealizar el pasado como proyecto para el futuro, era la frontera imaginativa de la época para la que escribe Laguerre y del grupo político por el cual se inclina. Para Laguerre el cafetal era sinónimo de la consigna política del momento: “*pan, tierra y libertad*”. Por algún misterio los obreros agrícolas serían reivindicados por esa reinstalación como campesinos.

Sin embargo, el cafetal es para Zeno Gandía una charca de podredumbre moral en la que se revuelve el ser humano de la montaña entre el crimen, la prostitución, el hambre, el robo, la avaricia y el abuso de poder.

La visión que ofrece Zeno Gandía del ser humano de la montaña es trágica. El pauperismo del campesino, su degradación moral y su ignorancia hacen de este un individuo sin voluntad para transformar esa realidad.

Para Zeno Gandía, el cafetal como región geográfica donde transcurre la vida de una clase social, no es el enemigo del ser humano. La tierra es presentada como fértil y generosa y capaz de otorgar una cosecha abundante al trabajador sin esfuerzo extenuante.

La naturaleza, por tanto, no representa en la obra una fuerza de oposición y opresión al ser humano ni la causa de su degradación moral. Es el cafetal el medio como espacio social, la zona donde nacen al lado de la bondad de la naturaleza, las desigualdades más abominables entre los seres humanos. Zona de monstruosas injusticias que transforma a los



campesinos en seres humanos desposeídos de la tierra, expropiados de su propia naturaleza humana en una mutación casi inexplicable.

Por lo tanto, la obra de Zeno Gandía, en plena “época de oro del café,” nos descubre las contradicciones y las formas de expresión de las relaciones de explotación económica en Puerto Rico. Frente a esa imagen idealizada del agro, del jíbaro y del cafetal. Y como testigo directo de la época, Zeno Gandía nos ayuda a rasgar la máscara de la unidad familiar puertorriqueña que nos han inculcado grupos políticos a lo largo de todo el siglo XX. El proceso de producción de la economía cafetalera se observa como un proceso de explotación a la masa trabajadora puertorriqueña.

### **Conclusión**

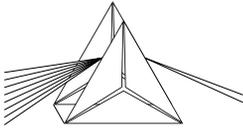
Después de haber trabajado a fondo el tema del café en la novela *La charca* de Manuel Zeno Gandía y *Solar Montoya* de Enrique A. Laguerre, podemos concluir que ambos autores plantean el problema del cafetal desde diversas perspectivas.

Cada uno, desde luego, ve el cafetal de modo distinto, de acuerdo con su peculiar propósito, y a tono con el momento a que cada novela se refiere.

Vemos como Zeno Gandía renuncia a la estética romántica y se afilia al naturalismo de Emilio Zolá. Aunque Zeno presenta algunos aspectos al estilo de Zolá, su penetración no es tan profunda; raras veces ahonda en escenas putrefactas. Es más bien un naturalismo poético; porque para Zeno la novela, además del propósito utilitarista de presentar a Puerto Rico completo en un mundo enfermo vicioso, lleno de males y sufriendo bajo un régimen político desde su colonización, tiene un propósito literario poético.

En Zeno Gandía la naturaleza no ha cobrado todavía la categoría de personaje. El cafetal no representa aquí una fuerza de oposición al ser humano; es simplemente el medio en que se desarrolla la vida de una clase social cuyo enemigo no es por cierto el plantío de café; sino el injusto sistema económico y social que hace la tierra inclemente para el que ha fecundado, pero muy generoso para el que la posee.

Con Laguerre la novela toma una dirección nueva al plantearse una revisión de la identidad puertorriqueña a tono con la década del treinta. Década que se caracterizó por la miseria que vivía el campesino, la decadencia de las haciendas cafetaleras, la explotación de las corporaciones absentistas norteamericanas de la caña, entre otros. Esta generación de las décadas del treinta hereda la desilusión y la nostalgia de intelectuales



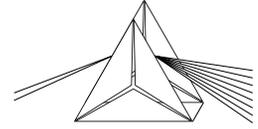
anteriores como en Zeno Gandía. Por tal razón, Laguerre se siente heredero de los hacendados cafetaleros que perdieron frente a la economía cañera que Estados Unidos controla. Es por eso, que el autor de *Solar Montoya* no ve la naturaleza en su aspecto pintoresco y externo, sino en íntima relación con la vida del ser humano. Ya en Zeno hay atisbos de esta tendencia, pero todavía prevalece el paisaje en segundo plano. En Enrique Laguerre el paisaje ya no es fondo del escenario sino agente activo en el suceder novelesco. La naturaleza cobra atributos humanos que nos permiten verla en su función de personajes.

Sin embargo, la diferencia entre estas dos novelas no consiste solo en su manera de enfocar el naturalismo narrativo, sino en su forma de percibir la problemática social en el cafetal. En ese sentido nos atrevemos a concluir que existe una contradicción muy importante entre ambas obras; *La charca* contiene una crítica a la economía cafetalera que es descrita como zona de miseria económica y de degradación humana. Esto en plena época de auge del café puede sonar algo raro y hacernos creer que Zeno Gandía deforma la realidad de su época. Sin embargo, en la fase de prosperidad, las contradicciones de esta formación económicosocial puertorriqueña serán bien recogidas por la mirada aguda del escritor. Esto no quiere decir de ninguna manera que estamos de acuerdo con los prejuicios ideológicos de Zeno Gandía como hombre de su época y como miembro de una clase social privilegiada. Su exceso de determinismo y su darwinismo de corte spenceriano que le adjudica a las clases pobres cierta incapacidad genética provoca sorpresa en un supuesto autor crítico de las formas de vida de su época.

Pero las sorpresas no terminan aquí: *Solar Montoya*, cuarenta años después y en una fase de crisis del capitalismo agrario concentrado en la producción azucarera, aparece proponiendo el regreso a la montaña y al cafetal como solución.

Para Laguerre, el cafetal se ha convertido en zona de miseria como consecuencia de la penetración de capital norteamericano, de la concentración de la tierra y de su abandono o sustitución por el monocultivo azucarero. La proletarización ha degradado a nuestro jíbaro y lo ha reducido a condiciones infrahumanas; la solución, el regreso a la tierra y al cafetal, el campesino productor y propietario son consignas políticas del movimiento populista de la época.

Así, la obra más distante del mundo del cafetal termina por idealizarlo, por darlo como solución al deterioro económico social del capitalismo agrario en crisis. No olvidemos colocar a Laguerre como intelectual



representativo de una clase social en formación que busca un proyecto histórico político.

## **Bibliografía**

### **I. Fuentes primarias.**

Laguerre, Enrique. *Solar Montoya*. Río Piedras: Editorial Cultural, 1967.

Zeno Gandía, Manuel. *La charca*. San Juan: Instituto de Cultura, 1973.

### **II. Bibliografía crítica**

Aponte Alsina, Marta. “Notas para un estudio ideológico de las novelas de Manuel Zeno Gandía”. *Sin Nombre*. 10.1 (abril-junio 1978): 23-46

Astol, Eugenio. “Más arriba (al Dr. Zeno Gandía)”. *Puerto Rico Ilustrado*. San Juan, Puerto Rico. 20. (7 septiembre 1929): 5.

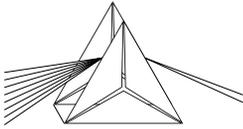
Barradas, Efraín. “La naturaleza en *La charca*: tema y estilo”. *Sin Nombre*. 5.1 (julio-septiembre 1974): 30-42

Beauchamp, José Juan. *Imagen del puertorriqueño en la novela (en Alejandro Tapia y Rivera, Manuel Zeno Gandía y Enrique A. Laguerre)*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1976.

Belaval, Emilio S. “Los problemas de la cultura puertorriqueña”. En *Antología del pensamiento puertorriqueño. (1900-1970) Tomo I*. Río Piedras: Editorial UPR, 1975.

Cadilla, Carmen Alicia. “El paisaje en Enrique A. Laguerre”. *Puerto Rico Ilustrado*. San Juan, Puerto Rico. (24 agosto 1935): 18.

Carro, Lambuto. “La montaña génesis del cromatismo lírico en *La charca*”. *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*. 32 (julio-septiembre 1966): 7-11.



Casanova, Olga. *La novela puertorriqueña contemporánea: Los albores de un decir (hasta 1975)*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1986.

Kristeva, Julia. "Word, Dialogue and Novel". Trad. Thomas Gora, Alice Jardines y León Roudiez. *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. Nueva York: Columbia University Press, 1980.

Fernández Méndez, Eugenio. "Nuestra encuesta: ¿Qué somos? ¿Cómo somos?" En: *Antología del pensamiento puertorriqueño. (1900-1970) Tomo I*. Río Piedras: Editorial U.P.R., 1975.

Gómez Tejera, Carmen. *La novela en Puerto Rico. Apuntes para su historia*. San Juan: Junta Editora de la Universidad de Puerto Rico, 1947.

Lube, Josefina. "Dos momentos en la novela de Puerto Rico". *Puerto Rico Ilustrado*. San Juan, Puerto Rico (28 de febrero 1948): 20-25.

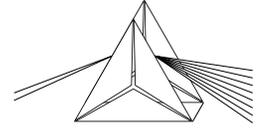
Maldonado de Ortiz, Cándida. *Antonio S. Pedreira: vida y obra*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1974.

\_\_\_\_\_. "Prólogo de *Solar Montoya*". En: *Solar Montoya*. Río Piedras: Editorial cultural, 1967.

Pagán, Juan B. "Enrique A. Laguerre: autor de *La llamarada*". *La Democracia*. San Juan, Puerto Rico. (13 agosto 1935): 14.

Picó, Fernando. *Libertad y Servidumbre*. Río Piedras: Huracán, 1983.

\_\_\_\_\_. *Amargo café*. Río Piedras: Huracán, 1985.

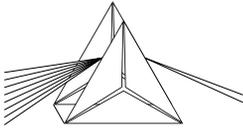


Quiñones, Samuel R. “Manuel Zeno Gandía y la novela en Puerto Rico”. *Temas y letras*. San Juan: Cantero Fernández Co., Inc., 1941: 11-45.

Rodríguez, María Elena. “Los casos del porvenir: Narración y narración en el ensayo del puertorriqueño”. *Revista Iberoamericana*. 162-163, enero-junio 1993:33-55.

Worton, Michael, y Judith Still. “Introduction”. *Intertextuality: Theories and Practices*. Ed. Michael Worton y Judith Still. Manchester: Manchester University Press, 1990

Zeno Gandía, Manuel. *El monstruo Manuel Zeno Gandía*. Edición e introducción de Miguel Ángel Náter. San Juan, P.R.: Tiempo Nuevo, 2008.



## Alejandro Tapia y Rivera: romántico, colonizado e híbrido\*

Juan R. Horta Collado

Se señala el siglo XIX como el comienzo de la historia y de la literatura moderna en Puerto Rico. En la historia oficial puertorriqueña, durante el siglo XX y parte del XXI, se observa cómo se ha creado una imagen, en gran parte de las obras o el comportamiento, de los dirigentes puertorriqueños en defensa de los intereses de los diversos estratos del pueblo puertorriqueño. Durante el decimonónico se va desarrollando una imagen de una sociedad moderna y no simplemente de una colonia productora de materia prima.

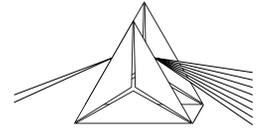
En dicho siglo surgió en la isla un sector de intelectuales, polígrafos y políticos que provenían de diversos sectores sociales, pero, ¿hasta qué punto sintieron la necesidad de ser parte de la clase dirigente, por ejemplo Segundo Ruiz Belvis, Ramón Emeterio Betances, Agustín Stahl, Román Baldorioty de Castro, Luis Muñoz Rivera, José Celso Barbosa o Eugenio María de Hostos? Otro prócer de envergadura es Alejandro Tapia y Rivera. Se observa en sus obras la presencia de una imagen colonial de Puerto Rico, pero en búsqueda de un progreso al estilo europeo. Se advierte el perfil, en su publicación *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, de un Puerto Rico traspasando la frontera entre el bajo medievalismo y la modernidad.

### Alejandro Tapia y Rivera el polígrafo

Alejandro Tapia y Rivera está considerado como uno de los escritores y polígrafos más importantes del Puerto Rico del siglo XIX. De acuerdo con el Diccionario de Real Academia Española, polígrafo significa autor que ha escrito sobre materias diferentes. Se distinguió en la poesía, en la dramaturgia, en la narrativa, en la ensayística y en la historiografía. La obra de Tapia es fecunda y su trabajo es comparable con el de Eugenio María de Hostos, que es señalado en Hispanoamérica como otro polígrafo. Josefina Rivera de Álvarez, en su obra *Literatura puertorriqueña: su proceso en el tiempo*, considera a Tapia como el padre de la literatura puertorriqueña:

---

\*Nota: Al ser este número de *Prisma* de dos años, la Junta permitió exceder el máximo de páginas que es de quince.



Fue Alejandro Tapia la más grande figura de la naciente literatura puertorriqueña del XIX y uno de los escritores más fecundos en toda la historia de nuestra cultura. Sus biógrafos y críticos lo han llamado con razón padre y patriarca de las letras insulares (144).

Por otro lado, Marcelino Menéndez y Pelayo en su obra *Historia de la poesía hispanoamericana* lo coloca entre el grupo de puertorriqueños que iniciaron la cultura moderna puertorriqueña.

A estos jóvenes, que luego han obtenido merecido renombre: Román Baldorioty de Castro, José Julián de Acosta, Alejandro de Tapia y Rivera, se debe la iniciación de Puerto Rico en la cultura moderna (*Puerto Rico* 331).

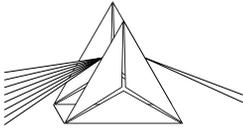
Además, el crítico español establece que la producción de Tapia va más allá de un simple género y demostrabas estas al día en lo que se refiere al discurso moderno literario y filosófico.

Si por la grandeza de los propósitos y por la nobleza de los géneros cultivados hubiera de graduársele mérito de los autores, pocos aventajarían a Tapia, que procuró siempre vivir en las regiones más elevadas del arte, y a quien no arrendaron ni el drama histórico, ni la novela social, ni el poema simbólico. Preceptista y crítico también, y no ajeno a los estudios filosóficos, trabajó siempre de una manera reflexiva, y gustó de razonar el propósito de sus obras. Se ve, además, que leía mucho y con provecho, y que estaba al corriente de la moderna literatura francesa, y aun de los libros alemanes traducidos al francés (337-338)<sup>1</sup>.

También Manuel Fernández Juncos, en su obra, *Varias cosas*, establece que Tapia y Rivera muestra una gran aptitud referente a los estudios históricos. Fernández Juncos se refiere a las obras de Tapia relacionadas con la biografía de José Campeche y Ramón Power y Giralt. Además, se observa un interés por el estudio de los seres humanos distinguidos en la historia de Puerto Rico (García Díaz, *Alejandro Tapia* 79).

---

<sup>1</sup>Toda cita que sea del mismo libro solamente se señalará la página o las páginas.



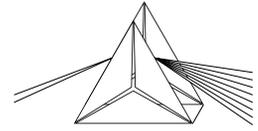
Tapia es considerado como el pionero o iniciador de diversos géneros literarios como el teatro, la novela y el ensayo literario en Puerto Rico. Entre sus obras más destacadas están: los discursos literarios sobre leyendas, cuentos y fantasías: *La antigua sirena*, leyenda veneciana; *La palma del cacique*, obra romántica con temas indígenas y basadas en leyendas históricas puertorriqueñas; y *Al heliotropo*, leyenda basada en versos del poeta español José de Espronceda y publicado en 1847, además, presenta los inicios de la novela puertorriqueña. En 1854 la *Biblioteca histórica de Puerto Rico*.

Entre 1857 y 1862 reside en La Habana, Cuba, y publica *El Bardo de Guamaní*. En este discurso literario incluye obras como *La antigua sirena*, *La palma del cacique*, los dramas de Bernardo de Palissy o *El heroísmo del trabajo* y *Roberto D'Evreux*, la biografía vida del pintor puertorriqueño José Campeche y fragmentos de su poema "La Sataniada". En 1862 regresa a Puerto Rico y reside en Ponce; desde esta ciudad publica *La cuarterona* en 1867, drama criollo que se desarrolla en la Habana y el tema principal es el prejuicio racial. Para 1876 sale a la luz *Cofresí*, novela romántica y realista, que trata sobre la vida, las aventuras y fusilamiento del pirata Roberto Cofresí y sus compañeros. En 1880 publica otra obra titulada *La parte del león*, prosa teatral. Para 1881 publica el ensayo, *Conferencias sobre estética y literatura*. Este discurso se basa en las conferencias ofrecidas en el Ateneo Puertorriqueño ese mismo año. Póstumamente, para 1928 se publica *Mis memorias o Puerto Rico como lo encontré y como lo dejo*. Esta obra es una crónica sobre la vida sanjuanera del siglo XIX en la cual representa una imagen real de valores y de costumbres.

### **La Biblioteca histórica de Puerto Rico**

Entre los trabajos importantes de Tapia se encuentra la primera recopilación historiográfica sobre Puerto Rico titulada *Biblioteca histórica de Puerto Rico*. Otras obras que se pueden considerar discursos históricos son: *Biografía de Campeche*, *Mis memorias o Puerto Rico como lo encontré y como lo dejo* y *Noticias de Ramón Power*. La *Biblioteca histórica de Puerto Rico* y *Noticias de Ramón Power* son consideradas de carácter histórico; mientras tanto, la obra sobre Campeche y las memorias son biografías, aunque tienen datos históricos (*Alejandro Tapia y Rivera, su vida* 29).

Uno de los puntos que se observa en la obra de Tapia y Rivera es el orden pedagógico que trataba de implementar en sus trabajos literarios e



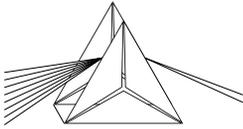
históricos. Se debe mencionar que para 1869 Tapia, al llegar de La Habana, fue a residir a Ponce con su esposa y trabajó como maestro en el Museo de la Juventud, fundado por Ramón Marín y en el Gabinete de Lectura de Ponce (*Alejandro Tapia y Rivera, su vida* 29). Asimismo, fue fundador del Ateneo Puertorriqueño en 1876 junto a Manuel Elizaburu y Vizcarrondo, José Julián Acosta, Juan Z. Hernández y José Ramón Becerra. En esta institución fue el tercer presidente y para 1880 el gobierno de España le concedió la medalla de “Caballero de la Real y Distinguida Orden de Carlos III”.

En su obra de la *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, publicada en 1852, la intención fue la pedagógica y la investigativa referente al conocimiento de la historia de Puerto Rico. En este discurso histórico, de los siglos XV al XVIII, se presentan documentos inéditos y algunos de ellos anotados por el propio Tapia. Además, este discurso escrito presenta la fecha de origen, la procedencia y se colaboran con entrevistas de testigos de los sucesos contemporáneos. Tapia y Rivera establece en su prólogo la secuencia de la obra y, a la misma vez, guía al historiador:

...para llenarlos recurre el historiador a las fuentes originales, busca en el laberinto de los documentos de oficio y en la correspondencia particular de la época el hilo que cortado a trechos, puede guiarle con trabajo, si bien con seguridad, al término de sus investigaciones (*Biblioteca histórica* 3).

Se debe establecer que la *Biblioteca histórica de Puerto Rico* fue un trabajo colaborativo de un conjunto de jóvenes que estudiaron en España. Se llevó a cabo la recolección bajo las órdenes de Román Baldorioty de Castro. En este caso resaltan los nombres de Alejandro Tapia y Rivera, Calixto Romero, Ramón Emeterio Betances, José Cornelio Cintrón, José Vargas, Genaro Arizmendi, Juan Viñals, Federico M. González, Segundo Ruiz Belvis, Lino Dámaso Saldaña y José Julián Acosta (García Díaz 85).

La *Biblioteca histórica* se divide en dos partes. En la primera sección reúne diversos cronistas del Nuevo Mundo que hacen mención de Puerto Rico. Aquí se encuentran fragmentos del trabajo de Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*. Mientras tanto, la segunda parte trata de documentos y memorias inéditos recogidos de diversos archivos en España, en posesión del gobierno de Puerto Rico o en bibliotecas privadas. También se encuentra la *Crónica general de Indias* de Antonio Herrera y partes de la obra de Juan de Laët o Johannes de

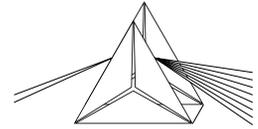


Laët, *Historia del Nuevo Mundo*. Herrera y Tordesillas se señala como uno de los mejores cronistas y doctos en asuntos históricos de los siglos XVI y XVII; mientras tanto, Laët se coloca como uno de los cronistas holandeses más importantes del siglo XVII y es uno de los dueños de la Compañía de Indias Holandesa. De acuerdo con Elsa Castro Pérez, Tapia y Rivera establece en esta obra las bases del “camino para la investigación y el estudio documentado de los orígenes y de la marcha histórica del pueblo puertorriqueño” (García Díaz 147).

### **El romanticismo en la *Biblioteca histórica de Puerto Rico***

Otro movimiento que se observa, en este discurso historiográfico, es el romanticismo del siglo XIX. Este periodo tiene como primer lugar lo subjetivo y lo emocional. Además, fomenta el arte como expresión de la burguesía o de la clase hacendada. El elemento de la naturaleza sirve al emisor para identificarse consigo mismo. Pero uno de los temas que distinguieron este período fue lo exótico. Se les dio importancia a países asiáticos como China, Japón e India. Este comportamiento se debió al comercio existente durante el siglo XIX. Por otra parte, también en el continente americano sucede lo mismo. En este caso, de acuerdo con la idiosincrasia europea, el exotismo americano se refiere al mito del buen salvaje y a la vida americana en un continente supuestamente virgen. José Barrasa establece, en *Inventing America*, que Oviedo se presenta en sus crónicas como un comerciante y un colonizador y, por lo tanto, había que transformar o inventar al continente americano para poder atraer a la población europea (138). También Tapia presenta a estos cronistas para exhibir la imagen de Puerto Rico ante el modernismo y ante los futuros estudiosos de la historia puertorriqueña del siglo XIX.

Otra característica que distingue a este movimiento romántico es la libertad del artista y la de los sentimientos. En el romanticismo se observa la libertad de las naciones, por ejemplo Eugène Delacroix crea su famosa pintura “La libertad guiando al pueblo”. Mientras tanto, el tema antes mencionado se observa en la literatura en un Mariano José Larra con el ensayo literario, “El castellano viejo”. Larra realiza una crítica al sistema tradicional español neoclásico y se observa una burguesía humanista reformista. En el continente americano se puede mencionar, por ejemplo, el famoso cuento argentino titulado “El matadero” de Esteban Echevarría. El discurso cuentístico es una crítica negativa a la sociedad en la provincia de Buenos Aires, Argentina, bajo el régimen de Juan Manuel de Rosas. Además, se muestra como Echevarría, no solamente critica al gobierno

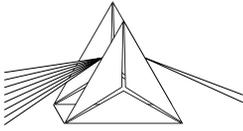


establecido, sino también a las antiguas costumbres coloniales que se han mantenido, además del gaucho, del negro y del indígena.

En el caso de Tapia y Rivera, su vida comienza y en gran parte se desarrolla con el comienzo del romanticismo español. Este período entra tardíamente en la península. Mientras que en gran parte de Europa ya había decaído, en la segunda mitad del siglo XIX, todavía en España y en las provincias de ultramar se trabajaba, principalmente en la poesía. En la *Biblioteca histórica de Puerto Rico* de Tapia, se percibe en su discurso una forma romántica en lo que se refiere a las diversas presentaciones que hace referente a los diversos documentos de las crónicas o memorias. Por ejemplo, cuando se refiere al trabajo de Juan Bautista Muñoz, expone lo siguiente:

Don Juan Bautista Muñoz, colector infatigable, dio a luz en 1793 el primer tomo de su *Historia del Nuevo Mundo*, que fue el único que pudo logramos, pues la muerte vino a interrumpir sus útiles tareas. Según se explica el mismo en el prólogo de su obra, ésta le fue mandada escribir por Real orden de 17 de julio de 1779, ordenando se le franqueasen para el objeto todos los archivos del reino. Sobre trece años invirtió en los trabajos preparatorios al cabo de los que pudo reunir una colección, que lleva su nombre, y cuenta más de 90 volúmenes. Relaciones de viajes, parecerse, informaciones del nuevo continente, todo se encuentra en su excelente compilación. Cuanto llega a sus manos lo extracta con una precisión, con un tino admirable, y a veces con minuciosidad infinita copia, compulsa y coordina todo lo que juzga de alguna importancia (157).

A la misma vez, se debe exponer que el discurso romántico se caracterizó por ser uno expresivo versus el científico que es uno informativo. La utilización de diversos adjetivos crea en el discurso, tanto oral como escrito, una ambigüedad; además de presentar un discurso sentimental para mostrar una realidad o un convencimiento. Un concepto básico, referente al idioma, en la filología es la utilización del lenguaje para asuntos propagandistas e interpretativos. También el estudio del idioma se cataloga principalmente como una cuestión ideológica. Al final de la presentación de Gonzalo Fernández de Oviedo, se presenta el convencimiento del emisor utilizando escritos de un testigo:



Bajo estos dos puntos de vista se muestra su obra, y de ella he creído conveniente tomar para esta Biblioteca, no sólo el libro 16 que se refiere a la conquista de la Isla, sino también todos aquellos capítulos en que el autor trata del carácter, costumbres, religión y naturaleza de la Española por ser un todo idéntica, según su sentir, a Puerto Rico (8).

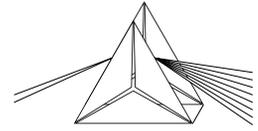
Del mismo modo, si se regresa a la *Biblioteca histórica* se descubre un discurso idealista del siglo XIX con referente a las crónicas y al desarrollo histórico puertorriqueño. Esta forma de pensar romántica se observa en Tapia en la creación del quehacer social de la isla. Tapia presenta a la antilla como un lugar para visitar y para admirar por parte de los viajeros. La explicación romántica, pero a la misma vez geográfica, se aprecia en la primera página de la obra:

La antigua Borinquen, hoy San Juan de Puerto Rico, es la menor de las grandes antillas. Situadas al S.E. de la Española, sirve de eslabón que une a ésta con las islas menores, en la cadena que parte de la Florida y termina en los confines del seno Colombiano. Atravesada de oriente a poniente por un sistema de montañas, posee valles deliciosos, risueñas colinas y abundantes ríos; su clima templado y su hermoso cielo y sus campiñas verdes, hacen que Puerto Rico merezca una página en la cartera del viajero y un recuerdo en el corazón del poeta (1).

En este discurso, se infiere que Tapia trata de presentar a un país con una historia europea y, por este medio, se muestra a la isla con una cultura establecida en el siglo XIX.

### **El poscolonizado**

Dentro del comportamiento ilustrado de Alejandro Tapia y Rivera se presenta en su discurso historiográfico el concepto poscolonialismo. La forma ilustrada que presenta Tapia es una característica etnocentrista que desemboca en el eurocentrismo. Se debe mencionar que el eurocentrismo es cualquier actitud ideológica con un enfoque evolutivo e historiográfico que considera a la cultura Europea como factor principal de la civilización universal. Desde el punto del discurso histórico, se identifica a Europa con la Historia Universal. Además, Enrique Dussel menciona que Europa desde el siglo XVIII establece una conexión lineal entre la cultura griega y



la romana que los historiadores han utilizado para sentar las bases culturales (“Europa, modernidad y eurocentrismo” 47).

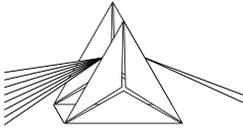
En el caso de Tapia y la civilización universal, Marcelino Menéndez y Pelayo, en su *Historia de la poesía hispanoamericana*, expresa lo siguiente:

Y las obras de Tapia no dejan más impresión que la de un talento claro y bien cultivado, ambicioso en demasía, con ambición noble y bien empleada, aunque con medios visiblemente inferiores a sus grandes aspiraciones que, de realizarse cumplidamente, le hubieran dado puesto eminente en la literatura universal (337).

En este caso, Menéndez y Pelayo señala cómo el trabajo de Tapia pudo ser parte del legado a la civilización universal si hubiera tenido los medios políticos y económicos.

El concepto eurocentrista trae consigo al estudio que se conoce como poscolonialismo, posoriental o poscolonial. Esta forma de pensar es una crítica que denuncia el legado de la colonización, protectorismo inglés y francés desde el siglo XIX hasta el XXI. Además, tocan el sistema colonial tanto español como portugués entre los siglos XVI al XIX. Se debe señalar que en este conjunto de teorías se encuentra el sistema colonial estadounidense, desde finales del siglo XIX y hasta el XXI. Cuando se habla sobre el colonialismo, casi siempre se menciona el caso de África y el de Asia, pero antes que existieran colonias europeas en estos continentes primero existieron en América. Prácticamente, este continente fue el laboratorio de algunas potencias europeas que continuaron dominando el sistema colonial hasta el siglo XX, como es el caso de Gran Bretaña y Francia. Mientras tanto, España y Portugal dejaron de ser imperios en las primeras dos décadas del siglo XIX, aunque continuaron con algunas colonias hasta el siglo XX. Por otra parte, el economista inglés John Atkinson Hobson expuso en *Estudio del imperialismo*:

El Imperialismo no es motivado por los intereses de toda una nación sino por los de una clase determinada. Los recursos militares, políticos y económicos de toda la nación se ponen al servicio de misioneros, viajeros, cazadores, científicos, comerciante, indebidamente acreditados como representantes de la nación.... pero la nación sólo corre con los gastos... Cada mejora de los métodos de producción, cada concentración de la propiedad (...),

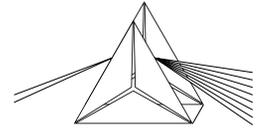


parece reforzar la tendencia a la expansión imperialista. El imperialismo es el esfuerzo de los grandes dueños de la industria para facilitar la salida de su excedente de riqueza, buscando vender o colocar en el extranjero las mercancías o los capitales que el mercado interior no puede absorber... No es el crecimiento industrial el que anhela la apertura de nuevos mercados y de nuevas regiones para invertir, sino la deficiente distribución del poder adquisitivo la que impide la absorción de mercancías y capital dentro del país. El imperialismo es el fruto de la mala política económica, y el remedio es la reforma social (152-154).

En la obra *Síntesis histórica de la humanidad* se resume una serie de factores para poder lograr una colonización eficaz, tales como: el político estratégico, el económico y el espiritual. En estos casos, se presenta al primero en la búsqueda, principalmente, de materia prima y de comercio. Mientras tanto, el segundo tiene que ver con el poder que ejercen las metrópolis además del militar. Por último, el espiritual es el establecimiento de creencias religiosas o morales provenientes de los colonizadores para que el establecimiento colonial tenga una validez moral en referencia a lo económico (294).

En la teoría del poscolonialismo, los estudios sobre este tema tocan los discursos de los colonizados o sobre los colonizadores, además de la colonia y de la metrópoli. Entre los aspectos más importantes a mostrar se encuentra el sufrimiento económico y cultural por la cual pasa la colonia. Asimismo, se advierte cómo los escritores de las colonias crean una identidad colonial o se apoderan de la imagen que representa la cultura en desarrollo de la colonia. En los discursos literarios o políticos se señala la reclamación a los colonizadores y a la metrópolis la cultura impuesta en el territorio, pero también se utilizan estos discursos para presentar a la metrópolis como benefactora y, a la misma vez, perpetuar a los colonizados como seres inferiores. Por lo tanto, es común manipular el discurso escrito y oral para justificar la colonización y la imposición de la metrópolis. Se debe mencionar que a veces el colonizado se convierte en parte de la burguesía colonial, porque desea ser parte del poder establecido y, por este medio, tratar de llegar al centro político, económico o intelectual de la metrópolis. Jürgen Habermans establece lo siguiente:

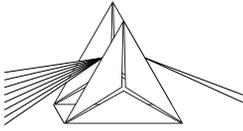
...se había ampliado el público de los estamentos cultos a finales del siglo XVIII, extendiéndose hasta las capas de la pequeña



burguesía industrial. En no pocos sitios, pequeños comerciantes que, como tenderos, estaban muchas veces excluidos de los clubs burgueses, estaban las asociaciones profesionales, completamente constituidas como sociedades de lectura. Se trata a menudo de sucursales de las asociaciones lectoras burguesas: la dirección, también la elección del material de lectura, se reserva a los notables que, de ese modo, pretenden, en el mejor estilo de la Ilustración, llevar la formación a los llamados estamentos bajos. Culto es quien posee una enciclopedia: norma que cada vez más hacen suyos tenderos y artesanos. El «pueblo» es elevado a cultura, no la cultura degrada a la masa (*Teoría y crítica*, 194).

El discurso poscolonialista demuestra la desconstrucción y la exposición de un discurso lógico y manipulador que presenta en el colonial la persuasión y la coerción que representa. A la misma vez, señala cómo la clase dominante en una colonia, aun cuando no esté a favor de la metrópolis, desea asemejarse al poder que esta posee y así mantener el cuidado de sus intereses. Por ejemplo, en el caso de la independencia de las diversas naciones, que componen Hispanoamérica, se observa la sustitución de la metrópolis tradicional, Madrid, por otra, la cual puede ser Londres o París y, en la segunda mitad del siglo XIX fueron Berlín o Washington.

En el discurso colonial se hace presente el discurso literario e histórico que se inclina dentro de la producción durante la ocupación de la metrópoli o potencia (Ashcroft, *The Empire Writes Back* 23). Por medio de esta forma, el colonizador legitima su ocupación y la imposición asimilista a los habitantes de la colonia. Además, Edward Said establece que, por medio del conocimiento, la colonia se convierte en un objeto dominado y, a la misma vez, se tiene autoridad sobre el territorio y una negación a la autonomía (*Orientalismo* 55). También se debe mencionar que la metrópolis se encarga de exportar los productos de sus territorios y colocar a una serie de administradores desinteresados que cumplen con su trabajo. Estos individuos, que la metrópolis envía, se deben enfrentar a miles de personas que no son iguales a ellos respecto de sus intereses económicos, pero se sienten apoyados debido al respaldo de un gobierno colonizado establecido en el territorio (56). En el caso de Puerto Rico, la relación con España fue diferente hasta cierto grado, en lo que describe Said, en comparación con los países del Medio Oriente, pero aunque las costumbres coloniales eran parecidas, se diferenciaban en sus intereses y en su origen.

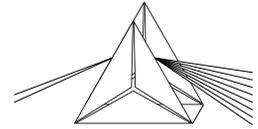


Tanto el eurocentrismo como el poscolonialismo se observa en la obra de Tapia en su crítica hacia los indígenas al no dejar ruinas o monumentos al estilo occidental:

Con todo, careciendo los indígenas de Borinquen del conocimiento de la escritura, no pudieron legarnos la menor reseña de su primitiva historia; destituidos de artes, no poseemos un solo monumento como huella de su paso, y la arqueología con ayuda de todas sus palancas, no encuentra un solo epígrafe que descifrar, ni un solo símbolo que la ilumine (3).

En el caso de Alejandro Tapia, en su obra *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, se percibe una tendencia diplomática y europea en lo que se refiere a Puerto Rico. Por ejemplo, este concepto se observa en otras naciones recién independientes, por ejemplo, Argentina que después del gobierno de Juan Manuel de Rosas miró a Inglaterra como centro económico, político y cultural. Durante gran parte del siglo XIX, México tenía a Francia como centro.

El filósofo estadounidense Hayden White, en el artículo “La trama histórica y el problema de la verdad en la representación histórica”, muestra cómo la verdad en un discurso histórico es de acuerdo con la interpretación que realiza el receptor. Del mismo modo, White hace ver la diversidad del discurso escrito y oral, por lo tanto, la supuesta verdad que trata de exponer un historiador, estilísticamente, sea más acorde con un discurso literario. Pero, a la misma vez, White explica que ese estilo literario no le resta importancia al discurso histórico, porque para la historia cultural es necesario el uso de diversos documentos o discursos para que el suceso histórico sea constatable. El problema estriba en cómo los críticos tratan de mostrar una verdad en la modernidad, porque puede ser subjetiva. White enseña cómo la historia debe interpretarse y se debe reforzar o justificar el trabajo histórico por medio del espacio y el tiempo en que se analiza la obra, además de utilizar todos los recursos culturales disponibles sin importar cómo se muestre la veracidad (190). Asimismo, Tapia muestra en su trabajo rasgos literarios en la descripción que hace en las introducciones o presentaciones que realiza en algunas crónicas. Un ejemplo se observa en la presentación de Juan Bautista Muñoz y el primer tomo de su obra *Historia del Nuevo Mundo*:



Brilla en su trabajo la observación más perseverante, la paciencia más tenaz; dotes de un espíritu incansable.

Por lo general examina, juzga, anota, en una palabra: su vasta colección, consultada por todo el que intenta estudiar la *Historia Hispanoamericana*, es un libro de memorias, en que el ilustrado Muñoz apuntó opiniones contrarias, hechos al parecerse inconsecuentes, juicios emitidos con toda la imparcialidad propia del que habla con su conciencia, con el cuidado natural en el hombre que habiendo de escribir sobre un asunto interesante, desea no olvidar nada. Por eso merece su contenido tanta fe y autoridad (157).

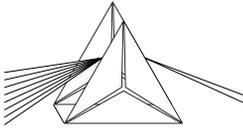
Otra referencia es el, ya antes mencionado, trabajo de Gonzalo Fernández de Oviedo, el cual se aprecia en la reseña que realiza Tapia:

Con todo, es forzoso hacer justicia al ilustre Oviedo; él no supo llegar en la vía especulativa al cabal y debido término, podemos decir que no le fueron desconocidos ni fin moral y político de la conquista, ni el particular de la nación española. Por lo que hace al primero; la gloria del cristianismo se ofrecía vista con todo brillo; y por lo que toca al segundo; el engrandecimiento de su patria no se ocultaba a su corazón (59).

En este caso, Tapia engrandece la devoción que ofrecía Oviedo ante los ojos del emisor. En la teoría poscolonialista, el engrandecimiento religioso o moral es de suma importancia para demostrar humanismo y piedad. También se debe exponer que Tapia escribe de acuerdo con su momento histórico.

Un punto diferente dentro del colonizador es el tratar de despreciar o minimizar la forma de ser y el trabajo realizado del colonizado. Albert Memmi, en su discurso escrito *Retrato del colonizado*, menciona la siguiente cita:

Nada podría legitimar mejor el privilegio del colonizador que su trabajo; nada podría justificar mejor la miseria del colonizado que su ociosidad. En consecuencia, el retrato místico del colonizado comprenderá una pereza increíble. El del colonizador, una virtuosa devoción por la acción (91).

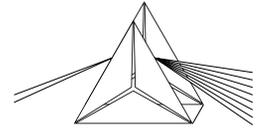


También Edward Said en *Orientalismo* establece que el conocimiento “significa estudiar una civilización desde sus orígenes hasta la época de esplendor y declive y, por supuesto, tener los medios para hacerlo” (54). Said señala en su discurso la descripción y opinión que tienen de la clase dirigente de la metrópolis de los habitantes de las colonias:

...califica a los orientales y a los árabes de crédulos, “faltos de energía e iniciativa”, muy propensos a la “adulación servil”, a la intriga, a los ardides y a la crueldad con los animales; los orientales no son capaces de andar por un camino o una acera (sus mentes desordenadas se confunden cuando intentan comprender lo que el europeo lúcido entiende inmediatamente: que los caminos y las tareas están hechas para andar), los orientales son unos mentirosos empedernidos, unos letárgicos y desconfiados y son en todo opuestos a la claridad, a la rectitud y a la nobleza de la raza anglo-sajona (62).

Esta interpretación de Memmi y de Said se observa en la forma de pensar de Tapia al minimizar la cultura indígena existente en la isla al llegar el español. Por ejemplo, Tapia expresa: “careciendo los indígenas de Borinquen del conocimiento de la escritura, no pudieron legarnos la menor reseña de su primitiva historia; destituidos de artes, no poseemos un solo monumento como huella de su paso”. Además, otro ejemplo, que hace Tapia, es presentar en su obra la interpretación que hace Alejandro O’Reilly, en sus memorias sobre Puerto Rico, con respecto al campesino puertorriqueño. Este militar señala que: “Estos hombres inaplicados y perezosos, sin herramientas, inteligencia de la agricultura, ni quien le ayudase a desmontar los bosques, qué podrían adelantar” (*Biblioteca histórica* 626). Otra presentación que hace Tapia es la referencia que hace Gonzalo Fernández de Oviedo con respecto a los indígenas bajo la conquista española en la isla:

Pero en fin, estos indios (por la mayor parte dellos), es nación muy desviada de querer entender la fé cathólica; y es machacar hierro frio pensar que han de ser chripstianos, sino con muchos discursos de tiempo, y assí se le ha paresçido en las capas (ó mejor diciendo enlascabeças: porque capas no las traian, ni tampoco tienen las cabeças como otras gentes; sino de tan resçios e gruesos cascos, que el prinçipal aviso que los chripstianos tienen, quando

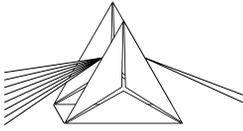


con ellos pelean é vienen á las manos, es no darles cuchilladas en la cabeça, porque se rompen las espadas (59).

La forma de pensar de Alejandro Tapia y Rivera es la de un colonizado que desea convertirse en colonizador. En este caso, se observa cómo trata de asimilarse a la cultura española y, por consiguiente, a la europea. Prácticamente, le interesa desarrollar una sociedad, pero al estilo del colonizador.

### **El híbrido y el subalterno**

Dentro del discurso poscolonialista, también se menciona el concepto del híbrido o simplemente “no es de aquí no es de allá”. Ania Loomba establece que este concepto, en los estudios poscoloniales, se refiere a las situaciones del criollismo y del mestizaje. Además, otros puntos que estudian son la emigración, la diáspora, el cruce de ideas y de identidad en este caso entre la colonia y la metrópolis (*Colonialism/Postcolonialism*, 145). Por otro lado, Robert Young, en su obra *The Colonial Construction of African Nations*, presenta que el hibridismo es el cruce entre dos especies diferentes desde el punto de vista de la botánica; también se refiere a las ideologías imperialistas y racistas y se observa un intercambio cultural controlado (10). Young señala que los trabajos híbridos se relacionan de acuerdo con las demandas culturales, económicas y políticas. Es importante iniciar un proceso de interacción que vaya creando espacios sociales con nuevos significados. Estas sociedades, fragmentadas por el modernismo, buscan la forma de articularse y de demandar por medio de una transformación social (Young, *Postcolonialism* 79). El hibridismo se refiere, también, a la forma de establecer un discurso oral y escrito. En este caso, el colonizado prefiere hablar en una forma mestiza o mezclada para así poder ser parte de dos sistemas diferentes. Esta situación, en general, puede desembocar en un problema en el cual choquen los tres modelos lingüísticos como son: el fonológico, el cual trata sobre el estudio lingüístico de la acústica y fisiológica de los alófonos o sonidos en una lengua; el morfosintáctico, que este trata sobre el fragmento mínimo capaz para poder interpretar y expresar un significado; y el lexicográfico, que es el registro mental de términos o palabras. Además, dentro de la explicación del hibridismo se encuentran dos puntos importantes en el estudio de la historia cultural que son la diversidad y la diferencia cultural. Se debe mencionar que para el colonizado la representación cultural es la que posee la metrópolis, por lo tanto, es la que se debe emular. Mientras tanto,

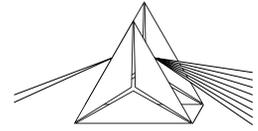


se puede señalar como el discurso de la metrópolis hacia el colonizado es uno de inferioridad y de paternalismo. Home K. Bhabha, en su discurso teórico, *El lugar de la cultura*, establece que la diversidad cultural es un objeto epistemológico o de conocimiento científico. La diferencia cultural se puede señalar como una de índole autoritaria o cognoscible, ya que, por este medio, se presenta la identificación cultural (54). Hasta cierto grado, el lenguaje del colonizador y del colonizado se tiene que convertir en híbrido para mantener el orden institucional en el territorio. Además, es importante para el colonizado dominar el pensamiento y el discurso, tanto de la metrópoli como de la colonia. En otras palabras, el colonizado debe identificarse con ambos y tratar de que sea aceptado por la clase dominante del territorio. Bhabha expresa:

El proceso de traducción es la abertura de otro lugar político y cultural contencioso en el corazón de la representación colonial. Aquí la palabra de la autoridad divina es gravemente herida por la afirmación del signo indígena, y en la práctica misma de la dominación el lenguaje del amo se vuelve híbrido: ni una cosa ni la otra. El imprevisible sujeto colonizado (a medias aquiescente, a medias opositor, nunca confiable) produce un problema irresoluble de diferencia cultural para la misma interpelación de la autoridad cultural colonial (54).

En la cultura híbrida, el estado o la metrópoli consigue recursos para construir museos y centros culturales, ofrece becas y ayudas económicas o subsidios a los intelectuales, a los escritores y a los artistas (García Canclini, *Culturas híbridas* 93). Se observa cómo los colonizados tratan de alcanzar el campo cultural en una forma autónoma por medio del movimiento artístico y literario.

Dentro del híbrido se encuentra también la característica del subalterno. De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia*, subalterno significa “el que está por debajo”, pero también su significado puede ser el empleado de categoría inferior con respecto a servicios que no requieren aptitudes técnicas. Prácticamente, este concepto es utilizado para referirse a los sectores marginados, además incluye las clases bajas o inferiores. Antonio Gramsci establece que los subalternos poseen una situación particular con su historia al tratar de presentarla y estudiarla:



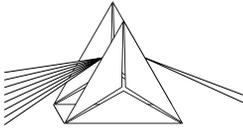
La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan (C. XXIII; R. 191-193).

También se debe mencionar que dentro del colonizado la clase dominante posee el control del poder político, cultural, económico e ideológico. Por lo tanto, el resto de las clases sociales y, entre ellas las subalternas, dependen del discurso ideológico impuesto por la clase hegemónica. En este grupo de poder se encuentra el intelectual colonizado que trata de salir de la subordinación para poder luchar por sus intereses de nuevo burgués para tarde o temprano controlar la colonia o a los colonizados. Por el contrario, existe el colonizado que desea entrar al círculo establecido por la clase dominante de la metrópolis para así parecerse o codearse intelectual, económica o políticamente.

Gayatri Chakravorty Spivak en su obra, “¿Puede hablar el subalterno?”, establece que el discurso de la clase dominante hace que el subalterno o colonizado no tenga la capacidad para razonar por sí mismo. Por lo tanto, para poder lograr desarrollar su raciocinio debe tener como base la mediación y la identificación con la intelectualidad del primer mundo (324). Spivak señala lo siguiente:

Para el verdadero grupo subalterno, cuya identidad es su diferencia, no hay sujetos subalternos, cuya identidad es su diferencia, no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo. La solución del intelectual no es abstenerse de la representación. El problema es que el itinerario del sujeto no ha sido trazado como para ofrecer un objeto de seducción al intelectual representante (324).

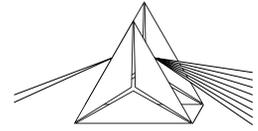
En Alejandro Tapia y Rivera se observa cómo se caracteriza por ser un híbrido y, a la misma, vez un subalterno. Este prócer no es el único ante esta situación, se puede observar en próceres puertorriqueños como:



Ramón Emeterio Betances, Segundo Ruiz, el propio Román Baldorioty de Castro y otros. A veces se indica que los individuos de tendencia conservadora son los que poseen los conceptos del híbrido y del subalterno; pero, también raya en aquellos que se hacen llamar liberales o reaccionarios. Por lo tanto, se entiende que Tapia acepta todo lo que la metrópoli indique siempre y cuando vaya a favor de sus intereses intelectuales. Este comportamiento tiene una razón de ser debido a que el colonizado no tiene opción. Desde que nace le van indicando que la idiosincrasia que la clase dominante protege es la que se debe aspirar. A la misma vez, se debe hablar, estudiar, compartir e identificarse con este estrato social. En algún momento de la historia quizás se pueda ocupar alguna posición de este sector y hasta llegar a la sustitución. Tapia al igual que otros puertorriqueños deciden utilizar la intelectualidad y la cultura para poder ocupar un espacio dentro de la vida colonial e identificarse con la vida académica o de ateneo.

Por lo tanto, Tapia se puede colocar como un híbrido porque domina el idioma y trata de identificarse culturalmente con la metrópolis. Aunque quiere ser español no puede lograrlo porque pertenece a una sociedad colonial que la misma clase dominante no le da la atención debida. Para la sociedad colonial, Tapia puede ser blanco, pero para la península tiende a verse como mestizo, indiano o como un híbrido.

En lo que se refiere al subalterno, en la figura de Tapia se puede crear una analogía, porque la única forma que se comunica es por medio de la intelectualidad de la clase dominante. En otras palabras, Tapia por medio de sus obras y, especialmente, con la *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, desea presentar a la isla ante la modernidad y establecer unos documentos que sirvan para la creación de la primera historia de Puerto Rico. Sin embargo, en este caso desea crear esa historia, pero utilizando la forma de pensar eurocentrista o de la clase dominante colonizadora. Alejandro Tapia se puede presentar como un intelectual decimonónico, pero, no se puede decir que trata de crear una obra de acuerdo con los intereses de las clases inferiores o de su propia clase, sino que se observa el control de la clase peninsular europea a la cual trata de emular. Así pues, Albert Memmi señala el siguiente discurso: “La carencia más grave que experimenta el colonizado la constituye el hallarse situado fuera de la historia y fuera de la ciudad” (102). Hoy día, con la supuesta libertad de expresión se infiere que el subalterno tiene mayor posibilidad de poder presentar su discurso, pero existe una interrogante: ¿Quién le hará caso al subalterno?



## Conclusión

Se aprecia en Alejandro Tapia y Rivera un ideal intelectual sobre lo que debe existir en Puerto Rico. A través del siglo XIX y del XX se ha colocado su figura como una de las más fecundas y académicas existentes en la isla. Además, se infiere que la meta de este escritor era lograr que su imagen pudiera tener un sitio en las letras universales, puesto que Marcelino Menéndez y Pelayo le otorga. En este caso, la realidad estriba en que Tapia tiene su sitio en la academia insular y en menor grado en las de Hispanoamérica.

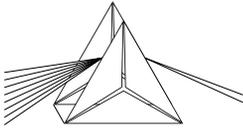
Por otro lado, en su obra, *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, se observa cómo propone una primera historiografía sobre documentos que tratan la situación de la conquista y de la colonización a partir del siglo XVI hasta el XVIII. Debido a este trabajo, a otros discursos históricos y a su producción literaria, es loable que se conozca como el padre de las letras puertorriqueñas. Se establece que la compilación de documentos, prácticamente, es un legado a la historiografía puertorriqueña. Por otro lado, su conocimiento abarcador también lo convierte en uno de los primeros intelectuales puertorriqueños, que junto con Eugenio María de Hostos, es reconocido en el exterior. La figura de Hostos es conocida en gran parte de Hispanoamérica, mientras que la de Tapia es en España.

En su trabajo historiográfico, *Biblioteca histórica de Puerto Rico*, el mismo autor lo presenta desde el punto de vista de una realidad. Todorov indica:

Valéry señalaba que al admirar el retrato de un personaje antiguo, nos inclinamos por declararlo verdadero aunque no disponemos de ningún medio para verificar semejante juicio (119).

Pero la forma de escribir no quita el mérito histórico, porque Tapia es representante de una época que se distinguía con ese expresivo estilístico de clase dominante eurocentrista. Además, este escritor puertorriqueño tiene la tendencia idealista romántica del siglo XIX. Albert Memmi en su trabajo, *Retrato del colonizado*, señala lo siguiente: “Del mismo modo en que el colonizador intenta aceptarse como colonizador, el colonizado se halla obligado a aceptarse como colonizado para sobrevivir” (99).

Aun aquellos puertorriqueños de tendencia liberal se presentan como eurocentristas o mejor dicho como colonizados que quieren ocupar las posiciones claves de la colonia y la aceptación por parte de la metrópolis. En este caso se puede observar la figura de Segundo Ruiz Belvis.

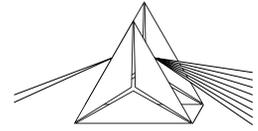


Este prócer del oeste de Puerto Rico en sus comienzos políticos fue uno de los liberales más prestigiosos del momento, pero cuando la metrópoli no aceptó las demandas por la clase que representaba se fue transformando en independentista. Se puede decir que en ningún momento deja su estatus de la colonia sino que se transforma ideológicamente, evoluciona de colonizado a colonizador.

Tapia representa el mismo caso de diversos personajes importantes del siglo XIX, que también se observará en los próximos siglos. No desea crear una imagen única para la isla, en donde todos los sectores sociales puedan identificarse. Por el contrario, prefiere mantenerse unido a los sectores dominantes de una metrópolis, aunque la isla cambie su estatus político. Esta forma de pensar no es únicamente en la isla, también se aprecia en otras partes del continente americano, por ejemplo, durante las guerras de independencia en México (bajo España se le llamó Virreinato de la Nueva España). En la historia mexicana, en 1810, Miguel Hidalgo y Costilla y un contingente de indígenas y de criollos se sublevan en contra del régimen español en el Virreinato de la Nueva España y, por este medio, se inicia la guerra de independencia. El padre Hidalgo y Costilla fue hecho prisionero y fusilado para 1811. Las tropas, que derrotaron a Hidalgo, estaban formadas por adeptos y leales a la corona española. En 1820 España decide tardíamente extender a las colonias la Constitución de 1812. Este derecho fue de desagrado a los leales de la corona en el virreinato, porque dicho documento otorgaba derechos civiles a las clases que consideraban inferiores. Por esa razón, en 1821, el Plan de Iguala, proclamado por Agustín Iturbide, declara la independencia de México. La clase dominante novohispana, que derrotó a las tropas de Hidalgo y Costilla, logró la independencia de México. La razón principal era no otorgar derechos civiles a las clases de estratos bajos. Aimé Césaire en *Discurso sobre colonialismo* señala:

Ningún contacto humano, sólo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción (20).

Como ya se ha mencionado, en el caso de Alejandro Tapia y Rivera se puede establecer cómo escribe y publica la *Biblioteca histórica de Puerto Rico* para un sector privilegiado. La imagen que Tapia deseaba crear de Puerto Rico es la misma que Simón Bolívar, José de San Martín,



y otros libertadores desearon crear para sus respectivas regiones. Sin embargo, se debe reconocer que Tapia, aun con su forma de pensar de clase alta del siglo XIX, dejó un extenso bagaje y legado cultural en lo que se refiere a la historiografía y a la literatura.

### **Bibliografía**

Arias, Dolores, Lourdes Esteban, Marisa Maceda y José Mira. *Síntesis histórica de la humanidad*. Editorial Alhambra: Barcelona, 1986.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. Routledge: New York, 1989.

Barrasa, José. *Inventing America*. University of Oklahoma Press: Oklahoma, 1993.

Bhabha, Homir K. *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial: Buenos Aires, 1994

Césaire Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal: Madrid, 2006.

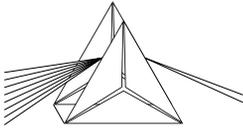
Chakravorty Spivak, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista colombiana de antropología*. 39 (2003). 297-364.

Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo" *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*. Clacso, México; 1995. 41-53.

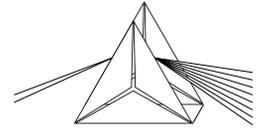
García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós: Buenos Aires, 2008.

García Díaz, Manuel. *Alejandro Tapia, su vida y su obra*. Editorial Coquí: Río Piedras, P.R., 1964.

Gramsci, Antonio. *Apuntes sobre la historia del subalterno*. C. XXIII; R. 191-193. [www.gramsci.org.ar](http://www.gramsci.org.ar)



- Habermas, Jürgen. *Teoría y crítica de la opinión pública*. Editorial Gustavo Gili: Barcelona, 1981.
- Hobson, John A. *Estudio del imperialismo*. Alianza Editorial: Madrid, 1981.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. Routledge: New York, 2005.
- Memmi, Albert. *Retrato del colonizado*. Ediciones de la Flor: Buenos Aires, 1983.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de la poesía hispanoamericana*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008 <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=29130&portal=296>
- Rivera de Álvarez, Josefina. *Diccionario de literatura puertorriqueña*. vol II: Instituto de Cultura Puertorriqueña: San Juan, 1974.
- . *Literatura puertorriqueña: su proceso en el tiempo*. Ediciones Partenón: Madrid, 1983.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Editorial Debolsillo: Barcelona, 2006
- Tapia y Rivera, Alejandro. *Biblioteca histórica de Puerto Rico*. Editorial Márquez: San Juan, P.R., 1854.
- Todorov, Tzvetan. *Las morales de la historia*. Ediciones Paidós: Buenos Aires, 1993.
- White, Hayden. “La trama histórica y el problema de la verdad en la representación histórica”. *El texto histórico como artefacto literario*. Ediciones Paidós: Barcelona, 2003. 189-216.
- Young, Robert J.C. *The Colonial Construction of African Nations*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- . *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.



## **Desde la ilegalidad: el poder de los delincuentes en Marta Aponte Alsina y Josué Montijo**

Nelson E. Vera Santiago

La delincuencia crece. Se ha convertido en un signo de la modernidad y de la economía. Su relación con el estado moderno hace que la sociedad atestigüe sus intentos de hegemonizar los espacios reales y virtuales. De esta forma, la delincuencia no solo abarca el mundo de lo tangible, sino que se reconstruye en múltiples imaginarios, tales como el cine, el teatro y la literatura. Este hecho hace que su figura principal, el delincuente, ocupe un sitio privilegiado por ser ciudadano y contraciudadano al mismo tiempo.

Dicho lo anterior, este ensayo hurgará las fibras teóricas del componente primario del estado moderno, o sea, su derecho y la capacidad de “totalizar la violencia”<sup>1</sup>, luego analizará la figura del delincuente en términos generales y se identificará en las novelas de Marta Aponte Alsina y Josué Montijo, del segundo autor se evaluará también uno de sus más recientes ensayos históricos, tomando en consideración tres instancias: el delincuente en pleno acto de infringir la ley, en su reclusión y luego en su muerte. Además, se propone el término *ultralegisador*<sup>2</sup> para identificar aquellas instancias donde el sujeto se vale del contra derecho para fundar un nuevo derecho, teniendo a veces como resultado el estigma del criminal o el sociópata.

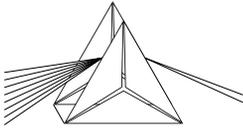
### **El binomio de violencia y violentar en el derecho del estado moderno**

El estado moderno posterior a la Paz de Westfalia en 1648, la cual marcó uno de los avances políticos más importantes del siglo XVII, ha tenido hegemonía sobre las antiguas estructuras de poder que dominaban a

---

<sup>1</sup>Jonathan Gutiérrez establece que son las acciones que un sistema toma para contrarrestar la violencia por medio de rejas, militarización, torniquetes, permisos de acceso donde no era necesario antes, blindaje literal y metafórico, propaganda oficial o involuntaria.

<sup>2</sup>Es un término creado por el autor del artículo; y es la descripción del fenómeno en la cual un sujeto, que se encuentra empoderado por la violencia creadora y temida por el estado, se convierte, a su vez, en un creador de derecho, de un contraderecho.



los pueblos. No queda duda de la estrecha relación de este evento con la publicación del *Leviatán* de Thomas Hobbes, en donde se postula que el nuevo estado debe ejercer todos los poderes mediante un contrato social con los ciudadanos, para poder sobrellevar lo natural, o sea, la violencia que se desataba entre los seres humanos. Así, no sólo pasaron a dicha entidad las prerrogativas de beneficencia, defensa y cuidado, sino aquellas que involucran el castigo y la violencia.

De esta forma, queda al descubierto que el estado debía de valerse de un sistema de derecho para poder ejecutar su rol. Como el antiguo estado monárquico, concebido por el derecho natural, había sucumbido, quedaba en las ramas del derecho positivo el darle las herramientas a la nueva estructura de poder para su encomienda<sup>3</sup>.

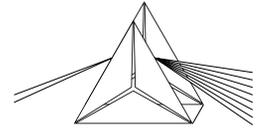
No queda duda de que la violencia es más antigua que el derecho y, por lo tanto, el identificar sus contornos dentro del *ius naturalismo* y el *ius positivismo* era y es tarea ardua. Sin embargo, la consideración que apunta a que el derecho y la violencia van de la mano hace que el estado moderno tenga hegemonía de la violencia y capacidad de violentar para lograr ejercer el poder.

Estas circunspecciones llevan a la conclusión de que el estado soberano quedó a la merced de una nueva transformación en la historia, aquella que se produjo entre el siglo XVIII y el XIX y que fecundó el nominado “estado de derecho” como sistema político. Así, es en las entrañas de este sistema que se deberá evaluar la violencia a la que me refiero.

Ante este postulado, Walter Benjamin señala que “se establece una distinción entre violencia históricamente reconocida, esto es, violencia sancionada como poder, y la violencia no sancionada” (90). Este planteamiento queda aclarado por Derrida cuando, en su lectura de Benjamin, establece que “El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, al de todas las formas de autoridad o desautorización, o al menos de pretensión de autoridad...”. Estas aseveraciones implican entonces que la violencia existe a un nivel supra estatal y deja el camino despejado para afirmar que no solo es el estado el que puede emplearla a través del derecho. Esta idea cobra fuerza al interrogar las lecturas de los teóricos. Por un lado, y en el caso de Benjamin: ¿Quién tiene la autoridad de sancionar la violencia como forma de poder? Por otro

---

<sup>3</sup>Resulta palmario el considerar el comportamiento político y militar de dichos poderes monárquicos como emulador de la guerra tipo “todos contra todos” que apunta Hobbes.



lado, en el caso de Derrida: ¿Cómo la violencia puede pertenecer a “formas de autoridad o desautorización”?

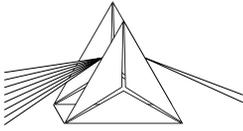
Se deja entonces al desnudo el concepto de la violencia como instrumento, herramienta o utensilio político en manos del moderno estado de derecho soberano. Queda expuesto específicamente por Benjamin cuando señala en su crítica que la violencia no se debía evaluar como fin, sino como medio (89). Ahora, el teórico alemán dejaba entrever la posibilidad de que sujetos ajenos al estado pudiesen valerse de ella y, por lo tanto, se convirtieran en un riesgo para la razón de ser del estado soberano: la erradicación del *bellum omnium contra omnes* o “la guerra de todos contra todos” (Hobbes 104). Por lo cual, Benjamin advierte que “...se deduce que el derecho considera la violencia en manos de una persona aislada como un riesgo o una amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico” (91).

### **El delincuente ante el estado, la sociedad y el derecho**

Ya en 1921 Benjamin dejaba claro la posibilidad de que el estado manejara la violencia con aire monopolístico. No obstante, quedaba sujeto a determinar cuáles otras figuras estaban impedidas de semejante atributo. Por lo cual, uno de los problemas más ahondados es la fundamentación de un ordenamiento en el cual se le permita ejercer al estado la violencia a la vez que prohíbe emplearla por los súbditos. Esta situación, por supuesto, no escapó la crítica de Benjamin.

En cuanto a este fenómeno, Derrida aduce que el pensamiento benjaminiano no es ajeno a interpretar la intención de la violencia del derecho de crear tautologías (fórmulas que proponen redundancias lógicas verdaderas) y síntesis a priori (en el sentido kantiano, son proposiciones que plantean verdades nuevas) en torno a su realización y convenciones en tanto “que se da a sí mismo los medios para decidir entre la violencia legal y la ilegal”. Por ende, el estado soberano peca del razonamiento circular mediante el cual sanciona la violencia no porque exista un derecho superior al cual haga referencia sino por decreto propio. Ante esto es ineludible apuntalar la explicación que Derrida ofrece al plantear que “Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho, al origen del derecho”.

Queda entonces el cuestionamiento: ¿Quiénes son capaces de activar dicha amenaza en el estado? Ante lo cual, refiero a la figura del delincuente, o sea, al criminal como persona que atenta contra el derecho y a su vez



contra el estado de derecho. Para esto hay que considerar lo subrayado por Benjamin cuando enuncia que:

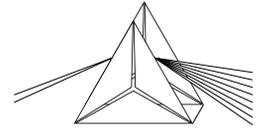
“...tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho en el monopolio de la violencia respecto de la persona aislada no se explique por la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino, más bien, por la de salvaguardar el derecho mismo. Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho. La misma suposición puede ser sugerida, de forma más concreta, por el recuerdo de las muchas ocasiones en que la figura del «gran» delincuente, por bajos que hayan podido llegar a ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración del pueblo” (92).

De esta forma, Benjamin apunta que la amenaza del delincuente no es solamente la de atentar contra el derecho sino la de evocar la admiración de los conciudadanos<sup>4</sup>. A lo cual, Derrida indica que la razón de esta admiración surge porque “pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo”.

Derrida también señala que “El estremecimiento de admiración popular ante el ‘gran delincuente’ se dirige al individuo que lleva en él, como

---

<sup>4</sup> En este aspecto vale destacar la enorme contribución del historiador Eric Hobsbawm al analizar la figura del bandido social en sus textos *Primitive Rebels* de 1959 y *Bandits* de 1969. En estos escritos Hobsbawm analiza el patrón repetitivo en las sociedades antiguas y modernas desapariciones de criminales que operan fuera de los límites del estado y que han incluso convertido su gesta en un acto pseudoheróico. Ejemplos de ello pueden trazarse desde los antiguos piratas y corsarios hasta el crimen organizado y los capos que dominan la narcocultura latinoamericana. Si bien estas publicaciones son consideradas aportaciones de suma importancia a este tema, lo cierto es que rebasan los propósitos de este escrito y se acercan más a los estudios culturales, la antropología, sociología y el análisis histórico.

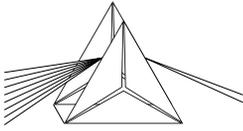


en los tiempos primitivos, los estigmas del legislador o del profeta”. O sea, que la violencia del delincuente se atiende a los parámetros de la violencia fundadora a la que hacía referencia Benjamin. He ahí que ante la sociedad, el estado y el derecho esta figura se impone como creador. Así, si por un lado el poeta británico Percy Bysshe Shelley aclamó una vez que “poets are the unacknowledged legislators of the world”, para darle un rol protagónico a la poesía en su labor sociocultural, podríamos decir que la propuesta de Benjamin y, subsiguientemente, la de Derrida, parecen acotar la existencia de otro tipo de legislador. Esta figura opera fuera de los marcos del derecho y se vale de las mismas tautologías de autorización y desautorización antes destacadas. Para describir esta figura es preciso considerar la máxima latina *ultra vires* la cual se emplea en el derecho para describir aquellos actos que se ejecutan más allá de los límites de las facultades a las que tiene derecho una entidad o un sujeto jurídico. De esta forma, proponemos el término *ultralegisador* para describir el fenómeno mediante el cual un sujeto que se encuentra empoderado por la violencia creadora temida por el estado se convierte a su vez en un creador de derecho, de un contraderecho.

Al respecto Derrida apunta que:

“Lo que teme el Estado, esto es, el derecho en su mayor fuerza, no es tanto el crimen o el bandidaje, incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que estos sean...El Estado tiene miedo de la violencia fundadora, esto es, capaz de justificar, de legitimar...o de transformar relaciones de derecho..., y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho. Esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar [sic] o por fundar, incluso si puede herir nuestro sentimiento de justicia.”

Ante semejante planteamiento, queda por contestar: ¿existe algún espacio donde el delincuente ejerza la violencia fundadora cabalmente?



¿Qué fin tendría la fundación de un derecho por parte del delincuente?<sup>5</sup> De ejercerla: ¿causaría temor al estado?

### **El delincuente en la literatura: activo, recluso y muerto o retirado**

La literatura surge como el espacio predilecto para explorar los límites de la violencia fundadora del delincuente. En ella no existen las restricciones o consecuencias jurídicas que se darían en la realidad de un sistema con ordenamiento jurídico.

Primeramente, y en el caso específico de la literatura puertorriqueña, hago énfasis en la novela *El killer* de Josué Montijo. En ella el personaje principal, innostrado desde el principio, sentencia la fundación de una nueva estética para la ciudad indicando tenazmente: “he decidido matar a todos los tectos” (7). De esta forma, comienza una cruenta travesía sostenida por las balas y las estrategias.

En *El killer*, el personaje asegura que su decisión no obedece a un ímpetu criminal sino a un acto de conciencia que combina elementos de la labor social y la eutanasia misericordiosa.

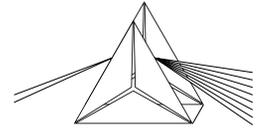
Ante la creciente población de deambulantes drogodependientes y la inacción del estado para atenderlos, el sujeto encuentra necesario el liquidar a estos “muertos en vida”. Así, en la novela se desarrolla una violencia fundadora y constante en donde la diferencia primordial entre el ciudadano común y el “matón de tectos” es el atrevimiento del segundo a fundar un lugar con menos “tectos”. Pero entonces, ¿qué derecho se abroga el personaje? De lo cual se puede colegir el de matar aquello que considera indeseable para la sociedad.

No es sino hasta el final de la obra cuando se sabe que el personaje tiene nombre, historia y que habita entre nosotros, un nosotros literario, por supuesto pero que levanta un temor de que sea el ciudadano puertorriqueño. En puridad, Juan Benito Aybar, se ha convertido en un contralegisador y ultralegisador al mismo tiempo, alguien que atenta contra el derecho mismo, o sea, en un criminal.

Aybar atiende el hecho de que será cazado por el estado debido a esto. Acepta que lo que se ha convertido en un derecho para él es a su vez un

---

<sup>5</sup> Vuelve a aparecer, como en la mayoría de los escritos teóricos, el problema teleológico del objeto de estudio. No obstante, advertimos que este escrito no abarca todas las ramificaciones de dicha cuestión.



contra derecho para el soberano<sup>6</sup>. A razón de esto puntualiza que “...ustedes harán de mí un criminal. Les adelanto que ya lo soy. La tarea está a medio cumplir” (131). Esto, en esencia, es un reconocimiento por parte de “el killer” de que para lograr su cometido no podía escapar el hecho de que tenía que convertirse en delincuente. No obstante, por un lado cabe la noción de advertir un grado de satisfacción en las acciones del personaje. Dicho elemento se puede unir a un sentido de logro producto de la violencia capaz de fundar un derecho.

Sin embargo, el periodista que publica su diario afirma que “...las razones de Juan B me parece que obedecen más a un desequilibrio en su salud mental, desequilibrio que lo hacía verse a sí mismo como un sujeto todo poderoso...” (122). Así, para el corresponsal no queda de otra más que explicar a Juan Benito desde la locura ya que jamás aceptará que este se ha convertido en el intento de ser un héroe criminal, un ultralegisador.

En el caso de *El killer* la historia culmina con una bala que marca el suicidio de Juan B. Aybar y que por ende impide que este se enfrente al proceso judicial. Esto sin duda hubiese culminado en su reclusión y en la estigmatización total como delincuente ya que para la sociedad la cárcel no está llena de reclusos sino de criminales.

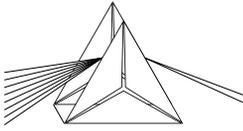
En esta línea Josué Montijo aporta otra pieza para el rompecabezas con su ensayo *Los ñeta*. Esta vez el autor desenmascara el escepticismo con que se trata el tema de la vida en las cárceles. Al respecto, señala el autor que:

En la cárcel, la violencia y sus secuelas persisten sin detenerse. Debido a esa fatal singularidad, la estabilidad en el diario vivir de los confinados está condenada a caer y desgranarse, en cualquier momento. Parte de la violencia que la cárcel genera está emparentada con esa precariedad de las cosas (47).

Queda claro entonces que el espacio de confinamiento es uno de violencia la cual, en esencia, es inescapable. Así, vale repetir la gran pregunta que señala Montijo: “¿Cómo aspirar a la cancelación de la violencia, si el

---

<sup>6</sup>Véase: Benjamin, Walter. *Crítica de la violencia*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010. Impreso.



sujeto encerrado se convierte de inmediato en una ficha de su juego sin fin?” (49)

Para estos reclusos no queda otra salida que emplear el medio, o sea, asirse de la violencia con el fin de fundar para conservar. Es importante subrayar que el clima de la cárcel asemeja el *Bellum omnium contra omnes* de Hobbes (104).

Según el texto un individuo es una mera pieza del engranaje y la única manera de sobrellevar este obstáculo era fundando una entidad superior. Dicho esto, señala Montijo que “...la Asociación-Ñeta irrumpió en la escena carcelaria denunciando, peleando, matando y eventualmente estableciendo un código de convivencia todavía vigente en nuestros días” (62). Queda entonces probado que la violencia funda y que los Ñeta se valieron de ella para alcanzar su agenda. Más aún, su figura máxima, Carlos “la Sombra” Iriarte “...impuso un estricto régimen de reglas y ‘leyes’ que grabó en su matrícula y demás componentes del sistema carcelario su noción de ‘orden’” (67)<sup>7</sup>. En síntesis, *Los ñeta*, además de ser un recuento histórico de la fundación de una organización, es la historia de la fundación de unos derechos por parte de delincuentes.

No hay mejores palabras para describir lo señalado que las mismas del autor cuando subraya que “...asistimos a un desdoblamiento discursivo: los condenados por el sistema de ley instituyen, a su vez, un cuerpo de ‘leyes’ para regular la vida de sus compañeros” (68).

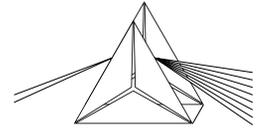
Considero que es importante recalcar que la ejecutoria de los Ñetas opera mayormente en el interior del presidio aun cuando sus regulaciones impactan la vida de aquellos miembros que están en la libre comunidad.

Por otro lado, no se debe perder de perspectiva que la misión del sistema carcelario es la rehabilitación del delincuente o sea lograr que se desempañe nuevamente en la libre comunidad. Esto implica la existencia de un exdelincuente. En esta línea hay que resaltar la novela *Sexto sueño* de Marta Aponte Alsina en donde el personaje de Nathan Freudenthal Leopold se recrea en una vida post “crimen del siglo”.

El personaje de Leopold muestra desde el comienzo de la novela una inclinación hacia la creatividad a través de la violencia. Para Violeta Cruz, narradora del texto y bolearista, “...proponía a sabiendas una visión del

---

<sup>7</sup>Es meritorio prestar atención a lo que Montijo refiere con respecto al enfoque de la violencia, o sea hacia dónde iba dirigida. Indica el autor que “Una de las ideas que más sedujo a Carlos la Sombra, recuerda Gallisá, fue el postulado de Fanon sobre la necesidad de ejercer violencia hacia arriba, dirigirla hacia la fuerza opresora y no a sus pares.” (72)



asesinato como forma de arte para el nuevo siglo” (33). Empero, el asesino de Chicago no era un mero criminal sino un delincuente fundador de una nueva forma de matar, un asesinato que también podría considerarse una instalación.

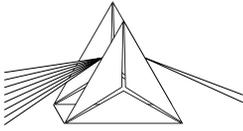
Sin embargo: ¿se limitaba Leopold solo al asesinato? Negativo, ya que en la novela se presentan otros injustos penales en los cuales el personaje se desempeña como reformulador de las normas. Por ejemplo, en cuanto a la apropiación ilegal “...sentía que el robo liberador, más que un crimen, constituía un deber” (120)<sup>8</sup>.

Ahora, la figura de Leopold no encaja en la del sádico homicida que comúnmente los medios dibujan como insensible hacia la vida humana. Por el contrario, Nathan Leopold es un ser preocupado por el devenir, por la sociedad y el futuro. Su rehabilitación se recrea cuando la novela indica que para él “Si un Dios en el que no tenía por qué creer le daba unos años más de vida reencarnaría sin morirse, mutaría de matón adolescente en benefactor de la humanidad” (126). He aquí la esencia de la expiación y el perdón. Aponte Alsina presenta entonces un Leopold considerado y filántropo. No obstante, se dejará entrever en otras ocasiones como un ser que no ha descartado del todo la violencia. Se deja abierta la pregunta acerca de la rehabilitación por un lado y por otro el de continuar viendo el crimen y la violencia como un mal necesario para los actos de fundación.

En línea con lo antes esbozado, casi en el final de la novela el excriminal judío se desdobra en un segundo de apasionamiento. De esta forma aparece un Leopold iracundo quien “...nunca había sido capaz de presentir las ganas de matar, como en ese momento, cuando pensó que la mejor manera de pasar a la historia y renovar su imagen de asesino sería cometer un crimen perfecto de verdad...” (146). A lo cual, añadido que en lo recóndito del personaje de Nathan Leopold quedan unas increíbles ansias de fundar algo usando la violencia como mecanismo predilecto.

---

<sup>8</sup>Acopio aquí el continuo estribillo jurídico que distingue entre el robo y la apropiación ilegal. Pero que se usa indistintamente en nuestros coloquios informales.



## Obras citadas

Aponte Alsina, Marta. *Sexto Sueño*. Madrid: Veintisiete letras, 2007.

Benjamin, Walter. *Crítica de la violencia*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010.

Bysshe Shelley, Percy. *A Defence of Poetry and Other Essays*. <http://www.gutenberg.org/files/5428/5428-h/5428-h.htm>

Derrida, Jacques. “Nombre de pila”. *Derrida en castellano*. n.d. Horacio Potel. Internet. Accedido el 15 de noviembre de 2012.

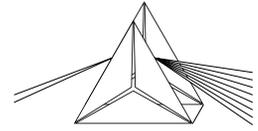
Gutiérrez, Jonathan. “Totalizar la violencia: denuncia e intervención de mercado” *deliberación*. <http://www.deliberacion.org/2011/05/totalizar-la-violencia-denuncia-e-intervencion-de-mercado/>

Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Valencia: Edición castellana, 1992.

Hobsbawm, Eric J. *Bandits*. New York: New Press, 2000.

Montijo, Josué. *El killer*. San Juan: Callejón, 2007.

Montijo, Josué. *Los ñeta*. San Juan: La secta de los perros, 2011.



## ***The Ghost and the Darkness*: la representación fílmica de símbolos del colonialismo británico en el África Oriental<sup>1</sup>**

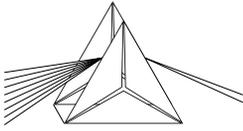
Laura Horta Vargas y César Solá García

*The Ghost and the Darkness* es una película que trata sobre una historia verídica acontecida en la región de Tsavo, Kenia, en el 1898. Fue filmada en el 1996, dirigida por Stephen Hopkins, de Paramount Pictures y protagonizada por Val Kilmer y Michael Douglas. La película trata sobre dos leones que han matado a algunos de los empleados que trabajaban en la construcción del puente para el ferrocarril Kampala Mombasa, uno de los grandes proyectos de infraestructura de la Era Colonial Británica en Kenia. Este puente pasaba sobre el río de Tsavo. Robert Beaumont, magnate del ferrocarril, envía al Coronel John Henry Patterson, un ingeniero de puentes, para llevar a cabo la construcción. La llegada de Patterson a Tsavo marca el comienzo de la matanza de empleados africanos por los leones. El coronel intenta de varias formas eliminar las bestias, pero siempre falla. Beaumont contrata a Charles Remington, un cazador blanco, para acabar con el problema. Este trae a un grupo de “guerreros rojos” del grupo étnico de los maasais, para que lo ayuden. Fue un intento fallido, ya que el rifle que el Dr. David Hawthorne, médico del hospital, le provee a Patterson no sirvió y el león se le escapa. Charles Remington visita el hospital de Tsavo y se da cuenta que está sucio y apestaba a sangre por lo que decide construir un hospital nuevo. El hospital viejo lo utilizan como carnada para los leones, llenándolo de vacas, cortes de carne y sangre. Los “devorahombres” fueron más astutos y entraron al nuevo hospital, que constaba simplemente de una carpa, fácil de derribar y de destruir. Fue una horrible masacre en la cual también sucumbió del Dr. Hawthorne. Poco después, Patterson, con la ayuda de Remington, logra matar a uno de los leones, pero el que quedaba vivo descuartiza al cazador blanco, mientras este dormía. Al final, el coronel es quien elimina al último león (*The Ghost and the Darkness*).

A pesar de que es una película inspirada en un hecho verídico, tiene varios factores ficticios, como situaciones y personajes adaptados al filme. Un punto muy importante y notable es que los leones que presentan en la película tienen melena; los leones del caso de la vida real no la

---

<sup>1</sup>Ghost=Fantasma  
Darkness=Oscuridad, Maldad



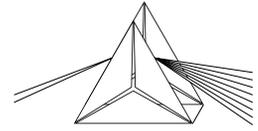
tenían. Charles Remington, el cazador blanco, es un personaje totalmente inventado, ya que Patterson elimina los leones solo. Al principio de la película, se menciona una competencia por los territorios que enfrenta a los británicos contra los alemanes y los franceses. Este conflicto es ficticio ya que el territorio keniano era exclusivamente británico y no lo disputaba ningún imperio rival. Otro punto ficticio es el siguiente: al final del filme se utiliza un babuino como carnada; en realidad, se usó un burro. También se debe mencionar que el coronel nunca se cae de la plataforma, como es representado en la película. No obstante, la parte en la que incorporan a los maasais, los “guerreros rojos”, fue genuina. Utilizaron a guerreros de la zona de Tsavo como ayudantes.

En la película, al Patterson llegar a Tsavo, se encuentra con trabajadores africanos y con recientes inmigrantes musulmanes e indios. Se ve una explosión cultural; estos grupos se detestaban unos a otros y se rehusaban a trabajar juntos. En realidad, los documentos históricos y la historiografía demuestran que la mayoría de los trabajadores eran indios. Estos obreros describían a Tsavo como el peor lugar para vivir, hasta su nombre en la lengua kamba<sup>2</sup> es macabro; significa “Lugar de Matanza”. Se le llama de esta manera como recuerdo ancestral de las batallas de los kambas contra los maasais y otras tribus. Por otra parte, muchos agentes coloniales se oponían a la construcción del ferrocarril, como el propio Dr. Hawthorne. Opinaban que el tren no se debía construir, ya que era una farsa. Sus detractores afirmaban que, en realidad, el propósito de la construcción era proteger el tráfico de marfil producto de la caza de los elefantes y rinocerontes, una práctica muy común en la época. El fin desarrollista de tan costosa obra, por lo tanto, se cuestionaba seriamente (*The Ghost and the Darkness*).

La caza era un símbolo del poderío colonial y servía a los agentes del colonialismo blanco como un relajante, un símbolo de estatus o una distracción de los problemas que enfrentaban los hombres blancos en Kenia. La caza indiscriminada de elefantes y de rinocerontes se convirtió en un problema ecológico a largo plazo (Storey, 135). Los colonizadores encontraban cualquier excusa para cazar, desde el control de plagas hasta unos presuntos estudios científicos (Storey, 136). Para el europeo, la caza tenía varios significados; era un espejo de la relación entre el colonizador y el colonizado en que se demostraba públicamente el control y poder

---

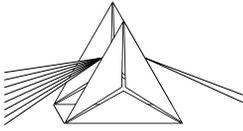
<sup>2</sup> Grupo étnico predominante en la zona del Río Tsavo. Además, indio se refiere a natural de la India.



sobre los pueblos subordinados. Esta relación desigual se observa en la película cuando el coronel Patterson mata al león que aparece al principio del filme de un solo disparo. Todos quedan tan asombrados que hasta los obreros africanos le regalan al cazador un collar que indica que el hombre blanco tenía poder. Además, la relación se observa cuando el representante de los obreros le dice al cazador: “ustedes blancos pueden hacer cualquier cosa” (traducción de la autora) (*The Ghost and the Darkness*). Se observa esa superioridad establecida por los blancos puesto que la trama del filme expone que los europeos tienen el poder y la capacidad de resolver todo tipo de problemas. Otro simbolismo que aparece en la película ocurre cuando los colonizadores demostraban su poder, por ejemplo, al cazar frecuentemente en safaris y al reclutar con facilidad a buenos trabajadores. En sus expediciones, ya sea de safari o de reclutamiento laboral afirmaban el poder imperial sobre los trabajadores indios y africanos (Storey, 137). Existía una atracción a la caza de los felinos grandes, como los leones o, en el caso de las colonias asiáticas, los tigres, porque estos eran los animales más peligrosos para cazar. Se representaba la cacería como una confrontación asombrosa y heroica. Era algo que no se sentía ni se veía en la metrópoli al cazar zorros (Storey, 139). Se debe mencionar que Kenia era un hábitat para muchos de los grandes felinos; por tal razón, resultaba una zona tan atractiva para los cazadores.

El nombre de la película es simbólico, porque “ghost” y “darkness” son los nombres que le asignan los trabajadores y las sociedades locales a los leones que los amenazan. Los llaman de esta manera por una leyenda local. Esta habla de dos guerreros reencarnados en demonios con la forma de leones o como espíritus de jefes de comunidades molestas por la intervención de los colonizadores blancos. Veían a estos leones como demonios o como al mismo Satanás que venían a castigar a los hombres blancos y a privarlos de ejecutar su trabajo de infraestructura. Aquí se puede observar esta chispa de mitos antiimperialistas que le añaden al relato fílmico los símbolos asociados a los depredadores (Caputo, 110). Era extraño ver a dos leones cazar juntos porque, normalmente, cazan solos. Se cree que cazaban juntos porque se ha comprobado que uno de los leones tenía un problema en la mandíbula y esto disminuía su capacidad para cazar (*Man Eaters at The Field Museum*).

Se podría entender esta relación como si los leones se estuvieran ayudando el uno al otro. Los leones de Tsavo (sin melena) tienden a ser más agresivos que los de sabanas (con melena) localizados en la parte oriental de África. Los leones de Tsavo eran corpulentos y fuertes, ya que

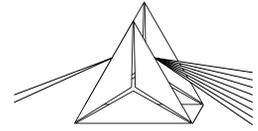


se alimentaban, las mayores partes del tiempo, de búfalos del Cabo, una de las especies más grandes, agresivas y corpulentas de los herbívoros de la Tierra (Caputo, 633). La falta de melena hace ver a estos leones más siniestros que majestuosos. Patterson escribe que era como si la naturaleza les quitara la melena para demostrar su realidad y su propósito de matar (Caputo, 96). El león tiene una melena para protegerse el pescuezo de mordidas fatales en peleas; también, le sirve para atraer a las hembras de la especie. Estas son atraídas, en particular, por las cabelleras más oscuras. Se creía que los leones de Tsavo no tenían melena porque los maasais se las cortaban o porque se enredaban en las espinas de los árboles, arrancándoselas al intentar zafarse estos felinos de los arbustos espinosos (Caputo, 550). Patterson y su equipo pensaban que el león de Tsavo era hereditariamente diferente a los leones de sabana, *Panthera leo* (Caputo, 569). Philip Caputo expone en su libro *Los Fantasmas de Tsavo*, corregido y publicado por *National Geographic*, que estos animales son descendientes directos de los leones primitivos porque son más grandes y porque carecen de melena. Esta teoría se reafirma gracias a que se han descubierto en ciertas cuevas restos de animales cazados por dichos leones; no es una costumbre del león de sabana acumular a sus presas en cuevas. El león de Tsavo puede ser el eslabón perdido entre los felinos modernos y los leones de cueva de la era del Pleistoceno, *Panthera leo spelaea*, extintos hace unos 8,000 o hasta 25,000 años (Caputo, 605).

Hay varias teorías acerca del porqué ocurrió la masacre de Tsavo. Una de esas suposiciones es la epidemia de la peste bovina<sup>3</sup> del 1898, que acabó con el alimento de los leones que eran los búfalos del Cabo. Estos leones, al privárseles de sus presas habituales, recurren a la primera presa potencial que encuentren, en este caso, a los humanos que se encontraban en Tsavo, para así alimentarse (*Man Eaters at The Field Museum*). Otra proposiciones que, probablemente dos generaciones antes del advenimiento del colonialismo (hacia 1893), los leones se acostumbraron a comer carne humana por las caravanas de comerciantes que atravesaban el territorio: al morir algún miembro en la marcha no se enterraba su cadáver sino que sus compañeros dejaban el cuerpo al descubierto (Caputo, 654). El león es un animal sociable capaz de adaptarse a costumbres que pasan de

---

<sup>3</sup> La peste bovina o “rinderpest” es una enfermedad aguda y contagiosa de bovinos, búfalos domesticados y algunas especies de fauna silvestre. La enfermedad se caracteriza por fiebre, erosiones orales, diarrea, abscesos en los nódulos linfáticos y elevada mortalidad (The Center of Food Security & Public Health).

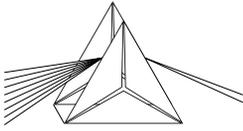


generación en generación. Si una leona está cazando humanos, tal fuente de carne será un alimento usual para su cría. Se cree que ambos, “el Fantasma” (The Ghost) y “la Oscuridad,” (the Darkness) provienen de un linaje de “comehombres” (Caputo, 664). Es una muy buena razón, entonces, para que estos atacaran a los trabajadores del ferrocarril. La ambiciosa obra de construcción invadía y destruía su territorio y los leones sólo defendían lo que hasta ese momento era su hábitat. En la cinta se puede leer cierto significado: África no quería a los colonizadores.

El 1ro de marzo de 1898, el Coronel John Henry Patterson llegó de la India al puerto de Mombasa. Fue uno de los ingenieros angloindios que trabajaron en las obras del “Uganda Railway” (Mwaruvie, 150). El ritmo retrasado del puente del río Tsavo, por culpa de las bestias, provocó que Patterson se enfocara solamente en la caza de estos leones (Mwaruvie, 152). El coronel enfrentó varias dificultades, entre estas, buscar una roca sobre la cual se pudiera construir el puente de tal manera que se sostuviera (Mwaruvie, 151). La experiencia de Patterson en Tsavo fue excepcional, ya que involucraba unos problemas relacionados al papel de la caza en la sociedad colonial (Mwaruvie, 153).

Patterson tarda nueve meses en matar a las bestias. Tras realizar esta labor, crea alfombras con sus pieles. Durante dos décadas sirvieron como tapetes (Caputo, 89). Las pieles fueron vendidas al Museo Field de Chicago en el 1924 por cinco mil dólares (\$5,000.00) Se entregaron en muy malas condiciones y tuvieron que restaurarse. Se colocaron en exhibición, por primera vez, ese mismo año. En la exposición se encuentra el verdadero pelaje y los cráneos originales de ambas bestias (*Man Eaters at The Field Museum*). El coronel Patterson escribe una crónica sobre su experiencia en la cual expone la naturaleza de los leones. Su crónica se publicó en 1907. Fue uno de los libros más vendidos en su época (Caputo, 103).

Hacia finales del siglo XIX era de gran importancia para el Imperio Británico terminar con las obras del ferrocarril Kampala Mombasa. Este ferrocarril posibilitaría un acceso rápido y cómodo al interior del continente africano. Sería una gran ventaja en el proceso de colonización británica. Por otro lado, se esperaba que gracias a él disminuyera la trata de esclavos. Las caravanas de café, marfil y otras mercancía del comercio legal, por su parte, disfrutarían de una ruta y un medio de transporte seguros. Era fundamental conectar a Mombasa, el principal puerto colonial británico en la costa del Océano Índico, con Nairobi y Kampala, las ciudades capitales de las colonias de Gran Bretaña en la parte oriental de África. La línea



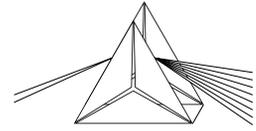
ferroviaria atravesaba todo el Maasailand<sup>4</sup> de Kenia. Esta línea fue planificada en el 1883 por el geólogo y cazador escocés, Joseph Thomson. La construcción comenzó en 1896 en la ciudad portuaria de Mombasa (fundada cerca del año 900 d.C. por los suahilis) y se terminó en 1901 en Kisumu en la costa del Lago Victoria; la construcción de este enorme proyecto recayó sobre los hombros del ingeniero George Whitehouse. El proyecto costó cinco millones de libras esterlinas (£5, 000,000.00) y su primer servicio se efectuó en 1903.

El “Uganda Railway” ha sido llamado también el “Expreso Lunático”, un término creado por Charles Miller en 1971 en su libro *The Lunatic Express: An Entertainment in Imperialism*. Los africanos le llaman al tren “la serpiente de hierro” (“Iron Snake”). Fue llamado así por los grandes problemas que hubo durante su construcción: la resistencia de las tribus locales, las muertes por enfermedades o masacres y las dificultades técnicas. Al final, el costo del proyecto se duplicó con respecto a su presupuesto original (Miller). Además, se debe recalcar que el ferrocarril contaba con el apoyo de los agentes coloniales de la corona británica (Mwaruvie, 10).

Esta ruta comercial en el África oriental abre paso a cambios y desarrollos en las colonias británicas; en otras palabras, acelera el ritmo de la conquista y la colonización. Se trataba de abrir una ruta por un territorio apenas explorado por los europeos. Con el tren se llevaría la “civilización” a un territorio desconocido. El Departamento Ferroviario de Construcción y el gobierno colonial utilizaron a los empleados de la agencia llamada “Public Work Engineers” para la construcción en vez de contratar a ingenieros de la práctica privada. Se debe mencionar que los ingenieros del gobierno costaban mucho menos; por tanto, tornaban los proyectos menos costosos. No se deseaba usar mano de obra privada por su alto costo. Los ingenieros, por otro lado, tenían que costear su forma de viaje y sus costos de vida ya que África carecía de muchos bienes esenciales para los europeos. Entre otros problemas, era difícil encontrar viviendas adecuadas para los trabajadores blancos (Mwaruvie, 10). Se debe resaltar que los ingenieros estuvieron de acuerdo en contratar y transportar a empleados de la India porque consideraban a los obreros africanos temerosos o no calificados para las tareas. Un número aproximado de 32,000 mil obreros indios, mano de obra barata, se transportaron a la costa oriental de África para completar la fuerza laboral de la construcción. Cada obrero indio fue

---

<sup>4</sup> Tierra de los maasais, los guerreros rojos.



contratado para trabajar durante tres años; al final se suponía que regresarían a la India con todos los gastos pagados (Mwaruvie, 150). Sólo 16,312 regresaron a la India al final de sus términos, unos 6,450 regresaron a sus hogares por problemas o accidentes y otros 2,493 murieron en África. Un 50 % de los indios se infectaron con malaria, fiebre y diarrea que causaron el 30% de las muertes, el 25% murió por problemas respiratorios y el 15% por otras razones. El gobierno colonial británico en la India reportó que los primeros obreros en regresar entre el 1899 y 1900 estaban en malas condiciones físicas (Mwaruvie, 152). Hubo indios que fueron obligados a trabajar en el ferrocarril y que se quedaron en África pero, en el caso de Uganda, en 1972 sus descendientes fueron expulsados por el dictador Idi Amin. Éste fue el tercer presidente de Uganda y ejerció este cargo desde 1971 hasta 1979. Su gobierno se caracterizó por el abuso de los derechos humanos, la represión política, la persecución étnica, las matanzas, el nepotismo<sup>5</sup> y la corrupción (*Idi Amin. The Biography Channel website*).

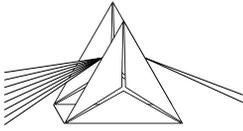
Hacia 1907 se comienza a observar que el ferrocarril de Uganda necesitaba unas líneas nuevas, que se encarrilaran hacia la costa para facilitar la economía de la colonia (Mwaruvie, 12). Sir Percy Girouard fue el primer gobernador en indicar el problema del ferrocarril de Kenia. Durante su gobernación del Protectorado Británico del Este de África adquirió el presupuesto no solo para establecer el ferrocarril sino para construir un puerto de agua profunda en Kilindini. Percy Girouard fue educado en la Real Academia Militar en Kingston, Canadá, en donde se recibió con un diploma de ingeniero a los diecinueve años de edad. Fue empleado por Canadian Pacific Railway como topógrafo entre el 1886 al 1888. Hacia 1888 fue de los pocos canadienses en recibir la comisión de los British Royal Engineers (Mwaruvie, 3). Hacia el 1899, en la guerra Anglo Bóer en la actual Sudáfrica, fue reclutado para que coordinara la transportación ferroviaria (Mwaruvie, 7).

Bajo el control de Gran Bretaña, las colonias del África Oriental sufrieron grandes cambios, como avances económicos, en especial, gracias a la construcción del ferrocarril. Además, esta acción permitió los avances en la conquista del interior de África, facilitó a los europeos explorar e informar sobre tierras desconocidas, “salvajes” y llenas de “misterios.”

Pero, como todo tiene su lado positivo, todo, también, tiene su lado negativo. Todos los avances que obtuvo Gran Bretaña en sus colonias,

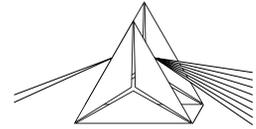
---

<sup>5</sup> Tendencia a favorecer a familiares y a personas a fines con cargos o premios



causaron sufrimiento, pérdida de territorios, masacres, esclavitud y enfermedades a las sociedades que vivían en el área. Asimismo, los colonizadores causaron daños ecológicos severos por culpa de la caza. Es interesante notar cómo las grandes potencias se llevan arrastrado todo a su paso, para realizar sus objetivos, sin importar los daños a los territorios que dominan. Se debe mencionar que los británicos consideraban los territorios africanos, al igual que a la India, colonias para, principalmente, extraer materia prima. La cinta *The Ghost and the Darkness* representa, con cierto grado de libertad creativa, una parte de la experiencia colonial británica en el África Oriental. La acelerada construcción de obras públicas facilita la penetración de tropas en nuevos territorios y la circulación de bienes en colonias incipientes. Las consecuencias humanas se reflejan en la movilización de labor inmigrante y local a la vez que se incorporan sociedades subyugadas a un régimen imperial antes desconocido por los africanos. Los leones “comehombres” que asolan al campamento de obreros son un símbolo del impacto ambiental y político de la colonización de Kenia.

Sin embargo, *The Ghost and the Darkness* no es una obra fílmica anticolonialista. Al igual que en la película *Once Upon a Time in the West* (Sergio Leone, 1968), el ferrocarril representa el avance del capitalismo, es decir, el avance inexorable del “progreso” frente a elementos anticuados que se resisten al cambio, en este caso, los forajidos que viven al margen de la ley en el oeste norteamericano. En el caso de Kenia y Uganda, los depredadores, por su parte, entorpecen un enorme proyecto de obras públicas, el ferrocarril en construcción que, de la misma forma, simboliza el “progreso”. Los leones, representan, de manera metafórica, una forma de resistencia ante el imperialismo y el capitalismo europeo. En la cinta, le corresponde a las propias fuerzas coloniales, representadas por los cazadores blancos, resolver el problema creado por el colonialismo. Por lo tanto, los cazadores blancos deben cazar a los leones. Los súbditos africanos y asiáticos del imperio británico son meros espectadores y víctimas de las condiciones creadas por el colonialismo.



## Bibliografía

Caputo, Philip. *Ghost of Tsavo*. Washington, D.C.: National Geographic Society, 2002.

*Idi Amin*. *The Biography Channel website*. 2012. 12 December 2012 <<http://www.biography.com/people/idi-amin-9183487>>.

*Man Eaters at The Field Museum*. 2007. 12 November 2012 <[http://archive.fieldmuseum.org/exhibits/exhibit\\_sites/tsavo/default.htm](http://archive.fieldmuseum.org/exhibits/exhibit_sites/tsavo/default.htm)>.

Marquez, Toni. *El tren lunático "Lunatic Express"*. November 2012 <<http://www.necesitounasvacaciones.com/afrika/trenesenkenyaitanzania.html>>.

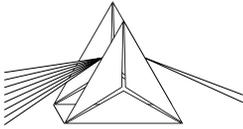
Mwaruvie, John M. "*Kenya's Forgotten*" *Engineer and Colonial Proconsul: Sir Percy Girouard and Departmental Railway Construction in Africa, 1896-1912*. 2006. EBSCOhost. 18 September 2012 <<http://web.ebscohost.com/ehost/detail?sid=e0a8b8d3-ab5d-4058-a5bb-ee7203baa039%40sessionmgr4&vid=1&hid=13&bdata=JnNpdGU9ZW hvc 3Qtb GI2ZQ%3d%3d#db=hia&AN=21889054>>.

*Once Upon a Time in the West*. Sergio Leone, dir. Elenco: Henry Fonda, Charles Bronson, 1968.

Patterson, John Henry. *The Man-Eaters of Tsavo and the Other East African Adventures*. A Public Domain Book, 1907.

Raffaele, Paul. *Man-Eaters of Tsavo*. January 2010. 12 November 2012 <<http://www.smithsonianmag.com/science-nature/Man-Eaters-of-Tsavo.html>>.

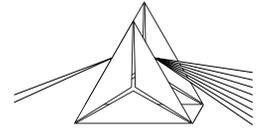
Storey, William K. "Big Cats and Imperialism: Lion and Tiger Hunting in Kenya and Northern India." *Journal of the World History*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1991. 135-173.



*The Center of Food Security & Public Health*. 2006. 5 December 2012  
<[http://www.cfsph.iastate.edu/BRMForProducers/Spanish/FADs/S\\_Rinderpest\\_ExtensionFactSheet.pdf](http://www.cfsph.iastate.edu/BRMForProducers/Spanish/FADs/S_Rinderpest_ExtensionFactSheet.pdf)>.

*The Ghost and the Darkness*. Stephen Hopkins, dir. Elenco: Val Kilmer, Michael Douglas. 2006.

---



## **“Estos, ¿no son hombres?”<sup>1</sup>: la alteridad en la historiografía de la conquista y colonización**

Verónica M. Rodríguez Rivera

La Real Academia Española define alteridad como la condición de ser otro. En el campo de la historiografía, el estudio de la alteridad se ha empleado en diversas épocas históricas, como por ejemplo en la época clásica. Además, el estudio de la alteridad o del “Otro” ha llamado la atención a varios académicos. Entre ellos se encuentra el historiador Tzvetan Todorov, quien enfocó el estudio del “Otro” en el periodo de conquista y colonización del Nuevo Mundo. Es en este periodo en el cual se centrará el presente ensayo.

La clasificación del nativo o indio como “Otro” también tuvo sus variadas razones. Algunos autores y autoras, como se verá más adelante en este ensayo, entienden que el colocar al indígena en la categoría de “Otro”, era la manera en que los europeos organizaban el nuevo panorama que se estaba desarrollando desde finales del siglo XV. Por otro lado, autores y autoras concuerdan en que el clasificar al indio como un ser totalmente distinto al español o europeo sirvió para sus fines de enriquecimiento.

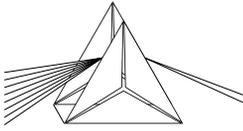
En los diversos estudios que se han hecho sobre el periodo de conquista y colonización de América, varios autores discuten las crueldades y los maltratos que sufrieron los nativos. A la misma vez, discuten la sed de riqueza que tenían tanto los colonos y conquistadores que estaban en el Nuevo Mundo como los reyes castellanos; y las metas cristianas que querían lograr con los indígenas.

La temática de la alteridad no es un argumento común que se pueda observar en textos o artículos que traten sobre el periodo que se está estudiando. Es más frecuente encontrarse con discusiones sobre la legislación indiana o la situación económica de las colonias. Sin embargo, el estudio del “Otro” en este periodo ha producido interesantes trabajos que son de gran ayuda para el estudio de la conquista y colonización de América.

Lo que se quiere lograr en este ensayo es ver cómo autores interpretan el fenómeno de la alteridad en el periodo de la conquista y

---

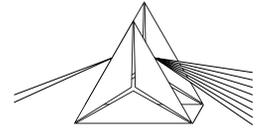
<sup>1</sup> Extracto del sermón de Fray Antonio de Montesinos, el cuarto domingo de adviento de 1511. En Fernando Picó, *Historia General de Puerto Rico*. 4ta ed. revisada y aumentada, San Juan, Ediciones Huracán, 2008, p. 56.



colonización de América. De igual manera, me propongo explorar si el deseo de poseer riqueza estaba latente en las clasificaciones sobre “Otro” que hicieron los españoles hacia los indígenas. Además, se colocará en tiempo y en espacio algunos señalamientos usando textos enfocados en la historia del Caribe y de Puerto Rico.

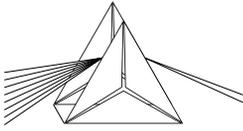
Anteriormente mencioné al historiador Tzvetan Todorov como uno de los autores que se han desempeñado en el área del estudio del “Otro”. El texto de Todorov que, en mi opinión, es central para la discusión de la alteridad en la América de la conquista y colonización es *La Conquista de América: El Problema del Otro*. En general, Todorov analiza las interpretaciones de los españoles cuando ingresaron a la realidad del Nuevo Mundo y de sus habitantes. El autor plantea que, durante el siglo XVI, las percepciones que tenían los españoles sobre los indios fueron evolucionando de asimilacionista, a esclavista y luego a colonialista (51, 54,189-90). Todorov entiende que los españoles buscaban comprender lo que observaban en América a partir de concepciones ya desarrolladas en Europa (138). De acuerdo con el autor se divide en tres líneas la cuestión de la alteridad. El primer nivel es el axiológico, en el cual se hace un juicio de valor del otro. Mientras tanto, el siguiente nivel es el praxeológico, en donde se acerca al otro o se aleja del otro. El tercer y último nivel es el epistémico, que es cuando se conoce o se ignora la identidad del otro (195). Este esquema de la alteridad es esencial para llevar a cabo un estudio del “Otro”. Además, es útil para comprender el fenómeno de la alteridad durante el periodo de la conquista y colonización.

Tomando en cuenta los niveles de alteridad que Tzvetan Todorov esbozó en su trabajo, otros autores han elaborado sus propias hipótesis a cerca de la alteridad en el periodo que se está estudiando. El autor Gastón Carreño se adscribió al nivel praxeológico de la alteridad, en donde se acerca o se aleja del otro, en su ensayo “El pecado de ser Otro: análisis a algunas representaciones monstruosas del indígena americano (siglos XVI-XVIII)”. Carreño entiende que las imágenes muestran información acerca de: el indígena, el productor de la imagen y el contexto histórico (2-3). Los planteamientos de Carreño guían al lector a comprender que a veces un documento o una imagen brindan más información del que lo hizo que del sujeto que está tratando el trabajo (2-3). Carreño concluye que las imágenes que hicieron los europeos de los indígenas eran una forma de “dar sentido a lo americano pero desde categorías europeas” (13).



La licenciada Lucía Ortega Toledo emplea el estudio del “Otro” en su análisis del Inca Garcilaso de la Vega, autor de *Comentarios Reales*. El caso de Garcilaso de la Vega es uno particular, ya que es hijo de un español y una mujer inca. Ortega se acerca a lo que Carreño plantea, en que sostiene que los conquistadores utilizaron su bagaje cultural para darle cohesión a la nueva situación con la cual se enfrentaban en el Nuevo Mundo; concretamente, Ortega señala la literatura medieval y la era griega antigua (37). Este bagaje cultural también lo tenía Garcilaso de la Vega, lo cual le ayudó a explicar la superioridad de los incas respecto a otras culturas nativas preincaicas (38,40). Ortega, partiendo de los tres niveles de alteridad de Todorov, entiende que Garcilaso de la Vega no se vincula a uno de ellos sino que durante su obra *Comentarios Reales* va pasando de un nivel a otro (50). Por otro lado, Ortega expone que lo que se señalaba era la diferencia del otro, una diferencia general (45). Esta declaración de Ortega se puede interpretar como perteneciente al nivel axiológico de la alteridad, ya que es la constante evaluación de un “Yo” superior frente a un “Otro”, cuyas diferencias son señaladas constantemente en las crónicas y otros documentos de la época (Todorov195).

Fernando Antonio Pérez Memén es otro autor que utiliza un ejemplo concreto para poder discutir las perspectivas que tenían del indígena y del africano las autoridades españolas. Pérez no usa el vocabulario que típicamente se puede leer en trabajos que tengan que ver con el estudio del “Otro”, pero apunta las instancias en que se ve la alteridad en Santo Domingo, que es el eje de su trabajo. Pérez declara, que a partir del asentamiento español en La Española, la opinión acerca de la naturaleza del indígena se dividió en dos: aquellos interesados en “la explotación indígena para su provecho y beneficio” y aquellos que “no aceptaban la esclavitud del indio” (101). Varios miembros del clero católico en La Española plantean el problema preguntando si es “justo y legítimo” subordinar al nativo americano a la esclavitud (101). Mientras que los sectores de la población a favor del sometimiento indígena basaban sus argumentos en la guerra justa, y aducía a “la barbarie del indio, la idolatría y herejía”, la esclavitud por naturaleza y “la incapacidad del indio para aceptar la doctrina cristiana y perseverar en la fe” (100,101). Además, fuentes como Aristóteles y la Biblia eran muy comunes entre los siglos XVI y XVIII para construir sus argumentos (101). No obstante, se puede ver que al regularse la entrada de esclavos africanos a La Española, los esfuerzos para defenderlos no fueron lo suficientemente enérgicos como lo fueron para los indígenas. Pérez entiende que los defensores de los indígenas, que

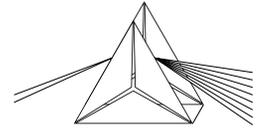


habían sido algunos miembros de la Iglesia Católica y del Estado, no dedicaron el mismo ímpetu a la causa de los africanos (104-5).

Un texto, cuyos planteamientos son parecidos a los de Pérez, es el de Luis N. Rivera Pagán, en donde se propone estudiar el periodo de conquista y colonización desde un contexto ideológico (1). Rivera Pagán entiende que el conflicto entre la misión evangelizadora y la búsqueda de riqueza tuvo su campo de batalla en la población indígena del Nuevo Mundo. Como los españoles decidieron utilizar a los indígenas como herramientas para su beneficio económico, la misión de cristianización se vio afectada. Lo anterior desembocó, por parte del colono en el cuestionamiento de lo que la fe cristiana predicaba, el planteamiento de la igualdad de todos los seres humanos. A misma vez, aumentó el deseo de riqueza que tanto anhelaban los colonos españoles y la corona castellana. No obstante, las reacciones fueron desiguales ya que varios españoles decidieron eliminar de raíz las costumbres y las culturas nativas del Nuevo Mundo como modo de propagar la fe cristiana pero, a la misma vez, adelantaban fines económicos.

Volviendo al tópico del estudio de “Otro”, la autora Rocío Quispe Agnoli retoma el discurso de Carreño y Ortega, en el cual los españoles le daban sentido a lo encontrado mediante su conocimiento previo (2). Pero Quispe Agnoli le añade que al Cristóbal Colón identificar a los indígenas como bárbaros les dio una “función mercantil” que es la de esclavos (2). Muy a tono con lo que Todorov discute acerca de la figura de Colón, Quispe Agnoli entiende que varios de los textos del periodo de conquista y colonización lo que hacen es confirmar una hipótesis formulada “a priori” (Todorov 25, 29). Las pruebas se ajustan a esa hipótesis (2). Además, Quispe Agnoli divide al indígena en dos categorías: colonizado pasivo (representación común del indígena) y colonizado activo (indígena o mestizo que relata la conquista y colonización desde su perspectiva) (2). Uno de los ejemplos que utilizó para explicar el colonizado activo fue el de Felipe Guamán Poma de Ayala y su *Nueva crónica y buen gobierno* (7). La autora entiende que Guamán Poma de Ayala no ve a los andinos como los Otros porque está dentro de su mundo, pero a la vez está dentro del mundo colonial. El discurso de Guamán Poma de Ayala es uno inclusivo (8).

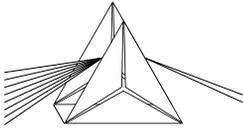
La gran figura de Bartolomé de Las Casas es estudiada en el renglón de la alteridad por la autora Santa Arias, en donde discute la inversión que hizo Las Casas respecto al “Yo” y al “Otro”. De nuevo, Arias no se separa de autores como Carreño, Ortega y Quispe Agnoli que



sostienen que los españoles que llegaron al Nuevo Mundo explicaron lo que veían a partir de su conocimiento previo. Arias, hablando de Las Casas, lo ubica como un “hombre del Renacimiento”. Estos renacentistas, según Arias, se dejaban llevar por la metodología de los historiadores clásicos para observar y recopilar prácticas culturales que ellos interpretaban como extrañas (165). Por lo tanto, Las Casas demuestra su relación con la cultura del indígena o y luego pasa a describirla, basándose en figuras como la del noble salvaje, la “Era Dorada” y las culturas descritas en los textos clásicos, que eran frecuentemente usados por los renacentistas (167). Las Casas sigue siendo eurocéntrico en su defensa del indio, evidentemente se basa en conceptos de origen europeo para hacer sus planteamientos. Pero, contrario a otros escritores de su época, Las Casas en su obra de tres libros, *Historia de las Indias*, le da voz a los indígenas, a los “Otros” (174). Arias entiende que Las Casas, al hacer esto, coloca al nativo americano en una posición de igualdad y credibilidad (173). Mientras que coloca al español como el causante de agravios a los indígenas y de desórdenes, lo acusa de abandonar la fe cristiana y de actuar de manera malvada. Arias interpreta que, para Las Casas, los españoles que actuaban de esta manera eran los verdaderos salvajes (175).

En general, casi todos los autores que se han mencionado tienen presente en sus interpretaciones el factor de que los españoles que llegaron al Nuevo Mundo interpretaron esta nueva realidad basándose en concepciones o en conocimiento previamente adquiridos. Por otro lado, unos autores utilizan el imaginario medieval y fuentes clásicas para explicar estas concepciones, mientras que otros utilizan la literatura, como la caballerescas, para explicarlo (Ortega 37; Pérez 101; Quispe 2, 3,5; Arias 165, por ejemplo).

Estos autores también parten de la premisa de que incluso en relatos en defensa del indígena lo que se percibe es la interpretación eurocéntrica de todo este nuevo panorama. Claro está, la cuestión es que en el siglo XVI europeo o castellano no había otra forma de mirar al mundo. Para ejemplificar esto se puede mencionar el escolasticismo. Es un “método de estudio basado en la lógica y la dialéctica que se dominaba en las escuelas medievales. El mismo asume que la verdad ya existe; los estudiantes solo deben organizar, dilucidar y defender el conocimiento aprendido de textos autorizados, específicamente aquellos de Aristóteles y de los Padres de la Iglesia” (Craig, Graham, Kagan, Ozment y Turner G 9). El escolasticismo es otro medio que se puede unir con la literatura de



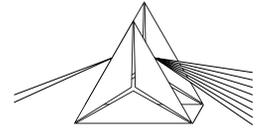
caballería, el imaginario medieval y la época clásica como forma de visualizar y entender el Nuevo Mundo.

Además del escolasticismo, Francisco A. Scarano apunta a una reforma que estaba atravesando la Iglesia Católica española, liderada por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (122). El autor Joseph Pérez explica que las reformas que llevó a cabo Cisneros giraron alrededor del clero y de la doctrina cristiana. Pérez concluye diciendo que “se trata de una reforma a fondo...” (215). Las reformas de Cisneros, para Scarano, fueron las que le dieron un espíritu evangelizador a los frailes que se adentraron a la conquista y colonización del Nuevo Mundo (121). Este se debe tener en cuenta en el estudio del “Otro”, ya que se ven varios ejemplos de españoles que guiados por la misión evangelizadora echaron a un lado la visión del nativo como animal o ser inferior para llevar a cabo su trabajo. Cabe mencionar a varios miembros de la Orden de Santo Domingo y a Bartolomé de Las Casas: “... tanto en La Española como en Boriquén, comenzaron a reflexionar sobre lo dudoso que resultaba el mensaje cristiano de salvación que se ofrecía a los taínos, ya que representaba el credo de la gente que los esclavizaba y los maltrataba” (Picó 56).

La figura de Bartolomé de Las Casas es muy importante para la historia y para la historiografía. El historiador Eric Williams ensalza su persona al declarar que: “Las Casas se encuentra en las filas con el inglés, del siglo XVIII, Thomas Clarkson; y el francés, del siglo XIX, Víctor Schoelcher, en su defensa de los derechos del hombre en el Caribe” (traducción por la autora, 36).

En todos los trabajos de los autores que se han expuesto en este ensayo hay referencias a una o más de sus obras. Por un lado, las obras de Las Casas son ejemplo de la mentalidad a favor de la conservación de los nativos y de su bienestar. Pero, a la vez, las obras de Las Casas muestran información sobre la mentalidad del autor.

Los autores Santa Arias y José Luis Abellán, utilizando a Las Casas, desarrollan su análisis sobre la alteridad empleando la figura del noble salvaje. Arias establece que como parte del discurso de Las Casas en defensa de los indios, él destacó los rasgos de “paisaje como un jardín, la creencia de un estado de perfección y pureza y el carácter comunal de la propiedad...” (Traducción de la autora, 168). Abellán entiende que durante los primeros encuentros entre el español y el nativo, se identificó al nativo con “un estado de bondad, de felicidad y en algún caso hasta de sabiduría...” (159).



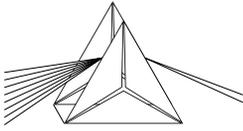
Estas son características de lo que se ha llamado el noble salvaje, la cual contrasta con la visión del “Otro” como un ente inferior e ignorante. El nativo americano, al estar en contacto con la naturaleza, no está corrompido por los vicios de la sociedad, un argumento parecido al desarrollado por Rousseau. Aún más, al no ser vicioso, el nativo está más cercano a los valores del cristianismo. Rivera Pagán expone los factores que indujeron a Las Casas a ver en el nativo un noble salvaje: “Es cierto que a veces Las Casas se deja llevar por su enorme amor por los indígenas y magnifica sus virtudes, intelectuales y éticas, en comparación con los europeos, convirtiéndose en una de las fuentes principales del mito moderno del ‘salvaje noble’” (232). En este caso, Todorov explica que Las Casas está interpretando al indígena desde una línea axiológica, hace un juicio de valor del “Otro” (195).

Si se sigue con la figura de Las Casas y con el autor Tzvetan Todorov, este último interpreta al fraile dominico como un colonialista. Las Casas aspiraba a que las colonias fueran absorbidas por España y que se formara una especie de imperio en donde los territorios americanos permanecieran con sus líderes nativos y los indios se convirtieran al cristianismo (Todorov 186, 190). Rivera Pagán coincide con Todorov respecto al ideal colonialista de Las Casas (105). Abellán, por otro lado, tomando los escritos de Vasco de Quiroga comprende que la visión de Las Casas no era compartida, claramente, por otros españoles. Quiroga pensaba que el indígena debía entrar en la sociedad, europea claro está, y ser educado, pero con el fin de que saliera de su perdición (160).

Dejando a un lado la figura de Las Casas, se debe entrar a comprender la tesis que varios autores han desarrollado: que la situación que se dio entre el indígena y el español en la conquista y colonización tuvo como sus bases la cultura del español.

Alfonso de Toro, en su ensayo sobre el proceso de translación que se dio en el periodo de conquista y colonización, presenta el concepto de traslatología. Este término, según de Toro, comprende el que un sujeto traiga su sistema cultural a un lugar y lo transforme, dando comienzo a un nuevo sistema cultural (88). Tomando eso en cuenta, ¿se puede decir que en el Nuevo Mundo se creó un nuevo sistema cultural?

Carreño sí entiende que hubo un nacimiento de algo nuevo: “una América imaginaria” (2). Ortega Toledo y Quispe Agnoli interpretan que la transferencia al Nuevo Mundo de la cultura española/europea dio origen a relatos escritos por mestizos o indios, su interpretación del proceso de colonización (Ortega Toledo 40; Quispe Agnoli 7). Arias, estudiando a



Bartolomé de Las Casas, concluye que su educación europea le dio las bases para hacer una interpretación original, en la cual el español es el “Otro” salvaje, mientras que los indígenas los colocó como iguales a él (173, 175).

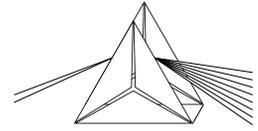
Sin embargo, se ha estudiado que el traslado de la cultura española para interpretar al Nuevo Mundo no dio inicio, rápidamente, a un nuevo sistema cultural. Quispe Agnoli entiende que el sistema cultural de los españoles les sirvió para confirmar sus preconcepciones. Según la autora, “las pruebas se ajustan a la realidad y no viceversa, lo cual implica un razonamiento falso” (2). Todorov hace una declaración similar cuando dice que Cristóbal Colón veía en los territorios a donde iba llegando muestras o características que le confirmaban que tenían oro o que eran territorios del Gran Khan (23, 30). No obstante, la tesis de Alfonso de Toro ha sido comprobada como cierta. Sin embargo, la hibridez que el autor habla en su trabajo fue resultado del largo periodo colonial que ocurrió en América.

Una visión diferente, acerca del problema del “Otro” en el Nuevo Mundo, la discute Cristián Roa de la Carrera. Para él: “la noción de incapacidad de la población amerindia respondía a la percepción de los colonos respecto a su falta de colaboración y deseo de asimilarse a la sociedad cristiana, contribuyendo a arraigar el prejuicio en la experiencia colonial” (82).

El prejuicio que el autor señala, Carreño lo interpreta como un rechazo a la realidad que estaban viendo los españoles en el Nuevo Mundo (2). El prejuicio, si se mira a las líneas establecidas por Todorov, caería bajo el nivel praxeológico de la alteridad (195). Uno, en este caso, se aleja del “Otro”.

La cultura española, entiéndase el imaginario medieval, los textos clásicos, la figura del noble salvaje, tuvieron un papel en este prejuicio hacia el nativo. Sin embargo, Roa, al estudiar la *Apologética historia sumaria*, comprende que el fraile Las Casas usó todo ese bagaje, no para alejarse del nativo, sino para defenderlo (85).

Sobre el bagaje cultural europeo que se trasladó, por usar de referencia a de Toro, al Nuevo Mundo, Walter Mignolo expone que tras la imposición de características renacentistas al Nuevo Mundo, no hubo un enlace o una continuidad del Renacimiento en esos territorios. En las propias palabras del autor: “La red semántica asociada con los conceptos heredados de la tradición clásica y revisados en el Renacimiento europeo (como libro o historia de la poesía, por ejemplo) eran insuficientes para



entender y traducir las prácticas semióticas de diferentes tradiciones culturales” (traducción por la autora, 811).

Lo que Mignolo sugiere es que la cultura del europeo español, que llegaba a las colonias americanas, no pudo “traducir” esta nueva realidad o funcionar efectivamente en ella, como lo había hecho en el continente europeo. Claro está, hubo excepciones ya que un número de nativos y mestizos siguieron las influencias culturales renacentistas. Pero, como ya se ha dicho, son excepciones.

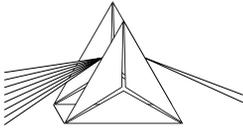
José Antonio Maravall, quien es citado en el texto de Rivera Pagán, coincide con la hipótesis de que la alteridad del nativo fue construida en una base de percepciones y creencias de los europeos que llegaron a América. Pero, Rivera Pagán entiende que más allá de una alteridad basada en las percepciones y mentalidades europeas, la búsqueda de riqueza estaba detrás de todo (231).

Si se tiene como fundamento lo expuesto anteriormente por Rivera Pagán, Jalil Sued Badillo explica cómo el deseo de riqueza también se encuentra en el proceso de construcción de alteridad. La corona castellana permitió la captura de esclavos nativos si practicaban el canibalismo y si eran ya esclavos de otros nativos (189). La consecuencia de este permiso es lo que expone Sued Badillo: “Bajo el subterfugio legal de hacer guerra a los "caribes", se despoblaron muchas de las islas barloventeñas y parte de la costa de tierra firme” (188). Si se regresa a lo que discute Pérez Memén, la barbarie del nativo era uno de los argumentos que utilizaban para justificar el acto de subyugar al nativo (101). Por lo tanto, lo que se puede percibir del argumento de Rivera Pagán es que la construcción de la alteridad en la conquista y colonización del Nuevo Mundo fue producto del fin económico de los españoles y la Corona y de la aplicación de la cultura europea a un horizonte desconocido por los españoles.

### **Bibliografía Principal**

Arias, Santa. “Empowerment Through the Writing of History: Bartomé de Las Casas’s Representation of the Other(s).” *Early Images of the Americas: Transfer and Invention*. Eds. Robert E. Lewis y Jerry M. Williams. Tucson: The University of Arizona Press, 1993. 163-79.

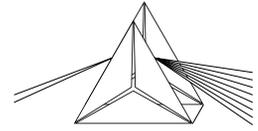
Carreño, Gastón. “El Pecado de Ser Otro: Análisis a Algunas Representaciones Monstruosas del Indígena Americano (Siglos XVI-XVIII).” *Revista Chilena de Antropología Visual* 12 (2008): 127-46. 19 sep.



- 2012 <[http://www.antropologiavisual.cl/imagenes/12/imprimir/carreno\\_imp.pdf](http://www.antropologiavisual.cl/imagenes/12/imprimir/carreno_imp.pdf)>.
- Ortega Toledo, Lucía. “El salvaje como la otredad en la crónica de Indias de los siglos XVI y XVII, un caso: Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega.” *Destiempos.com* 14 (2008): 35-51. 19 sep. 2012 <<http://www.destiempos.com/n14/ortegatoledo.pdf>>.
- Pérez Memén, Fernando Antonio. “El indio y el negro en la visión de la Iglesia y el Estado en Santo Domingo (Siglos XVI –XVIII).” *Revista de Historia de América* jul.-dic. 2010: 99-115. *Academic Search Complete*. EBSCO host. Biblioteca Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico. 18 sep. 2012 <[http://biblioteca.uprrp.edu:2069/pdf27\\_28/pdf/2010/2BS/01Jul10/69858649.pdf?T=P&P=AN&K=69858649&S=R&D=zbh&EbscoContent=dGJyMNL80SeprI4zdnyOLCmr0qepdSs664SLGWxWXS&ContentCustomer=dGJyMPGutkyyr7FPuePfgeyx44Dt6fIA](http://biblioteca.uprrp.edu:2069/pdf27_28/pdf/2010/2BS/01Jul10/69858649.pdf?T=P&P=AN&K=69858649&S=R&D=zbh&EbscoContent=dGJyMNL80SeprI4zdnyOLCmr0qepdSs664SLGWxWXS&ContentCustomer=dGJyMPGutkyyr7FPuePfgeyx44Dt6fIA)>.
- Quispe Agnoli, Rocío. “Orígenes coloniales del sujeto latinoamericano contemporáneo: identidad, fragmentación y sincretismo.” *CiberLetras* 10 (2003). 19 sep. 2012 <<http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v10/quispe.htm>>.
- Rivera Pagán, Luis N. *Evangelización y violencia: La conquista de América*. San Juan, P.R.: CEMI, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América: El Problema del Otro*. Trad. Flora Botton Burlá. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1984.

## **Bibliografía Secundaria**

- Abellán, José Luis. “Los orígenes españoles del mito del ‘buen salvaje’. Fray Bartolomé de Las Casas y su antropología utópica.” *Revista de Indias* 36 (1976): 157-79. 18 sep. 2012 <<http://pao.chadwyck.com/PDF/1348578412923.pdf>>.
- Craig, Albert M., William A. Graham, Donald Kagan, Steven Ozment, y Frank M. Turner. *The Heritage of World Civilizations*. Nueva Jersey: Pearson Education, Inc., 2009.



De Toro, Alfonso. "Escenificación de la hibridez en el discurso de la conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad." *Atenea* 493 (2006): 87-149. 19 sep. 2012 <<http://www.scielo.cl/pdf/atenea/n493/art06.pdf>>.

Mignolo, Walter D. "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition." *Renaissance Quarterly* 45.4 (1992): 808-28. 5 nov.2012<<http://www.jstor.org/stable/2862638>>.

Pérez, Joseph. *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos*. Madrid: Editorial Nerea, 1988.

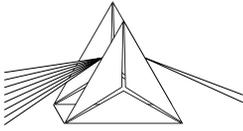
Picó, Fernando. *Historia General de Puerto Rico*. 4ta ed. San Juan, P.R.: Ediciones Huracán, 2008.

Roa de la Carrera, Cristián. "El 'indio' como categoría antropológica en la Apologética Historia Sumaria de Fray Bartolomé de Las Casas." *Confluencia* 2 (2010): 81-93. *Academic Search Complete*. EBSCO host. Biblioteca Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico. 18 sep. 2012 <[http://biblioteca.uprrp.edu:2069/pdf23\\_24/pdf/2010/TDQ/01Apr10/50883330.pdf?T=P&P=AN&K=50883330&S=R&D=a9h&EbscoContent=dGJyMNLr40SeprI4wtvhOLCmr0qep7FSSa64TLswXWS&ContentCustomer=dGJyMPGutkyr7FPuePfgeyx44Dt6fIA](http://biblioteca.uprrp.edu:2069/pdf23_24/pdf/2010/TDQ/01Apr10/50883330.pdf?T=P&P=AN&K=50883330&S=R&D=a9h&EbscoContent=dGJyMNLr40SeprI4wtvhOLCmr0qep7FSSa64TLswXWS&ContentCustomer=dGJyMPGutkyr7FPuePfgeyx44Dt6fIA)>.

Scarano, Francisco A. *Puerto Rico: Cinco Siglos de Historia*. México, D.F.: McGraw-Hill Interamericana, 2008.

Sued Badillo, Jalil. *El Dorado Borincano: La Economía de la Conquista, 1510-1550*. San Juan: Ediciones Puerto, 2001.

Williams, Eric. *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean 1492-1969*. Nueva York: Vintage Books, 1984.

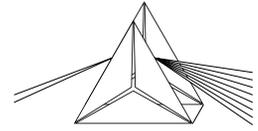


## **Literatura, arqueología y construcciones raciales: la novela *King Solomon's Mines* de H. Rider Haggard y las ruinas del Gran Zimbabwe**

César J. Solá García

En 1871, un explorador alemán llamado Karl Mauch buscaba la fabulosa ciudad de Ofir mencionada en el Génesis. En vez de hallar esa ciudad, encontró las ruinas del Gran Zimbabwe. La noticia y ciertas ilustraciones de la ciudad circularon por gran parte del mundo. Las ruinas consisten de dos perímetros de murallas de piedra. El más extenso rodea la ciudad. El más corto y elevado rodea la ciudadela en donde se encuentran los restos del palacio del monarca. La ciudad del Gran Zimbabwe se construyó entre los siglos XIII y XV de la Era Cristiana por los ancestros del pueblo shona de la república que hoy lleva el nombre de la ciudad (Carroll, 242). Sin embargo, durante el siglo XIX, ni los aventureros europeos ni el mundo académico occidental podían aceptar la idea de que esa impresionante ciudad hubiera sido construida por africanos negros. Por lo tanto, se postuló que los antiguos israelitas y los fenicios construyeron esas obras monumentales bajo las órdenes del bíblico rey Salomón. Se pensaba que la búsqueda de oro, presente aún en algunas partes del moderno Zimbabwe, había motivado esa empresa en tan distante lugar (Davidson, 67-68). Posteriormente, se condujeron dos excavaciones arqueológicas, en 1906 y en 1929, respectivamente. Ambas excavaciones revelaron un origen medieval, en vez de antiguo, y enteramente africano de la ciudad. Sin embargo, sólo se logró un consenso entre los arqueólogos en cuanto a los orígenes de las ruinas durante la década de 1950. La idea de que unos africanos negros en la parte meridional del continente fuesen capaces de construir obras majestuosas resultó, por varias décadas, inconcebible para muchos.

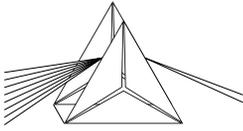
En 1885, apenas catorce años después de la visita de Mauch a las ruinas del Gran Zimbabwe, el autor británico H. Rider Haggard publica *King Solomon's Mines* (*Las minas del rey Salomón*), su primera novela. El descubrimiento de la impresionante ciudad medieval encendió la imaginación de muchos europeos. En un mundo racializado, Europa, en general, no podía aceptar la idea de un origen enteramente negro de las fabulosas ruinas. Después de todo, tras cuatro siglos de tráfico de esclavos negros hacia las Américas, África se concebía como un continente de gente inci-



vilizada que sólo podía aportar labor servil a las colonias de naciones blancas en el Nuevo Mundo. Por otro lado, en ningún otro lugar al sur del desierto del Sahara los negros habían erigido construcciones monumentales que rivalizaran con aquéllas de Europa, el norte de África y el Cercano Oriente u otras partes del continente asiático.

Haggard fue uno de aquéllos hombres blancos que emprendieron la tarea de fantasear sobre un origen mítico y, por lo tanto, totalmente ahistórico de la ciudad medieval africana. Haggard nació en Norfolk, Reino Unido, en 1856 y vivió en la Colonia del Cabo (hoy en día, parte de la República de Sudáfrica) entre 1875 y 1882. En esa colonia británica trabajó como empleado público. Conoció a algunos exploradores y aventureros europeos durante su estadía en la Colonia. Haggard estaba profundamente impresionado por la enorme riqueza mineral, en diamantes y en oro, descubierta y explotada por empresarios blancos. Además, durante su estadía en la Colonia del Cabo, las tropas zulús de Cetshwayo derrotaron a un ejército británico en Isandhlwana en 1879. Esta derrota de un formidable ejército europeo ante un ejército negro pobremente armado causó consternación por todo el mundo occidental. Los pueblos no blancos e “incivilizados” de territorios marginales mostraron que aún eran capaces de retar la supremacía imperialista blanca.

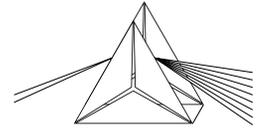
*King Solomon's Mines* está narrado en primera persona por su protagonista, Allan Quatermain. Aparece redactado en la forma de memorias. Quatermain se convertirá en el héroe de otras novelas de Haggard publicadas posteriormente. Este personaje es un cazador de elefantes. Ha sobrevivido por muchos más años que otros europeos cazadores de elefantes quienes tienden a morir jóvenes. Quatermain se gana la vida con la venta de colmillos de elefantes. La novela se desarrolla en una época cuando el marfil se vendía a un elevado precio en los mercados europeos y asiáticos. Poca preocupación existía en cuanto al futuro de la especie del elefante africano. Incluso, durante la segunda mitad del siglo XIX hubo campañas misioneras protestantes que, ante la escasez de recursos financieros, recurrieron a pedir a sus predicadores blancos que cazaran elefantes para así sostener sus empresas religiosas en el continente (Solá-García, 291-294). Sir Henry Curtis, un acaudalado aristócrata británico, contrata a Quatermain para que busque a su hermano, George Curtis, quien desapareció al abandonar la república bóer de Transvaal, hoy en día parte de la República de Sudáfrica. George, aparentemente, buscaba un misterioso tesoro escondido en alguna región distante e inexplorada. El Capitán Good de la Real Marina británica acompaña a Sir Henry.



George Curtis había escuchado una leyenda relacionada con las minas del rey Salomón. En algún lugar al norte de la actual República de Sudáfrica, unos súbditos del bíblico rey habían escondido un tesoro en diamantes. En la vida real, como ya se mencionó, el hallazgo de las ruinas del Gran Zimbabue inspiró unas leyendas entre europeos que no consideraban a los negros africanos capaces de construir tal sorprendente ciudad en el corazón del África subecuatorial. El mismo Quatermain conoció a José Silvestre, un aventurero portugués, que trató de llegar hasta las fabulosas minas y murió tratando de cruzar un desierto que yace a mitad de camino entre las tierras entonces conocidas por los blancos y un misterioso territorio ubicado al norte del desierto. Un ancestro de Silvestre que había vivido durante el siglo XVI ya había descubierto el tesoro, pero no había logrado regresar con vida de tan remoto lugar. Sin embargo, Silvestre recuperó un mapa perteneciente a su antepasado. Antes de fallecer, el propio Silvestre entregó a Quatermain el mapa de su ancestro. Este mapa permitirá a Quatermain, Curtis y Good buscar al hermano desaparecido de Curtis así como buscar el tesoro perdido.

Quatermain, Curtis y Good emprenden una misión peligrosa y contratan a un equipo de cinco ayudantes africanos. Algunas de las descripciones de los ayudantes abundan en comentarios racistas típicos de la época. Khiva, un zulú, es descrito como un negro que posee “one failing so common with his race, drink” (“un defecto muy común en su raza, el beber”) (Haggard, 30). Es decir, el alcoholismo se concebía como un vicio africano. Uno de los miembros del grupo africano causa una impresión más favorable que los otros. Curiosamente, este personaje, llamado Umbopa, posee un color de piel más claro que el de los otros miembros del equipo. Además, entiende la lengua inglesa. Esta habilidad lo torna más valioso e indispensable que el resto del equipo africano. En las palabras del narrador de la novela: “Umbopa was a cheerful savage” (“Umbopa era un alegre salvaje”) (Haggard, 33). Sin embargo, este peculiar ayudante mostraba, al mismo tiempo, una misteriosa personalidad y accedió a unirse al equipo sin recibir paga alguna.

Mientras el grupo marcha hacia el norte, cazan elefantes para obtener marfil y carne. Uno de los miembros africanos del equipo muere aplastado por un furioso elefante mientras trata de salvar la vida del Capitán Good. El hecho, de que ninguno de los aventureros blancos muera durante la travesía, muestra cuán valiosas eran sus vidas desde la perspectiva de un autor europeo. Las vidas de los negros, por el contrario, son desechables. La brigada de Quatermain comienza una ardua marcha a través de un

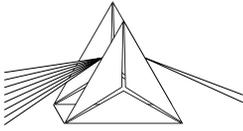


desierto. Después de casi morir de sed durante la marcha, llegan a una montaña que aparecía en el mapa y toman refugio en una cueva. Otro miembro africano del equipo muere por el frío extremo prevalente en la cueva. Los restantes miembros de la expedición encuentran en la cueva un cadáver congelado del siglo XVI y que pertenece al ancestro de Silvestre. Un esclavo del fallecido ancestro había sobrevivido la experiencia en la cueva y había tomado el mapa con él.

Después que Quatermain, Curtis, Good y Umbopa abandonan la cueva encuentran un camino descrito en el mapa como la “Carretera de Salomón” y, eventualmente, se tropiezan con un regimiento de guerreros africanos. Este aterrador grupo de guerreros hubiera matado al equipo de Quatermain de no haber intervenido el cazador de elefantes con su notable astucia. Quatermain logra que el regimiento de aislados e ignorantes africanos crea que los blancos son hechiceros que proceden de una distante estrella. Quatermain los convence de que sus hechiceros son, además, semidioses que han venido a la Tierra con una misión. Por otro lado, estos guerreros africanos nunca han visto un arma de fuego. Quatermain dispara contra un antílope y convence a sus observadores africanos de que sólo los blancos poseen la capacidad de manejar esas armas que matan a animales o a seres humanos a distancia. Además, el cazador blanco induce a los guerreros a creer que tan sólo el poderoso sonido de las armas es capaz de matar a otro ser viviente.

Estos guerreros africanos pertenecen a un grupo tribal llamado kakuana. Su gobernante es un salvaje y brutal rey llamado Twala. Su descripción física destaca sus rasgos africanos: “[t]his man’s lips were as thick as a Negro’s, his nose was flat” (“los labios de este hombre eran tan gruesos como los de un negro, su nariz era chata”) (Haggard, 94). Sus características contrastan con las de sus súbditos quienes poseían rasgos que los acercaban a los caucásicos. Desde la perspectiva del narrador, la crueldad y el salvajismo de Twala responden a unos rasgos africanos que se reflejan en su apariencia fisonómica. Además, con la ayuda de una vieja bruja llamada Gagool, Twala había asesinado a su hermano gemelo quien era el legítimo gobernante del pueblo kakuana. Su hermano asesinado tenía una esposa que logró huir de la tierra de los kakuanas y llevó consigo a su propio hijo. Por lo tanto, su hijo, llamado Ignosi, era el justo heredero del trono que Twala usurpaba.

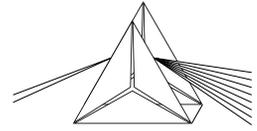
Entre los kakuanas, el grupo de Quatermain recibe un trato digno de la realeza. Se alojan en el recinto real de Twala. Una vez se alojan en el recinto, el único sobreviviente africano de la expedición, Umbopa, revela



a sus superiores blancos una asombrosa verdad: él es Ignosi, el sobrino de Twala. Umbopa es, por lo tanto, el legítimo heredero al trono. Ignosi y su madre habían huido de la tierra de los kakuanas hasta eventualmente llegar hasta la Colonia del Cabo (parte de la actual Sudáfrica). Su madre murió e Ignosi asumió el falso nombre de Umbopa para ocultar su identidad real. Juró entonces vengarse de Twala y reclamar su trono. Por lo tanto, Ignosi se unió al grupo de Quatermain para llegar hasta la tierra de los kakuanas en donde tendrá que luchar contra su tío para recuperar su reino. Mientras tanto, Infadoos, quien es tío abuelo de Ignosi y es uno de los generales del ejército de Twala, decide apoyar a Ignosi. Infadoos reúne a varios jefes locales y a otros generales con el fin de comenzar una revuelta contra el cruel rey usurpador.

La placentera visita de Quatermain y de sus socios blancos en el recinto real se ve sacudida por el hecho de que la “cacería de brujas” anual está a punto de comenzar. Quatermain, Curtis y Good están presentes en la ceremonia en la cual Gagool, la vieja bruja, señala a varias personas, tanto a hombres como a mujeres como a miembros de la realeza y como a plebeyos. Aquéllos a quienes Gagool señala son asesinados brutalmente ante las órdenes de Twala. Más de cien hombres y mujeres son cruelmente ejecutados ante los ojos de los observadores europeos. Sin embargo, cuando una bella mujer negra llamada Foulata está a punto de ser ejecutada como parte del ritual, la tolerancia de los observadores blancos llega a su límite. El Capitán Good interviene y salva a la joven de la ejecución y usa sus armas de fuego para enfrentar la ira de Twala y sus guardaespaldas.

Además, Good había predicho que ocurriría un eclipse lunar esa misma noche. El eclipse ocurre en el momento cuando los aventureros blancos enfrentaban una muerte segura. Hubieran sido superados por los hombres de Twala. Sin embargo, cuando la predicción de Good se torna en una realidad, los hombres de Twala huyen del recinto en un acto de cobardía. Por otro lado, Curtis mata al hijo favorito de Twala quien lo había atacado con una lanza. Quatermain y su grupo escapan hacia un lugar en donde Infadoos había reunido a muchos jefes y generales que estaban dispuestos a rebelarse contra Twala y a luchar contra sus fuerzas despiadadas. El día siguiente ocurre una batalla espectacular. Varios miles de hombres mueren, tanto del bando rebelde de Infadoos como del ejército de Twala. Quatermain, quien es un experto tirador, y el Capitán Good asisten a los rebeldes con sus armas de fuego. En un combate final, Sir Henry Curtis mata a Twala con un hacha. Ignosi es reconocido como rey por los

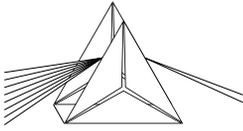


kakuanas y agradece a sus asistentes blancos por su ayuda al derrotar a Twala y sus fuerzas.

Poco después del triunfo, los tres británicos, la leal Foulata y la bruja Gagool se encaminan hacia una cueva en donde presuntamente se encuentra un tesoro perteneciente al rey Salomón. Gagool es la única persona que conoce la ruta que conduce hacia el tesoro a través de un intrincado laberinto. Ignosi le había perdonado la vida con la condición de que condujera a los aventureros hasta el lugar. Uno de los ancestros de Gagool había guiado al viejo Silvestre hasta el tesoro trescientos años antes. La entrada a la cueva estaba rodeada por enormes esculturas cuyo estilo no era africano sino mediterráneo. Los tres europeos creen que estas piezas de arte fueron comisionadas por el propio Salomón puesto que consideran a los africanos incapaces de realizar tales obras maestras.

Una vez llega a la cámara del tesoro en el interior de la cueva, llena de diamantes y de otras maravillas, Gagool escapa y cierra la entrada desde afuera al accionar una enorme roca que funciona como puerta. Los tres hombres blancos quedan atrapados en la cámara mientras esperan por una muerte segura. A pesar de su astucia, la propia Gagool muere al ser golpeada por la gigantesca roca. Antes de tratar de huir, Gagool había apuñalado a Foulata. La joven muere en los brazos del Capitán Good. Foulata le expresa su amor al Capitán Good justo antes de morir. Ella le dice a los europeos: “I know that he [Good] cannot cumber his life with such as I am, for the sun may not mate with the darkness, nor the white with the black” (“[s]é que él [Good] no podía sobrecargar su vida con alguien como yo, puesto que el sol no se puede cruzar con la oscuridad ni el blanco con el negro”) (Haggard, 190). Más tarde, Quatermain reflexiona sobre la idea de una unión marital entre el Capitán Good y Foulata que nunca sucedió. El cazador blanco apunta: “[b]ut no amount of beauty or refinement could have made an entanglement between Good and herself [Foulata] a desirable occurrence” ([p]ero ninguna cantidad de belleza o refinamiento hubiese hecho un enredo entre Good y ella (Foulata) un suceso deseable”) (Haggard, 205).

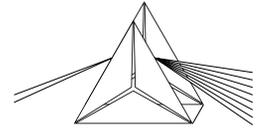
Las barreras raciales observadas en Sudáfrica, Norteamérica y otros lugares se observan, igualmente, en esta novela. Haggard pretende ignorar que, a la altura del siglo XIX, más de trescientos años de cruce “racial” habían transcurrido dondequiera que los esclavos africanos habían sido explotados por amos europeos y sus descendientes blancos (véase Painter, 327-342). Esta afirmación en *King Solomon's Mines* aparece como un presagio de las leyes racistas que surgirán en la Sudáfrica del



siglo XX. El “apartheid” prohibió los matrimonios interraciales. A las uniones consensuales entre “razas” y a los transgresores se les aplicaban severos castigos. El propósito de tales leyes anacrónicas, entre otros, era conservar el poder, los privilegios y la integridad de la minoría blanca que gobernó la nación durante casi todo el siglo XX (véase Johnson, 251-63).

Después de una horrorosa ordalía, los tres hombres blancos encuentran una ruta alterna dentro de la cueva y logran salir antes de morir de hambre en su interior. Cada uno de ellos llevaba los bolsillos llenos de diamantes, suficientes para vivir como hombres ricos el resto de sus vidas. Puesto que no pudieron reentrar a la cámara del tesoro, deciden reunirse con Ignosi y despedirse de él. El nuevo rey de los kakuanas les advierte que no permitirá que ningún otro intruso blanco entre a su reino. Les dice: “I will have no praying-men to put a fear of death into men’s hearts, to stir them up against the law of the King, and make a path for the white folk to run on” (“No tendré a ningún hombre-rezador que ponga el miedo a la muerte en los corazones de los hombres, que los agite en contra del rey y que prepare el camino para que las gentes blancas lo sigan”) (Haggard, 209). Esta poderosa declaración de un gobernante africano ficticio denuncia la ruta seguida, frecuentemente, por el colonialismo a través de gran parte del África subsahariana. Los misioneros actuaron como los predecesores de las otras fuerzas imperialistas. Convirtieron a muchos africanos de diferentes grupos étnicos y sectores sociales. Así pavimentaron el camino para la llegada de las tropas imperiales que impusieron un gobierno colonial sobre gentes que previamente habían experimentado una vida políticamente independiente (véase Solá-García, 15-22). Por otro lado, Ignosi amenaza combatir a cualquiera que se atreva arribar a sus tierras en búsqueda de las “shining stones” (“piedras brillantes”) (Haggard, 209) que abundan en ellas. Las declaraciones de Ignosi se pueden relacionar a los muchos casos en los cuales las sociedades africanas se enfrentaron a las fuerzas europeas e intentaron salvar su independencia de los intrusos extranjeros. Es como si Haggard mismo alertara a individuos europeos o a poderes imperiales en cuanto a la disposición de las sociedades africanas de luchar contra las fuerzas del colonialismo.

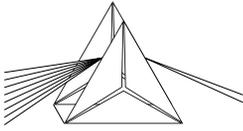
A pesar de sus amenazas de resistir cualquier intervención futura, Ignosi ayuda a Quatermain, Curtis y Good a salir seguros de su territorio. Miles de kakuanas respetuosamente se despiden del trío blanco. Mientras los blancos caminan a través del desierto encuentran un oasis que los había eludido la primera vez. Para sorpresa de todos, el hermano de Curtis había sobrevivido a su intento frustrado de hallar las minas del Rey Salomón y



había pasado dos años viviendo cerca del oasis. Tenía a un leal ayudante africano que cazaba por él puesto que George Curtis tenía una pierna gravemente lesionada. Ambos habían sobrevivido una ordalía “as a second Robinson Crusoe and his man Friday” (“como un segundo Robinson Crusoe y su hombre Viernes”) (Haggard, 217). La relación de poder colonial se convierte en una metáfora en los personajes de *Robinson Crusoe*, la popular novela de Daniel Defoe (véase Defoe). Esta relación se refleja, de la misma forma, en la relación entre George Curtis y su sirviente negro. Es un tema recurrente en la literatura británica. Finalmente, el Capitán Good y los hermanos Curtis regresan a Inglaterra a donde esperan que Quatermain mude su residencia desde la Colonia del Cabo hasta un lugar cercano al hogar de Sir Henry Curtis.

Para lograr entender la primera novela de Haggard es necesario estudiar la resistencia zulú en la Colonia del Cabo y la Natal del siglo XIX (actualmente, ambas parte de la República de Sudáfrica). Cetshwayo, según se mencionó previamente, derrotó a un ejército británico que técnicamente superaba a las fuerzas africanas que se le enfrentaban. El hecho de que en 1879 unos guerreros africanos hubieran aniquilado a un poderoso ejército británico causó un problema político mayor a un imperio que se había expandido a través del mundo y que había avasallado a las fuerzas militares de gentes consideradas inferiores por los europeos. No debe resultar extraño el que Cetshwayo se haya tenido que enfrentar a segundo un ejército británico, mucho más formidable que el anterior, durante el mismo año. Sus fuerzas africanas sufrieron una derrota en la batalla de Ulundi (Omer-Cooper, 114-16). Este evento indica cuán perturbadora y desmoralizante resultó la batalla de Isandhlwana en las mentes de los británicos. El mito de invencibilidad militar británica se desvaneció temporariamente (Johnson, 185). El público británico exigía una retribución.

Por lo tanto, Haggard urde una novela en la cual el ficticio grupo de los kakuanas estaba estrechamente relacionado con los zulús. Sus idiomas son mutuamente inteligibles y, por lo tanto, fue posible el que Quatermain, quien dominaba la lengua zulú, se comunicara con los kakuanas. La descripción de la violenta batalla librada entre las fuerzas de Ignosi y Twala se vincula a la ferocidad y a la crueldad que los británicos atribuían a los guerreros zulús. Por otra parte, Twala se asemeja a Shaka, otro personaje histórico zulú quien, además, era el tío o tío abuelo de Cetshwayo. Durante la década de 1820 Shaka creó un imperio en una parte del continente en donde nunca había ocurrido un proceso de consolidación política similar. Los recién arribados colonizadores británicos de la

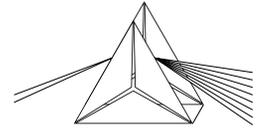


Colonia del Cabo consideraban a Shaka una amenaza para la permanencia de los blancos en África (Johnson, 116-24; Omer-Cooper, 54-68).

Por lo tanto, se puede leer esta exitosa novela en tres distintos niveles. Por un lado, el “descubrimiento” de las ruinas del Gran Zimbabwe planteaba un problema intelectual en las mentes de los europeos del siglo XIX. El hecho de que las impresionantes murallas y el palacio se encontraran en el corazón del África meridional requería explicarse a través de un relato que los europeos de la época pudiesen aceptar. Consideraban a los africanos negros incapaces de construir maravillas arquitectónicas tan impresionantes. Por lo tanto, las ruinas debían ser la creación de gentes del Cercano Oriente que trabajaron para el Rey Salomón. Esta explicación es ahistórica y, desde una perspectiva contemporánea, es incluso absurda. Sin embargo, satisfacía a un público europeo que consideraba a los africanos una “raza” inferior incapaz de tales logros arquitectónicos. Por otro lado, la novela trata sobre los temores experimentados por las fuerzas coloniales a través del proceso de expandir el Imperio Británico. El efecto de la derrota sufrida por las fuerzas británicas en Isandhlwana no se puede subestimar. De acuerdo a los historiadores, esta derrota contribuyó a que el Partido Conservador del Primer Ministro Benjamín Disraeli perdiera las elecciones británicas de 1879. En consecuencia, la derrota pavimentó el camino para la victoria electoral de William Gladstone y de los liberales antiimperialistas (Wheatcroft, 80-81). El discurso británico imperialista, por lo tanto, se cuestionó severamente por un tiempo.

Finalmente, las riquezas minerales que yacen en la profundidad del suelo sudafricano emergen como un tercer tema mayor en *King Solomon's Mines*. Se descubrieron diamantes en Hopetown en 1867 (Wheatcroft, 22-28). La historia de Sudáfrica cambió dramáticamente. La riqueza mineral de la colonia británica atrajo a miles de inmigrantes blancos de Europa (Johnson, 160-61). La Colonia del Cabo (luego, parte de la extensa Unión de Sudáfrica) dejó de ser una colonia de menor importancia y se convirtió en una de las mayores fuentes de riqueza del imperio británico. Por otro lado, los africanos negros se convirtieron en obreros de las minas, pero no en propietarios de las minas. El magnate Cecil Rhodes y sus asociados, eventualmente, dominaron la industria minera de los diamantes (Wheatcroft, 41-56). Las condiciones de vida y de trabajo de los trabajadores africanos se tornaron miserables.

Además, en 1886, poco después de la publicación de la novela de Haggard, se descubrió oro en la zona del Witwatersrand que era parte de la República del Transvaal, una nación fundada por descendientes de



inmigrantes holandeses del siglo XVII. Por lo tanto, Sudáfrica aparentaba ser una fuente de infinita riqueza. Mientras Rhodes y sus socios comenzaban a explotar, también, las minas de oro del Witwatersrand, planificaban buscar nuevas fuentes de riqueza al norte de la república holandés parlante del Transvaal (desde 1902, anexada a la Sudáfrica británica). Enfocaron sus ambiciosos ojos en la región en donde aparecieron las ruinas del Gran Zimbabue. Durante esa época se concebía que el Rey Salomón hubiera extraído enormes riquezas de ese territorio. Después de todo, había prevalecido la explicación ahistórica de la presencia de tales impresionantes ruinas.

## Referencias

Carroll, Scott T. (1988). "Solomonic Legend: The Muslims and the Great Zimbabwe." *The International Journal of African Historical Studies* 21, 2, 233-47.

Davidson, Basil (1984). *The Story of Africa*. Londres: Mitchell Beazley International, Ltd.

Defoe, Daniel (2012, publicado originalmente en 1719). *Robinson Crusoe*. Hollywood, Fla.: Simon & Brown, Publishers.

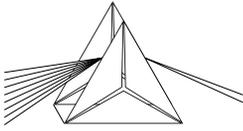
Haggard, H. Rider (2012, publicado originalmente en 1885). *King Solomon's Mines*. Nueva York: Craighall.

Johnson, R.W. (2005) *Historia de Sudáfrica: el primer hombre, la última nación*. Trad. por Jordi Beltrán. Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori.

Omer-Cooper, John D. (1988). *History of Southern Africa*. Londres: James Currey, Ltd.

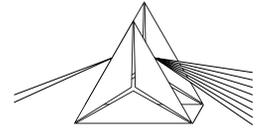
Painter, Nell Irvin (2010). *The History of White People*. Nueva York: W.W. Norton & Company.

Solá-García, César J. (2009). *Slave Emancipation and Colonialism: The British Military and Missionary Campaigns and African Societies in*



*Northern Malawi, 1875-1900.* Colonia (Köln), Alemania: Lambert Academic Publishing.

Wheatcroft, Geoffrey (1986). *The Randlords: The Exploits and Exploitations of South Africa's Mining Magnates.* Nueva York: Atheneum.



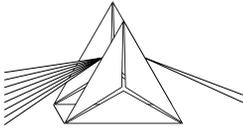
**Voltaire's Views Towards Religion and Their Application  
Within His Historiography in *History of the Russian Empire under  
Peter the Great (1763)***

Héctor M. Torres Camacho

The ancient historian Lucian commented that the process to write history was as easy as putting thoughts into words. Although the pioneer could have been right about the act itself, the subject of what to write about deserves further consideration. In fact, the selection of events to include and what an author wishes to accomplish through the effort are frequently subjects from which no easy estimations can be made. Col. Byung-Chuen, Roh, a prolific Korean historian, stated that in human history there is nothing new under the sun. Certainly it could be said that our human condition may limit the number of actionable options found within a particular historical juncture; however, our accumulative experience frequently accounts upon the method to be employed during the study of a given subject and how the researcher highlights its placement within the larger body of knowledge.

With this in mind, I have selected the book *History of the Russian Empire under Peter the Great*, one of the best Enlightenment Period historical products, as a gateway to examine what role the author ascribed to the concept of religion within the referenced historic events to ultimately uncover the author's perspective towards the place of religion within the study of history itself. Its author, Francois Marie de Arouet (1694-1778), better known as "Voltaire", is considered by many to be representative of the period's highest academic achievements.

To successfully determine what role Voltaire ceded to religion within a national formation process, I have attempted to isolate significant events within his narrative, in which a religious catalyst was identified within the action vortex, noted the outcome, and recorded the author's aftermath analysis. It is within Voltaire's selection of religious events within a significant historical period that I could obtain the information sought for the purposes of this paper and also identify some of his methods and techniques to conduct historical research. This exercise was preceded by a brief but concise historical background that served to place the text in context, serving also as an introduction to the historical figure studied. A reference to style and stated purpose was also made to identify



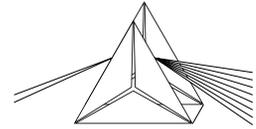
possible congruencies or incongruence within the author's goals and the information finally selected.

Voltaire, one of the most significant and prominent figures in Western philosophy, history, and literature, lived within the European Enlightenment Period. The Enlightenment, with an epicenter principally placed within France, Germany, and England, naturally followed Rationalism and preceded the Age of Revolution. As such, this era served as part of an ideological, political, social, and scientific buffer zone between the European Middle Ages (470-1492) and Modernity (1917-Present). Within this setting, age old feudal institutions such as the divine right to rule, the church as principal guiding force towards human progress, social castes determined by birth, fixed economic production roles, and strict commercial regulating structures began to be openly questioned.

The considerable stagnation displayed by the feudal system became increasingly apparent when struck against the dynamic events that took place from the late 15<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> centuries. The monolithic cosmology imposed by Judeo-Christianity was shaken by important geographic and scientific discoveries. The gradual ideological losses suffered by many ecclesiastical institutions gained momentum during the Enlightenment, placing in equally uneasy footing its derivative structures, including the monarchies, mercantilism, limited expression, selective literacy, and information control. All these were in many cases openly challenged through an age best typified by reason and a sense of inquiry. The study of science was considered important to understand the universal natural order, and the study of history was seen as an indispensable instrument of progress (Breisach, 2007) through its capacity to uncover the causes of past human catastrophes in order to avoid future occurrences.

Synchronic with the times, Voltaire engaged multiple fields of human endeavor, challenging any determination regarding his truly predominant interests. Surely a philosopher and historian, the prolific author was also a scientist, a poet, a play writer, and a novelist, penning countless works during his exiting lifetime.

A product of the most rigid Jesuit education, the young Voltaire was later forced to study law, although he expressed a marked preference towards literature (Reyes, 1982). Influenced by Newton's physics and naturalism, he later applied the same principles to historiography, amply seen in works such as *History of Charles XII* (1731), *The Century of Louis XIV* (1751), *The Century of Louis XV* (1752), *Annals of the Empire* (1754),



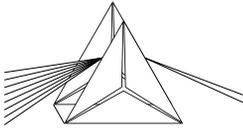
and the work outlined within these pages. A controversial courtier making himself equally at home in a number of royal courts as well as the rough and bohemian countryside, his sharp pen without a doubt contributed to the toppling of age old institutions. Because of this and despite his influences, Voltaire became a repeating inmate, even serving sentence in the dreaded Bastille, where the atrocious French penal practices in no way deterred his impulsive yet progressive nature.

Voltaire's stated purpose within the first pages of his *History of the Russian Empire under Peter the Great* was to produce a voluminous yet concise study, free from dogmatic interpretations, of the figure and contributions of the monarch referenced in its title. To sustain that purpose, the author had to take refuge in a considerable amount of information that originated far beyond the mere political circles, developing a very intimate portrait of the rich socio-cultural context from where the figure of Peter was exalted. In this way, Voltaire reached a high level of sophistication within the practice of cultural history.

Within his work, the author integrated little-known and innovative topics with the better known politically and military oriented trends, then characteristic of most biographies surrounding high figures of state. However, as a French courtier, Voltaire didn't write for the masses nor sought to exalt the lowly. Nevertheless, the social and cultural richness of his products in some ways could place him as a precursor of the modern French *Annales* School of historiography research.

According to the edition at hand, Voltaire organized his work in 31 chapters that, although including scattered events that surely belong to Russia's earlier history, principally covered events from 1613 to 1725, particularly from the beginnings of the Romanov Dynasty to the dusk of Peter the Great's reign. Following his well-known naturalistic approach, these chapters aimed to be all-inclusive, integrating data regarding physical appearances, culture, economy, language, architecture, clothing, and mobility routes among many other topics in an effort to convey the considerable human diversity to be found in Russia's vast territorial holdings. Even though one chapter specifically addressed religion, the topic consistently reappeared through much of his narrative.

Through this work, the readers will invariably note that Voltaire considered religious institutions within any state as a threat to its integrity, stability, and survival. The author generally diverged over a two-fold characterization of their roles: 1) that of a passive national burden with a latent potential for violence and 2) that of a virulent destructive force. He



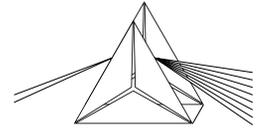
thus argued in favor of Peter's restrictive religious management policies as examples of good statesmanship.

One of Voltaire's first mentions of religious organizations in Russia was in regards to the burden that it represented to its national economy. The author called upon attention the considerable number of clerics, who by virtue of their position, were exempted from economic production responsibilities. To him, one of the most scandalous consequences of the above was the existence of a comparable number of laymen made to serve the clergy's economic needs. Considering the servants and the served economically lost to the state in terms of revenue, he attributed the cause to age old traditions difficult to eradicate. Voltaire considered Peter's reforms in the matter as well as his clergy reduction policies as appropriate measures in the pursuit of the best interests of the state.

Expanding on the subject, Voltaire went through great lengths into describing the details of Peter's Russian Orthodox Church reforms. Based in the idea that religious institutions should be considered as potential state security threats even when temporary submitted, he applauded Peter's measures to maintain their control. The author made echo of Peter's policy of a respected yet submissive church and elaborated on how the monarch acted to control its leadership by taking unto himself most of its traditional privileges and legislative capacity, leaving it to only dogma management.

Beginning with restrictions over customs against the natural order, such as celibacy, work exclusion, and high social prestige, the author focused on how Peter's reforms were in fact a rightful effort to reinstate common sense. Making a point over how much the clergy had competed against the state, often leaving a crippled and vulnerable nation, the author insisted in the necessity of ecclesiastical responsibility through which the church and its institutions eventually integrated within the state's economic and social apparatus, contributing to the national growth while improving its political stability.

Voltaire's belief in the re-acquisition of power by the state, clearly a statement in favor of complete separation between the two entities, will later find echo in the dramatic power shifts that took place both in Europe as well as in the Americas in the later part of the 18<sup>th</sup> as well as the entire 19<sup>th</sup> century. It is important to remember that during his life he coincided with still strong ecclesiastical institutions; his personal courage, despite



numerous deportations and incarcerations, attracted many intellectuals that eventually placed his views into action during the decades that followed.

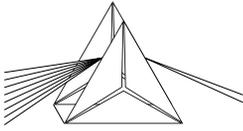
To Voltaire, the ultimate result of a state's negligence towards unregulated religious practice was its eventual corruption into a violent force. He frequently highlighted the participation of religious groups in a number of *coup d'état* attempts, where the clergy took part as plotters or agitators in activities that precipitated into lasting social damage.

To Voltaire, the power wielded by the clergy fed upon popular ignorance. The author reasoned that since the dawn of civilization, the clergy was able to access, secure, and control knowledge then vital to the collective survival. That knowledge, including calendaric lore, seasonal interpretations, and literacy, became the gateway towards prestigious positions that ultimately provided the means to facilitate schemes for complete domination. Within these historic analytic engagements the reader may find a Voltaire venturing into an early form of social anthropology.

Voltaire took a stern position over the methods that could be used by the state to reclaim control from said religious elements. Despite making a clear statement over the value of human life, he favored Peter's violent measures against those who participated in crimes against the state from a religious platform. Torture, grotesque executions, mutilated body displays, and forced exile to Siberia were seen by him as necessary corrections to maintain the fragile security of the incipient state. It is noticeable that he did not consider the possibility of rehabilitation as worthy of attention in these matters, a thorn that prickled his argument regarding the value of human life.

It must be mentioned that in many of the critical events that Voltaire chose to integrate, religious institutions also saved the integrity of the Russian state. In more than one occasion, the Russian nobility took refuge in fortified Russian Orthodox monasteries against murderous hordes under the direction of opposing sect leaders. Not surprisingly, the author downplayed the significance of these details in severe and easy to note dilutions, comfortably and conveniently concealing potentially contradictive facts that could weaken his stern position against all religious institutions.

Voltaire saw in religious violence the engine that unchained the barest of human passions. Entrenching himself on the idea that organized religious groups were indeed a risk to the stability of any state, the author completely neglected the inclusion of alternate perspectives that probed



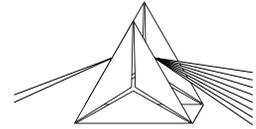
the significance of catastrophic events regarding the history of the Russian Empire. This posture inevitably led to one sided arguments that could be seen as ideologically based. This consistent need challenged the author's objectiveness thorough much of his narrative. Voltaire's overreliance on St. Petersburg records, likely to reflect the Romanov's view of the events studied, can also corrode any objectivity claim. It remains unclear how much information he could have obtained from other than state sources, as he frequently omitted direct references within his narrative.

Through this review, an inquisitive reader could easily detect that Voltaire had unstated purposes when writing *History of the Russian Empire under Peter the Great*. Steering far beyond the mere avoidance of dogmatic interpretations of historic events within his narrative, the author made clear statements against the Russian religious organizations as well as religion itself. This perspective could be used to assess the degree of social and political erosion in which Christianity itself was left during the Enlightenment Period.

Voltaire took issue against dogma, which he clearly saw as a result of an uneven and unscientific grasp of the natural order. He perceived this failure as a consequence of popular ignorance, whereas the masses delegated control to those that seemed to understand issues through means other than science and observation. Thus, ignorance, a most dangerous condition, was ultimately identified as the genesis of most types of social disorder and a threat to the survival of the state. It is important to note again that despite Voltaire's outcries against popular ignorance, he doesn't clearly advocated rehabilitation or education as possible solutions and did not integrate contrasting perspectives within his narrative.

Voltaire consistently repeated that once entrenched, the religious context will compete against the state to appropriate economic resources, servitude, and decision-making power. He ultimately insisted that once reaching a position of considerable power, the religious institutions will invariably take advantage of every opportunity to topple the state to institute its own rule based on superstition and entrenched in ignorance.

As an Enlightenment figure, Voltaire saw as his responsibility to propose ideas so that past tragedies spat by a fanatic thought would not take place again, advocating the state's right to violently crush every religiously based revolt with tenacity and outright cruelty. Despite recognizing value in life and morality, Voltaire justified his position on behalf of the survival of the state, considered to him to be the utmost



collective priority. Although we can't expect the author's acquaintance with 21<sup>st</sup> century human rights policies, we can clearly note that the author in this case sponsored the same level of authoritarianism that he condemned at the hand of religious organizations; therefore, at least based in the contents of this book, he should not be seen as a precursor of universal human rights.

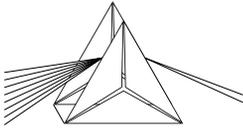
It is significant to note that the concept of nobility as equal to the state was repeatedly supported within the book. Notwithstanding this, he did not base his support on the divine right to rule commonly ratified by religious orthodoxy, but in the more coherent and historically unifying effect that the Russian state reached through the endurance of one of its most critical periods in their national history. In this case, Voltaire stayed true to his stated purpose by discarding dogma and proposing in its place the symbiosis between the state and its ruler as intrinsic to national survival. This open statement in favor of state over church, reason over dogma, and survival over chaos accurately advocated the finer points embosomed by many figures of the Enlightenment itself.

### **Sources**

Breisach, Ernst. *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*; Chicago, Illinois; The University of Chicago Press; 2007; 503 pages.

De Arouet, Francois Marie (Voltaire). *History of the Russian Empire under Peter the Great (1763)*; (Translated and edited by William F. Fleming in 1906); Akron, Ohio; the Werner Company; 1923; 526 pages in two volumes.

Reyes, Alfonso (Editor). *Enciclopedia Ilustrada Cumbre (Volume 14)*; United States of America; Editorial Cumbre, S. A.; 1982; 339 pages.



## **El poder de las palabras: “El lenguaje del chisme televisivo presentado como medio de control social en Puerto Rico”**

Brenda Corchado Robles

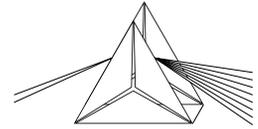
El poder de las palabras depende de nuestro reconocimiento de la autoridad de quien las pronuncia. En este caso la autoridad pudo residir, durante más de una década, principalmente, en una muñeca como lo fue la llamada “Comay”, con su programa “Súper exclusivo” o actualmente en personas de “carne y hueso”, como ocurre en los programas “Lo sé todo” (Canal 4) y “Dando Candela” (Canal 2). Sin embargo, cabe preguntarse, ¿cómo dichos personajes utilizan o utilizaron las palabras para ejercer su autoridad? y ¿de dónde proviene el reconocimiento de su control social?

Estas y otras interrogantes se pretenden estudiar a través del trabajo con un enfoque etnolingüístico que presento a continuación. Esta investigación toma como base los planteamientos establecidos por James P. Spradley en su libro *The Ethnographic Interview* en el cual nos indica que una de las técnicas informales de control social es el chisme y cito:

Although formal means of control, such a police force or incarceration, occur, these are not the major techniques employed. In every society and every social situation, people have learned informal techniques that effectively control what others do. Gossip and informal social rewards are two means which function as mechanisms of control.

Spradley establece que este mecanismo no funciona de la misma forma en todas las sociedades y que en las mismas se deben dar ciertos requisitos para que, en este caso, el chisme sea efectivo. Primero, compar-timos un juicio moral sobre el acto que acarrea el chisme, es decir que como sociedad debemos estar de acuerdo que tal acción es buena o mala; en segundo lugar, y me parece sumamente interesante, nos consideramos una sociedad interdependiente debido a que en la medida que necesitemos unos de otros, somos más vulnerables a que nos controlen socialmente. Dicha interdependencia no se circunscribe solamente a nuestras relaciones diarias con nuestros vecinos o amigos, sino también con nuestras instituciones gubernamentales, sociales o religiosas.

Si tomamos estos argumentos como válidos tendríamos que preguntarnos el porqué dependemos de estos programas televisivos como



el de “La Comay” y, actualmente, “Lo sé todo” o “Dando candela” para elaborar nuestros juicios morales. Según la opinión de entendidos en la materia, y en este caso en particular, nos referimos a lo dicho por la columnista del periódico *El Nuevo Día* Mayra Montero, el factor de credibilidad tiene mucho que ver con este “poder” en el caso particular de lo que era el programa “Súper Exclusivo”; pero que aplica a todos los de “nueva creación”. En torno a “La Comay” indicaba:

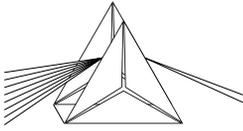
...habría que plantearse si el fenómeno del chisme televisivo no responde, en buena parte, a la escasez de un periodismo verdaderamente crítico y demoledor. Y ser demoledor con lo malo no es nada malo.

De estas palabras se desprende que no solo el factor credibilidad tiene que ver en la forma en que percibimos lo dicho en los “programas de chismes”, sino también el hecho de que la prensa tradicional ha perdido terreno en cuanto a la profundidad con que presenta las noticias en los medios. En entrevista en Televisión, este último planteamiento lo reafirma un comentario de un estudiante de comunicaciones quien señala sobre estos asuntos lo siguiente:

En los medios todo se hace por dinero y no se investiga a fondo...como los programas de chismes no están atados a ningún periódico, ni a ninguna agencia de noticias, se ven como imparciales; estos cubren lo que los reporteros no se atreven a cubrir.

El poder de dichos programas radica en la comunicación verbal. Esto ha llegado a tal extremo en Puerto Rico que en el pasado cualquier aspirante a puesto electivo no podría “darse el lujo” de no acudir a las invitaciones que les hacen los “chismólogos” ya que podría perder las elecciones. Aquí me refiero a una columna del analista de noticias Luis Dávila Colón titulada “El poder de la Comay” quien se basó en un estudio publicado luego del sufragio del 2 de noviembre de 2004, en donde los electores afirmaron que resintieron que en aquel entonces el candidato a gobernador por el PNP, el Dr. Pedro Rosselló, no fuese al programa *Super Exclusivo* el día antes de las elecciones.

El desaparecido programa y sus secuelas no solo utilizan la técnica informal del chisme sino que tienen una extra dosis de todas las manifestaciones que ancestralmente las comunidades han utilizado como



reguladores de conducta como lo son el ridículo, la degradación social, la crítica, las amenazas sublimes, la burla y la mofa, entre otras.

Todo esto se hace bajo el manto “protector” del humor, menciono manto “protector” porque el humor baja nuestras defensas y hace más fácil de transmitir un mensaje que en ocasiones no tiene nada de loable o agradable. Por ahí se oye el dicho: “En bromas se dicen las verdades”, sin embargo, algo de falsedad debe haber en un chisme porque la verdad no ofende.

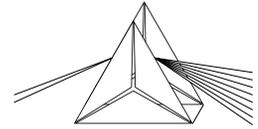
La forma elocutiva utilizada preferida por dichos programas es la de las preguntas y respuestas. El clásico de dos líneas que provee todo el andamiaje para la presentación del chisme.

Sintácticamente, las oraciones generadas en este acto de habla se caracterizan por la omisión del sustantivo como núcleo del sujeto. Utiliza además oraciones pseudohendidas en donde el foco humano queda en la mayoría de las ocasiones sin aparecer. Por ejemplo: “sabes que la que dejaron fue a...”

Otra variedad consiste en la colocación al principio de la oración de adjetivos como: “conocido o famoso” y luego se menciona su profesión. Estas oraciones alteran la posición de postmodificador que generalmente ocupa el modificador del sujeto. Entiendo que el efecto del cambio es crear suspenso y mantener la atención en lo que se dice del tema. Efecto necesario para el tipo de acto de habla que caracteriza dichos programas.

En cuanto a la morfología de las palabras, los participantes de este evento comunicativo utilizan la forma de una palabra para querer indicar otra; por ejemplo, en uno de los segmentos de uno de estos programas se estaba hablando de una persona en la radio que según se contaba era un mentiroso patológico, sin embargo, en el momento que se mencionó la palabra patológico se hizo una pausa y se enfatizó en *pato*-lógico como para indicar que también se estaba hablando sobre su preferencia sexual. También utilizan formas de adivinanzas para dar a entender partes de su nombre o el apellido de la persona aludida.

En el plano semántico, los programas de chismes enfatizan en la ironía, recurso indiscutible para el humor. Es un poco difícil encontrar una definición clara de este recurso que no se confunda con el sarcasmo, pero tomaré como base lo indicado por Walter Nash en su libro *The Language of Humour* en el cual indica que la ironía establece hipócritamente algo que no quiere decir, mientras que el sarcasmo lo establece con una sinceridad que llega a herir.



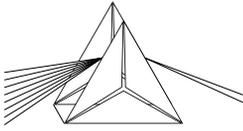
La ironía en “Lo sé todo”, “Dando candela” y en el desaparecido “Súper Exclusivo” se observa en sus ambigüedades lingüísticas; por ejemplo, en uno de los programas se hablaba sobre una modelo que tenía un carro lujoso, pero que no trabajaba hacía tiempo y uno de los chismosos dice: “...es que esas muchachas que son modelos, ganan poco o no ganan nada, pero siempre están en carros caros...ellas usan una “matemática creativa” y con este último planteamiento viene el comentario acompañado de las risas y las frases emblemáticas que los distinguen.

Las amenazas indirectas o las advertencias impregnan el mensaje comunicativo de los chismes televisivos. Se repiten frases como: “Oye m’ija...ten mucho cuidado, estabas en tal sitio y con tal persona”; “reportera, te he dicho que me llames antes de que explote todo lo que sé; “actor, no me hagas hablar, yo sé muchas cosas de ti que no te conviene que nadie más las sepa...”.

Viendo este acto de habla desde el punto de vista fonológico, los emisores del chisme resaltan de alguna o de otra forma las características atribuidas al español puertorriqueño aceptadas convencionalmente. En el caso particular de “La Comay”, esta le prestaba mayor atención a la rotación o rotacismo de la /r/ cuando se suponía que fuera /l/ se notaba en palabras como /arcarde/ por /alcalde/ o en /urtima/ hora por /última/ hora.

Siguiendo la etnografía lingüística, podríamos clasificar los diferentes actos de habla, es decir, los chismes de acuerdo con las siguientes categorías: chismes sobre asuntos de índole amoroso (figuras públicas que tienen relaciones a escondidas ya sean de naturaleza heterosexual u homosexual); chismes sobre asuntos de política (involucra asuntos como discusiones sobre aspectos de la política actual); chismes sobre dinero (involucra asuntos sobre deudas sin pagar de figuras públicas en general, incluye pensión alimentaria); chismes sobre asuntos matrimoniales (incluye matrimonios, adulterio, divorcios o separaciones); y, por último, chismes sobre asuntos profesionales (incluye despidos, contrataciones, aumentos de salario).

Antes de terminar con este breve análisis cabe preguntarse el porqué nos gusta tanto el chisme ya que dichos programas siempre ocupan los primeros lugares de audiencia en nuestra televisión. Nash indica que quizás el conocer las desgracias de los demás nos alivian un poco las nuestras. El éxito del cual derivan su poder, en parte se debe, a que las personas visualizan el chisme como un ente igualador que les permite reflejar sus problemas en los demás para así no sentirse en desventaja ante los privilegios que disfrutaban las figuras públicas. Este aspecto es el que en

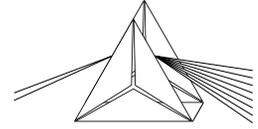


cierta forma permite que “el chismoso” goce de cierta simpatía en el público y que su programa sea una especie de censor social.

Es interesante también destacar la falta de interés que lingüísticamente ha generado un acto de habla como el chisme en los círculos académicos. El *Diccionario de la real academia española* o DRAE (2009) lo define como: noticia verdadera o falsa, o comentario con que generalmente se pretende indisponer a una persona con otras. Tomando esto en consideración, el chisme no es menos acto de habla que un discurso cualquiera y es particularmente interesante por trasgresor de lo correcto y violador de muchas máximas.

En este acto comunicativo imperan unas normas de interacción, todo es tensión y sólo el chisme se escucha en esos momentos; está bastante delimitado el espacio que tiene cada uno dentro del programa y cuando el chismoso no quiere dar los pormenores de una información, no se le enfrenta en ningún momento para que así lo haga. En estos programas refuerzan el momento del chisme (comentarios, música, efectos de sonido). Éste y sus variantes propician cualquier tipo de tema y sirven efectivamente para entretener y a la misma forma influir sobre la manera de pensar o de percibir los mensajes por parte de sus televidentes (control social).

Lo dicho en el programa se debe interpretar basándose en el conocimiento común de los chismes que se producen dentro del mismo. La observación del programa es muy importante porque si no se observa diariamente se podría perder la secuencia de algún chisme que tenga continuación y no sabrías de qué o de quién está hablando en determinado momento. Además de observarlo, el entendimiento del programa requiere un conocimiento actualizado en cuanto todo lo relacionado con la televisión, radio, prensa escrita y la política en Puerto Rico.



## **Bibliografia**

Nash, Walter.

1985. *The Language of Humour*, London, United Kingdom: Longman.

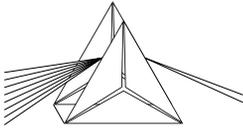
Spradley, James P.

1979. *The Ethnographic Interview*, Belmont, CA: Thomson Learning.

Spradley, James P.

1972. *The Cultural Experience: Ethnography in complex society*, Tennessee, USA: Kingsport.

Web site: [www.televicentropr.com](http://www.televicentropr.com)



## De la espiritualidad en Pedro Albizu Campos\*

Luis G. Collazo Torres

Es el Puerto Rico marcado por la miseria, la explotación y el colonialismo el que sirve de contexto a la consolidación de la espiritualidad de Pedro Albizu Campos. Los procesos que anulaban la legitimidad de la dignidad humana de un pueblo contribuyeron a una contestación política caracterizada por una pasión esencial que afirmaba la dignidad humana como aspecto fundamental. El mismo Albizu afirmaba ya en 1924 en torno a esta realidad de miseria que:

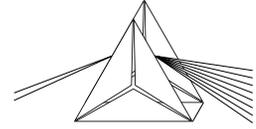
Por supuesto, a la corporación nada le interesa el bienestar del trabajador, ni el progreso del país y mucho menos el establecimiento de un gobierno exclusivamente responsable al pueblo de Puerto Rico. Dentro del coloniaje son autónomos: imponen su voluntad a los funcionarios del imperio americano en Puerto Rico ya sea nativos o continentales porque dominan a sus jefes militares que residen en Washington.<sup>1</sup>

De esta manera, Albizu describe la carencia de medios del puertorriqueño para una vida digna. La providencia del país dominante no había logrado erradicar los males que asediaban la vida de los puertorriqueños más desventajados ni de otros sectores sociales. La fuerza económica invasora carecía de la voluntad para construir una sociedad en condiciones para garantizar condiciones mínimas de bienestar humano. Refiriéndose al contexto más amplio de la situación de Puerto Rico para ese entonces, Albizu señalaba con gran acierto las condiciones estructurales y corporativas que acentuaban la pobreza del país. En este sentido indicaba:

---

\* Nota: Al ser este número de *Prisma* de dos años, la Junta permitió exceder el máximo de páginas que es de quince.

<sup>1</sup>Laura Albizu –Campos Meneses y Fr. Mario A. Rodríguez León, O.P. *Albizu Campos: Escritos*. (San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas, 2007), 12.



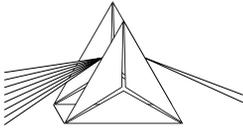
La maquinaria gubernamental siempre está a su disposición para beneficiarlas y siempre está sometida a su voluntad cuando alguien en el poder quiere obligarlas a contribuir al mejoramiento del país. Se han negado y se niegan a pagar las contribuciones y por esa actitud se halla el tesoro público en quiebra actualmente y la Legislatura se ha visto obligada a aprobar en esta sesión extraordinaria un empréstito de dos millones de dólares para cubrir el déficit del presupuesto de este año fiscal.<sup>2</sup>

Se denuncia la subordinación incondicional del gobierno como una manera en que las corporaciones estadounidenses propician el continuo empobrecimiento y abonan a perpetuar la dependencia a sus intereses económicos. Indica además que tal realidad de subordinación económica contribuye a colocar la economía del país a merced de intereses económicos carentes de responsabilidad social. El Puerto Rico al que Pedro Albizu Campos se enfrentó era un país que mostraba crudamente la enajenación total que implicaba el colonialismo como instrumento del capitalismo estadounidense. Constituía de ese modo un entorno que destituía al puertorriqueño de su potencial natural y sus posibilidades nacionales. Su análisis de la realidad del país nos ayuda a precisar el contexto particular al cual se dirigía su acción política y en el que se configuraba su espiritualidad. Uno de los aspectos que caracterizaban aquel momento de la década de los treinta lo describía así:

La banca norteamericana ha dirigido al industrial y al comerciante de su país para privarnos de todos los beneficios posibles derivados de nuestro comercio con Estados Unidos de Norte América. Ni un dólar de esa enorme riqueza que representa el balance comercial nacional ha entrado a Puerto Rico.

---

<sup>2</sup>Ibíd., 12.



La heredad nacional en manos nacionales  
está hipotecada a las finanzas norteamericanas.<sup>3</sup>

En su análisis de la economía de Puerto Rico a la altura de 1934 destacó cómo la empresa y la banca de los Estados Unidos desplazaron el capital nativo y se privilegiaron al utilizar a Puerto Rico como botín de ganancias financieras. Tal situación indicaba la prepotencia de una nación invasora en perjuicio de una nación bajo su hegemonía. Significaba esta una situación de explotación caracterizada por el continuo empobrecimiento del país creando así condiciones inhumanas de vida. Más adelante reflexionaré en torno al impacto que este contexto tuvo en la espiritualidad de Pedro Albizu Campos.

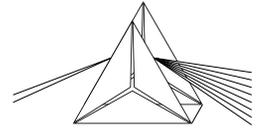
La realidad histórica de la década del 1930 significó un momento trascendental en la formación de la espiritualidad de Pedro Albizu Campos. Acontecimientos como las huelgas de la caña, La masacre de Ponce, La masacre de Río Piedras, las huelgas universitarias y el encarcelamiento del liderato nacionalista impactaron la respuesta política de Albizu Campos a la situación histórica vigente en ese momento. Tales hechos definitivamente representaron un desafío a la prédica de Albizu a favor de los derechos, la dignidad, la libertad y la justicia. La represión, que estos acontecimientos implicaba, representaba una amenaza al hecho mismo de la nación como realidad espiritual y moral. Es desde esta perspectiva que considero que estos acontecimientos históricos, entre otros, contribuyeron a la formación de la espiritualidad de Pedro Albizu Campos. Tal coyuntura histórica requería contar con una espiritualidad liberadora para lograr trascender el impacto de un proceso represivo tan avasallador.

## **El catolicismo**

Considero que una de las fuentes de la espiritualidad de Pedro Albizu Campos lo constituye su adopción del catolicismo como religión personal. Es reconocido que Albizu Campos optó por afirmar el catolicismo como su práctica religiosa personal. Esta opción está documentada

---

<sup>3</sup>Laura Albizu –Campos Meneses y Fr. Mario A. Rodríguez León, O.P. *Albizu Campos: Escritos*. (San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas, 2007), 31.



a lo largo de la literatura que se ha publicado sobre Pedro Albizu Campos. En los escritos de Federico Ribes se señala:

En Harvard conoció a dos sacerdotes católicos cuya amistad y pensamientos influyeron grandemente sus ideas. El padre Ryan le entusiasmaba hablándole sobre la heroica lucha del nacionalismo irlandés. Y un sabio catalán, el padre Luis Rodes, muchos años fue director del observatorio del Ebro; además, le mostró cómo combinar la ciencia con la fe y su misticismo con el sentido práctico.<sup>4</sup>

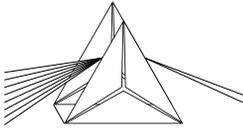
La cita nos permite ver que Albizu inicia su mirada al catolicismo como un modelo que no necesariamente alienaba la lucha política ni la búsqueda de una explicación racional de la realidad. Ribes Tovar, al igual Juan A. Corretjer, ve en la opción al catolicismo por parte de Albizu la afirmación de la identidad nacional como también una fuerza de resistencia ante la penetración de la cultura imperial. Tal posición, debemos subrayar, no fue asumida con fanatismo religioso ni ingenuidad analítica. Sus posiciones críticas sobre el liderato católico estadounidense así lo atestiguan.

Desde ya podemos percibir que la espiritualidad en Albizu no significará una enajenación dogmática sino en una fuerza comprometida con la libertad y la dignidad patriótica. Su encuentro con el catolicismo inclusivo contribuyó a forjar en Albizu una espiritualidad creativa. La experiencia de Pedro Albizu Campos en el catolicismo también es indicada por Juan Mari Brás. En su prólogo a la obra de Isabel Gutiérrez de Arroyo sobre Pedro Albizu Campos, afirma:

A través de discursos, de otras fuentes históricas y de su propia experiencia y testimonio personal, examina el mundo interior, el itinerario y la hondura espiritual del patriota nacionalista cuyas creencias y convicciones parecen confirmar la presencia de elementos propios de un laico anudado a la historia de

---

<sup>4</sup>Federico Ribes Tovar. *El revolucionario*. (New York: Plus Ultra Educacional, 1971), 22-23.



religiosos católicos del país y a la antigua tradición místico-testamentaria del cristianismo católico.<sup>5</sup>

Mari Brás ubica a Pedro Albizu Campos en la línea de un catolicismo conectado con el misticismo por un lado y del otro con la acción de un laico comprometido con una fe que da significado a su existencia en un entorno histórico particular. Podemos afirmar que la espiritualidad de Albizu fue marcada por una experiencia religiosa dentro de su vivencia católica. La escritora Isabel Gutiérrez de Arroyo nos ayuda a ver esa fe religiosa que va perfilando una espiritualidad particular al afirmar:

Su sensibilidad moral, acrisolada en su fe religiosa, no puede contemplar insensiblemente la conculcación de un derecho que reduce a su pueblo a la degradante condición de parias, de esclavos en su propia patria. Porque Albizu religioso, con más exactitud, Albizu católico, sustenta, que el hombre es –y cito– “la suprema dignidad”, “superior a todo lo creado”, “imagen de Dios todopoderoso.”<sup>6</sup>

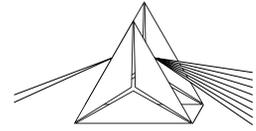
Esta manera de sentir la fe no se distancia de los desafíos concretos que el colonialismo plantea a la visión que Albizu defiende de lo que es un ser humano y una nación. A partir de esta vivencia de la fe se va configurando una acción política que se alimenta sustancialmente de valores espirituales. La idea de la opción por el catolicismo en vínculo con el nacionalismo en el caso de Albizu lo encontramos también en el análisis que Anthony M. Stevens-Arroyo hace de este hecho. El autor encuentra que el catolicismo formó parte de la configuración del apostolado albizuista. En este sentido afirma:

As suggested above, Albizu Campos was scarcely alone among Puerto Ricans in

---

<sup>5</sup>Isabel Gutiérrez de Arroyo. *Pedro Albizu Campos o la agonía moral*. (San Juan: Causa Común Puertorriqueña, 2000), xxi.

<sup>6</sup>Ibid., 9.



adopting a nationalist perspective on Catholicism. Still, Puerto Rican and Cuban thinkers seem closer to Iberian thought and culture than continental Latin Americans, perhaps because of an extra century of Spanish rule. Whatever the reasons, I interpret Vasconcelos's remarks as evidence that he found a fresh originality in Albizu's rendition of nationalist Catholic philosophy.<sup>7</sup>

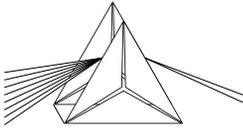
Es importante notar que el autor nos propone que el discurso y la praxis política de Pedro Albizu Campos se dan en el contexto de un “catolicismo nacionalista”. La afirmación de la nacionalidad corresponde a una visión madura del catolicismo. Stevens Arroyo también señala, al igual que otras fuentes biográficas, que para 1916 Pedro Albizu Campos retorna a la fe católica luego de haber militado en la práctica masónica y utilizaba ya lo que se ha denominado el “discurso del nacionalismo católico”. De ahí podemos afirmar que la espiritualidad en Albizu recibió la influencia de un catolicismo aliado a la causa de afirmación nacional.

Samuel Silva Gotay, teólogo y sociólogo puertorriqueño, también coincide con este planteamiento que nos lleva a ver que la espiritualidad en Albizu fue influida por esta idea del catolicismo nacionalista y por la relación de Pedro Albizu Campos con el sacerdote John Ryan y Luis Rodes. Nos indica Silva Gotay:

Albizu había sido formado en una de las mejores escuelas legales del mundo liberal— por lo que, además de aprender la ortodoxia católica-hispánica, no podía renegar de las reivindicaciones liberales— pero además había sido impactado en su conversión por importantes pensadores católicos: el teólogo y especialista en teología moral de la Universidad Católica de América, el padre John

---

<sup>7</sup>Anthony M. Stevens-Arroyo. “The Catholic Worldview in the Political Philosophy of Pedro Albizu Campos: The Death Knell of Puerto Rican Insularity,” *U.S. Catholic Historian* 20, no.4 (fall 2002), 61.



Ryan, dirigente radical del reformismo social  
en la Iglesia y por el científico jesuita catalán  
Luis Rodes.<sup>8</sup>

Esta apreciación de Silva Gotay confirma la idea de que el catolicismo que impactó la espiritualidad de Pedro Albizu Campos estuvo abierto al compromiso social y al quehacer científico. Es decir una experiencia del sentido de Dios con significación histórica comprometida con la libertad. La espiritualidad albizuista fue así consecuencia de una formación donde lo religioso-místico se integraba plenamente al proceso libertario y a la defensa plena de la dignidad humana.

### **Balmes en Pedro Albizu Campos**

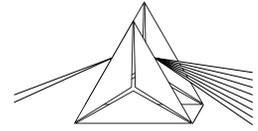
Se ha considerado que la lectura del pensamiento del filósofo español Jaime Balmes influyó en el perfil vital de Pedro Albizu Campos. Algunos estudiosos como Anthony M. Stevens consideran que las ideas de Jaime Balmes influyeron en la formación espiritual de Pedro Albizu al propiciar la idea de un catolicismo capaz de afirmar el nacionalismo desde una óptica conciliadora con el mundo moderno. En esta perspectiva el investigador plantea esta adopción del catolicismo como una manera avanzada de ver la experiencia religiosa como parte de su proyecto libertario. En Stevens Arroyo se encuentra la siguiente afirmación:

In a 1976 study, I verified that the readings that converted the Young Albizu to Catholicism were from the Works of Jaime Balmes. It should be noted that Albizu's conversion to Catholicism was more of an intellectual matter than a religious experience. In Kavoli's terms, Albizu's embrace of Catholicism was a form of "religious revitalization rather than religious revival."<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Samuel Silva Gotay. *Catolicismo y política en Puerto Rico*. (Rio Piedras: La Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2005), 444.

<sup>9</sup>Anthony M. Stevens-Arroyo. "Jaime Balmes Redux: Catholicism as Civilization in the Political Philosophy of Pedro Albizu Campos," 1996.



El catolicismo como experiencia religiosa debe verse en Pedro Albizu Campos como un momento-espacio donde sus convicciones políticas son nutridas por la fuerza espiritual de una religiosidad revitalizante. Su discurso recibió el insumo de Balmes para consolidar lo que se ha llamado el catolicismo nacionalista. Pero este vínculo no neutraliza la verticalidad de Albizu ante la estructura eclesiástica-religiosa. Sus posiciones frente a la presencia católica estadounidense atestiguan una espiritualidad comprometida con la unidad nacional. La influencia de Balmes en la formación espiritual de Pedro Albizu Campos vía el catolicismo es presentada por Stevens Arroyo de la siguiente manera:

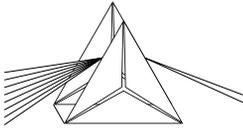
In a sense, Balmes was a mirror in which Albizu found the profiles of political philosophy, but his attention was to the outlines of that philosophy. The principal use of Balmes's thought by Albizu Campos was for its function as a political philosophy binding together ultraconservative Catholicism with a progressive social advancement for the nation.<sup>10</sup>

Para Stevens Arroyo, Balmes le sirvió a Pedro Albizu Campos como paradigma filosófico para vincular inteligentemente la fe católica no reaccionaria, aunque sí conservadora, con un nacionalismo militante al estilo del padre John Ryan y con un catolicismo de avanzada al estilo de Luis Rodés. Este modelo de Balmes era el camino que debía seguir la nación para avanzar en la historia. Su peregrinaje por el mundo católico lo lleva a fortalecer su nacionalismo, con un fuerte contenido de espiritualidad política que le permite afirmar este catolicismo junto con la prédica del nacionalismo. En este paradigma adoptado por Pedro Albizu Campos está el camino óptimo para que la nación puertorriqueña logre una liberación. Considero muy acertado la siguiente afirmación de Stevens-Arroyo al respecto:

Though not a theologian, Albizu Campos's charismatic leadership linked religion to politics by casting both as liberating expressions

---

<sup>10</sup>Ibid., 134.



of Puerto Rico's inherited Catholic ethos. Albizu's system was designed to inject moral purpose and humanistic social focus into economic development. His was not a conservative and reactionary Catholicism. Rather, like Balmes, he sought material progress under the moderation of a spiritual renewal.<sup>11</sup>

Esta vitalidad espiritual de Pedro Albizu Campos también puede fundarse en las ideas de Balmes sobre la actividad humana y lo trascendente. Son muy iluminadoras las afirmaciones de Balmes en este sentido. En sus *Obras Completas* decía:

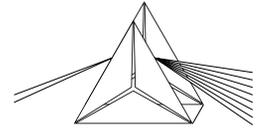
Conciencia tranquila, designio premeditado, voluntad firme; he aquí las condiciones para llevar a cabo las empresas. Esto exige sacrificios, es verdad; esto demanda que el hombre se venza a sí mismo, es cierto; esto supone mucho trabajo interior, no cabe duda; pero en lo intelectual, como en lo moral, como en lo físico, en lo temporal como en lo eterno, está ordenado que no alcanza la corona quien no arrostra la lucha.<sup>12</sup>

Balmes postula aquí la "lucha" como elemento fundamental para la "voluntad". Es imposible lograr un proyecto noble sin una fuerza que implique "sacrificios" y "trabajo interior", temas importantes que encontramos en Pedro Albizu Campos. En este sentido no hay lucha sin una espiritualidad que la dinamice. En Balmes también encontramos lo que podría llamarse una "espiritualidad madura". En su visión no se da un dualismo sino la integración creativa de "sentimiento" e "idea", digamos fe y razón, espiritualidad y militancia social. Es en este sentido que elabora esta perspectiva cuando dice:

---

<sup>11</sup>Ibíd., 146.

<sup>12</sup>Jaime Balmes. *Filosofía elemental: Obras completas*. (Madrid: Editorial Católica, 1963), 669.



Cuando la idea no tiene en su apoyo el sentimiento, la voluntad es floja; cuando el sentimiento no tiene en su apoyo la idea, la voluntad vacila, es inconstante. La idea es la luz que señala el camino; es más, es el punto luminoso que fascina, que atrae, que arrastra; el sentimiento es el impulso, es la fuerza que mueve, que lanza.<sup>13</sup>

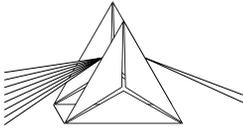
Ese “sentimiento” es una “fuerza que mueve” la voluntad para asumir con “pasión” los retos de la historia y la existencia. De esta manera, Balmes está indicando que las ideas pueden contar con la total legitimidad, pero serían ineficaces si carecen de un “sentimiento” que las incorpore en una praxis liberadora. De esta manera la espiritualidad constituye en la perspectiva de Balmes el elemento esencial para adelantar los fundamentos que un cuerpo de ideas propone. Es entonces fundamental para implantar un proyecto histórico una voluntad que se nutra en la espiritualidad.

Otra de las dimensiones de las influencias de Balmes en Pedro Albizu Campos la encontramos en la consecuente afirmación de Albizu en defensa de la cultura hispánica y su herencia correspondiente. La espiritualidad en Albizu implica la afirmación de la cultura nacional como aspecto vital de la formación de un pueblo. Destaca esta idea el hecho de lo trascendental que es para un pueblo afirmar su identidad cultural e histórica. Desde otra perspectiva, las ideas de Balmes en torno al catolicismo versus el protestantismo, según Stevens Arroyo, implican un catolicismo que se constituye en fuerza y que afirma la cultura nacional en oposición a un protestantismo antagónico a tal idea. Señala:

Balmes emphasized that Catholic civilization respected local cultures. Protestantism, he said, sought to level national differences and abolish local traditions in favor of a unified, centralized nation-state. The beauty of Catholicism was found in the flowering of local customs, cultures, and languages without weakening universal beliefs. As A Catalan native

---

<sup>13</sup>Ibid. 671.



son, Balmes had opposed the centralization policies of the liberal Expartero regime.<sup>14</sup>

La afirmación de Stevens-Arroyo plantea el vínculo directo, según Balmes, entre cultura, nación y catolicismo. En el filósofo español el catolicismo representa un aliado de la cultura nacional a distinción del protestantismo donde la cultura nacional-local no constituye un asunto vital. Podemos ver que Pedro Albizu Campos, sin asumir una oposición al protestantismo de manera absoluta, si afirmaba el vínculo de catolicismo y nación como aspecto fundamental de un proyecto político.

### **El encuentro con el pobre**

Considero que otros de los aspectos que impactaron la formación de la espiritualidad de Pedro Albizu Campos fue su encuentro con la realidad del pobre y su miseria, particularmente en la década del 30 en Puerto Rico. El encuentro con el pobre se da desde su propia experiencia vital. Su entorno familiar y personal se caracterizó por la pobreza y condiciones limitantes en el ámbito de su ubicación social. María Rosado señala:

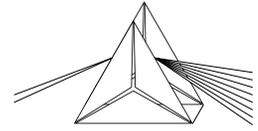
Pedro Campos, así se llamaba entonces porque su padre, Alejandro Albizu todavía no lo había reconocido, nacido en el Barrio Tenerías de Ponce en un ambiente de pobreza absoluta, huérfano desde temprana edad, criado por una tía, inicia sus estudios de escuela elemental a los doce años en la escuelita privada de Doña Rosa Percy, a donde lo manda su tía Rosa con la ayuda de su amiga Susana Villot.<sup>15</sup>

La realidad que le acompaña desde su infancia constituye parte significativa de su formación humana de gran sensibilidad y profundo

---

<sup>14</sup>Anthony M. Stevens-Arroyo. "The Catholic Worldview in the Political Philosophy of Pedro Albizu Campos: The death Knell of Puerto Rican Insularity," *U.S. Catholic Historian* 20, no.4 (fall 2002), 63.

<sup>15</sup>María Rosado. *Pedro Albizu Campos: Las llamas de la aurora*. (San Juan: Ediciones Puerto, 2008), 17.



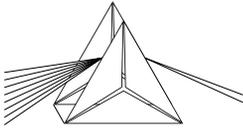
sentido de solidaridad. El haber vivido en un contexto de la pobreza, desde sus primeros años, impactó su visión de mundo y su actitud ante la injusticia social y económica. El encuentro con el pobre fue en Pedro Albizu Campos una constante que lo acompañó toda la vida. Su conciencia en torno a ello se percibe a través de sus afirmaciones políticas y su praxis patriótica. Al enfrentar la década del 1930, en el contexto de la realidad de Puerto Rico, Pedro Albizu Campos denuncia las graves condiciones de miseria y explotación económica que se experimentan en el país. En su análisis agudo denuncia tales condiciones como un hecho que constituye una agresión contra el pueblo. Refiriéndose a la explotación imperial en Puerto Rico decía:

Con semejantes parásitos en Puerto Rico no es extraño ver la miseria horrorosa en todas partes. Podemos afirmar sin exageración de ninguna clase que el ochenta por ciento de las familias de Puerto Rico tienen solo una comida al día y mala por cierto. Esta es la causa de la inanición de nuestra población, cultivo magnífico para la malaria, anemia y la tuberculosis, enfermedades que vienen destrozando al pueblo de Puerto Rico. Todas las medidas de higiene resultan ineficaces porque el cuerpo se está muriendo de hambre.<sup>16</sup>

La afirmación refleja su estado de indignación ante una pobreza colectiva ignominiosa. La situación económica marcada por la miseria generada por un sistema de opresión económica impacta así el perfil moral

---

<sup>16</sup>Laura Albizu –Campos Meneses y Fr. Mario A. Rodríguez León, O.P. *Albizu Campos: Escritos*. (San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas, 2007), 12. Para una comprensión más abarcadora de las situación económica y social de la década del 30' puede consultarse *La historia de Puerto Rico* de Blanca Silvestrini, el capítulo 14. Puede además consultarse *Cinco siglos de historia* de Francisco Scarano Fiol, el Capítulo 22. La tesis de maestría *La política agraria de la Autoridad de Tierras en Puerto Rico, 1941-1955*, paginas 1-16 del Dr. Rene Cuevas, también arroja luz sobre las condiciones de pobreza en la década del 1930. La misma se encuentra en Colección Puertorriqueña, Biblioteca José Lázaro, UPR, Río Piedras, 1990.



y espiritual de Pedro Albizu Campos y su gesta liberadora. Desde su percepción del sufrimiento de los sectores pobres y oprimidos se constituye la fuerza espiritual que dinamiza su gestión política. Su experiencia con la situación del pobre no sólo es vista desde la dimensión de los individuos sino que identifica todo un sistema generador de pobreza mediante la explotación y la usura. El desplazamiento del terrateniente por parte de las grandes empresas agrícolas estadounidenses es visto como un proceso que aliena al pueblo y rezaga el progreso de la nación.

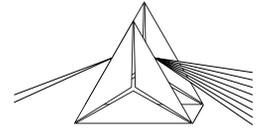
Sus escritos reflejan lo que siente ante la situación del pobre en la totalidad de lo que es la marginación y la depredación económica por parte del gran imperio. El sufrimiento no es solo personal sino nacional. La explotación golpea la totalidad de la nación y la disminuye a un sentimiento de impotencia y subordinación. En esta perspectiva indica:

Puerto Rico ha sido reducido a un feudo de las corporaciones. Y como es un país esencialmente agrícola los perjuicios ocasionados tienen un carácter sumamente grave: en menos de veinticinco años han desaparecido más de sesenta mil terratenientes y se ha concentrado el dominio de las tierras en los dos “trust” del azúcar y del tabaco. Desgraciadamente la producción de estos productos puede hacerse en grande escala bajo una administración impersonal como es la corporativa. Se ha destruido la variedad de producción agrícola y el país está sometido a producir tabaco y azúcar y a exponerse a las miserias que traen consigo las fluctuaciones del mercado.<sup>17</sup>

Las corporaciones extranjeras afectan la dignidad personal y nacional al desplazar de su espacio productivo al agricultor y al obrero. Es una política agrícola-económica que ignora la identidad nacional y la alternativa de una vida en dignidad y solidaridad. Los “trust” no reconocen ni validan la integridad nacional ni la dignidad de la persona. Esta realidad nos permite afirmar que la experiencia de Pedro Albizu Campos

---

<sup>17</sup>Ibíd., 11-12.



con la pobreza se da a lo largo de su existencia siendo la década del treinta un momento histórico determinante en este encuentro. La confrontación de Albizu con la realidad deshumanizante de un sistema económico, que genera la pobreza de un pueblo, es parte vital de la formación de su espiritualidad. Podemos considerar que la fragmentación vital que sufre el pobre y el obrero es parte esencial del perfil afectivo y solidario de Pedro Albizu Campos. Su opción por una nación libre para todos no ignora la realidad sufriente del oprimido. En su escrito sobre Albizu, la escritora Isabel Gutiérrez de Arroyo destaca esa perspectiva sobre dignidad en contraposición al efecto destructivo de una condición de opresión al mencionar la idea de Albizu:

Gobiernos que ponen a los pueblos al nivel de la mendicidad son gobiernos corruptores de la conciencia pública”. Observen la persistencia de la razón moral, de su preocupación por la preservación y respeto a la dignidad humana.<sup>18</sup>

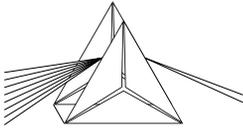
De esta manera, la espiritualidad de Albizu se manifiesta a partir de una denuncia de unas condiciones históricas que hacen del pobre un sujeto alienado. Su espiritualidad se consolidó a partir de una gesta a favor del derecho y la dignidad. De aquí que su espiritualidad será una comprometida con el pobre y la reivindicación de su dignidad.

En la teología latinoamericana de la liberación, también encontramos esta vertiente donde la espiritualidad se da en el contexto de encuentro con el pobre. Esta se manifiesta en una praxis empeñada en la construcción de una nueva realidad histórica que abra espacios de dignidad al pobre. Por tanto, es desde el pobre que se experimenta esa vivencia de la espiritualidad liberadora. En esta dirección Leonardo Bofe nos dice:

Pero lo que sustenta la práctica y la teoría (teología) liberadoras es una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en los pobres. Por detrás de toda práctica innovadora en la Iglesia, en la raíz de toda teología ver-

---

<sup>1818</sup> Isabel Gutiérrez de Arroyo. *Pedro Albizu Campos o la agonía moral*. (San Juan: Causa Común Puertorriqueña, 2000), 29.



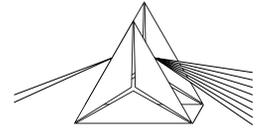
dadera y nueva se esconde latente una experiencia religiosa típica. Esta constituye la palabra-fuente; todo lo demás resulta de esta experiencia totalizadora, es esfuerzo de traducción en los marcos de una realidad históricamente determinada.<sup>19</sup>

A partir de las ideas de Leonardo Bofe podemos afirmar una espiritualidad que nace y se consolida a partir de un “encuentro” con el “Señor de los pobres”. No es una espiritualidad alienante sino vinculante con los sectores oprimidos y explotados. En la teología latinoamericana de la liberación la espiritualidad es una parte fundamental del proyecto emancipador. Esta surge a partir de enfrentar fuerzas históricas que atentan contra la esperanza y la dignidad. Debemos también reconocer la idea de la “santidad política” según la plantea Bofe. La tradición ha tendido a ubicar la “santidad” en el ámbito de lo estrictamente personal como una manera de piedad religiosa que ejerce dominio sobre las fuerzas instintivas. Bofe, junto a otros teólogos, nos propone considerar la santidad en el contexto de lo político. Podemos ver la “santidad política” como una manifestación de la espiritualidad que surge del encuentro con el pobre. La acción política cobra así una dimensión de santidad en la medida que resulta de una opción por la liberación del pobre. Bofe señala:

Casi no se conocen santos políticos y santos militantes. En el proceso de liberación se ha creado la situación para otro tipo de santidad: más allá de luchar contra sus propias pasiones (lo cual constituye una tarea permanente), se lucha contra los mecanismos de explotación, y de destrucción de la comunidad. Ahí emergen virtudes difíciles pero reales: solidaridad con los de su clase, participación en las decisiones comunitarias, lealtad para con las soluciones definidas, superación de todo odio contra las personas que son agentes de mecanismos de empobrecimien-

---

<sup>19</sup>Leonardo Boff. “De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación” en: *Espiritualidad y liberación en América latina*, Eduardo Bonnin, editor (San José: DEI, 1982), 49.



to, capacidad de ver más allá de los inmediatistas, y trabajar para una sociedad futura que todavía no se ve ni se va a gozar.<sup>20</sup>

Considero que la espiritualidad de Pedro Albizu Campos guarda una relación muy estrecha con esta perspectiva esbozada por la teología latinoamericana de la liberación. Su acción política se realiza a partir de asumir la causa de las clases oprimidas dentro del marco de una gesta de unidad nacional. Por tal razón, podemos afirmar que la espiritualidad de Pedro Albizu Campos puede ser ubicada dentro del marco de una “santidad política”. El teólogo Pablo Richard, describiendo la praxis histórica de la teología latinoamericana de la liberación, señala que la práctica política fue acompañada por una experiencia espiritual muy particular. Tal espiritualidad significó abordar la comprensión del sentido de Dios desde un contexto singular como es la realidad del pobre y su condición de miseria. El pobre se convirtió así en la realidad que obligaba a redescubrir la espiritualidad como una fuerza vital que fortalecía la conciencia y la acción política. En este sentido afirma:

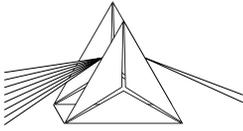
En la radicalización política de los cristianos se generó así simultáneamente un fuerte movimiento espiritual. Vivimos un redescubrimiento de Dios, desde la perspectiva del pobre, iluminados por lo que la Biblia nos decía de Dios en el Éxodo, en los Profetas, en los Salmos y en Jesucristo.<sup>21</sup>

Esta manera de abordar lo político se vinculaba naturalmente con la experiencia de Dios como elemento de una espiritualidad a la que podemos llamar “liberadora”. Podemos encontrar en Pedro Albizu Campos esta praxis política radical que converge fundamentalmente con su manera de entender la experiencia de lo sagrado. Ese “descubrimiento del rostro del pobre” es una vivencia fundamental que marca el carácter de la acción política de Pedro Albizu Campos. Su pasión por transformar la realidad

---

<sup>20</sup>Ibíd., 57

<sup>21</sup>Pablo Richard. “Espiritualidad para tiempos de revolución” en: *Espiritualidad y liberación en América Latina*, Eduardo Bonnin, editor (San José: DEI, 1982), 97-98.



histórica puertorriqueña en una de equidad política y económica así lo atestigua.

En Pedro Albizu Campos, la conversión al pobre es similar a la que se dio en la vida de Fray Bartolomé de las Casas del indígena. De forma similar, esa conversión determina el perfil de la espiritualidad que ofrecerá un fundamento vital a su gesta política. Su entrega incondicional a un proyecto político de la envergadura del que asumió requería que el mismo se forjara a partir de una espiritualidad liberadora. En un escrito de Saúl Trinidad encontramos esa dimensión que ya mencionamos en torno a Fray Bartolomé de las Casas. La entrega de Fray Bartolomé a la causa del indígena es similar a la entrega vital de Pedro Albizu Campos a la causa del pobre y del nacionalismo. No se trata de una opción política resultante exclusivamente de un análisis coyuntural sino de un vínculo afectivo con el sujeto oprimido. Esa “metan oía” hacia el pobre en Pedro Albizu Campos generó una experiencia espiritual que guió su acción política radical. En su ensayo, Saúl Trinidad nos refiere a la experiencia de Fray Bartolomé al señalar:

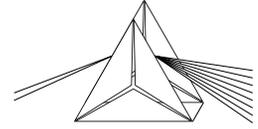
Bartolomé de las Casas era un colono-  
encomendero hasta que una plática de Mon-  
tesinos lo cambió radicalmente. Dio libertad  
a sus esclavos. “Desde entonces no vivirá  
más que para los indios.”<sup>22</sup>

La cita atestigua la transformación de Fray Bartolomé de las Casas que lo lleva a asumir lo que hoy podríamos llamar una opción preferencial por el pobre. De igual modo, podemos afirmar que Pedro Albizu Campos asume un proyecto político desde una espiritualidad generada por esa misma opción por el pobre como parte de una política de liberación nacional anticolonial. Su compromiso representó la entrega total a una causa comprometida con la justicia y la libertad.

La idea del pobre como generador de una nueva espiritualidad la encontramos como un hilo teológico conductor a lo largo de la reflexión en la teología latinoamericana de la liberación. El pobre genera en el

---

<sup>22</sup>Saúl Trinidad. “El Cristo de la predicación evangélica” en: *América Latina en Jesús: Ni vencido ni monarca celestial*, editor José Míguez Bonino. (San José: Tierra Nueva, S.R. L., 1977), 95.



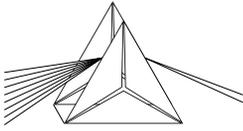
espíritu sensible sentido de compromiso solidario y pasión profética. El hecho de una miseria vivida y analizada en la experiencia vital de Pedro Albizu Campos implica una condición real e histórica que constituye parte de una formación espiritual y una conciencia política. Por eso su política se centra fundamentalmente en la solidaridad liberadora. También encontramos en la reflexión de Severino Croata sobre política y cristología un acierto importante refiriéndose al pobre en el contexto del texto bíblico:

Las sabias prescripciones antiguas que los protegían relativamente y otros pasajes en que se habla del “pobre”, el huérfano y la viuda”, añadiéndose frecuentemente la mención del extranjero) no debieron ser la preocupación primordial en tiempos de Jesús, ya que El se presenta como el salvador de los pobres y en eso está el “signo” de ser el enviado de Dios. La escena de Mateo 11-6 es muy sugerente (“a los pobres les llega la Buena Noticia, y feliz aquel que no se escandalizare en mí”), ¡Qué frecuente es en nuestra sociedad, y a veces en nuestras iglesias, el escándalo o la extrañeza, o las complicaciones, contra quien se ocupa concretamente del pobre! Jesús comienza su actuación preocupándose de los pobres. Ese es su “signo” de credibilidad.<sup>23</sup>

Lo que Croata destaca sobre las consecuencias de esa opción no resulta extraña en la vida de Pedro Albizu Campos. Aún reconociendo su compromiso con la liberación nacional como elemento central del nacionalismo, su discurso a favor de una equidad económica que creara condiciones dignas para el pobre trabajador era parte fundamental de su gesta. Tal posición política implicó la generación de una acción represiva que solo una vitalidad espiritual podía enfrentar. Bien señala Croata al decir

---

<sup>23</sup>J. Severino Croatto. “La dimensión política del Cristo liberador” en: *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial*, editor José Miguez Bonino. (San José: Tierra Nueva, S.R. L., 1977), 163.



que la credibilidad de Jesús se sustentaba por su acción a favor de la liberación del pobre. Lo necesario aquí es destacar que el pobre, como generador de espiritualidad, no se reduce al sujeto que provoca un análisis del fenómeno de la pobreza sino el encontrarnos con la totalidad de “ser pobre”. Se trata de ver, además de las causas estructurales de la misma, la realidad existencial del pobre. Es un proceso de “redescubrir”. La experiencia es, como apunta Raúl Vidales, de encuentro y, aún más, de redescubrimiento del “otro” en uno mismo. En este sentido, la espiritualidad de Pedro Albizu Campos nace y se nutre del encuentro con el “otro” pobre en su propia existencia y en la vida del prójimo. Es así que afirma Vidales:

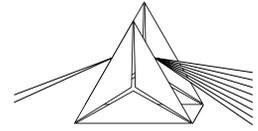
El descubrimiento del mundo del Otro, del pobre, trajo necesariamente una nueva intelección y comprensión de lo político, una nueva forma de entender y comprometerse con la pobreza, lo que significó en definitiva, una nueva vivencia del Espíritu. Es dentro de esta nueva experiencia cristiana donde radica la gestación de una elaboración cristológica posterior. “Sólo mediante gestos muy concretos de amor y solidaridad será efectivo nuestro encuentro con Cristo (“a mí me lo diste”). Nuestra negativa de amor y solidaridad será un rechazo de Cristo.”<sup>24</sup>

Así pues, el “redescubrir al pobre” implica una “nueva vivencia del espíritu”. Es decir, una espiritualidad gestada y nutrida por la que Gustavo Gutiérrez llamó “la fuerza histórica de los pobres”. El pobre y su condición de oprimido apela a una experiencia de acompañamiento liberador y compromiso político.

Las condiciones históricas a las que Pedro Albizu Campos se enfrentó estaban marcadas por una condición de pobreza extrema, especialmente en la década de los treinta. La explotación del obrero, incluyendo a la mujer, era una realidad repugnante. Tal condición se prolongó de manera radical aun después de la década de los 30. Así lo atestigua su esposa, en su escrito *Albizu Campos y la Independencia de Puerto Rico*.

---

<sup>24</sup>Raúl Vidales. “¿Cómo hablar de Cristo Hoy?” en: *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial*, editor José Miguez Bonino. (San José: Tierra Nueva, S.R. L., 1977), 208.



Señala en referencia a las condiciones de trabajo, en particular en lo referente a la mujer, que:

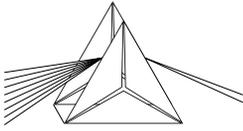
La mujer es víctima de la mayor explotación. La mayor explotación de la mujer se realiza en la industria de la aguja, en el trabajo a domicilio de esta industria, y en el despallado de tabaco, cuando se hace también a domicilio. Con la mujer se ve obligado a trabajar en esas labores, por ejemplo, confección de guantes, el esposo y los hijos, es decir, cuatro o cinco personas trabajan ocho a diez horas diarias para lograr, en conjunto, un ingreso de cinco o seis dólares.<sup>25</sup>

Estas condiciones objetivas de la realidad material en que vivía el puertorriqueño a lo largo de las primeras décadas del Siglo 20 requerían una militancia política que trascendiera los límites de la mezquindad y el éxito personal. Pedro Albizu Campos respondió desde el quehacer político a un reto que requería de una dimensión consolidada de la espiritualidad. Son esas condiciones históricas, junto a otras razones, las que fueron forjando la espiritualidad que constituyó un elemento esencial de su lucha por la libertad y la justicia. El líder nacionalista Juan Antonio Corretjer también nos informa de ese contexto socioeconómico que forjó el perfil espiritual y político de Albizu Campos. En su obra *Pedro Albizu Campos: líder de la desesperación*, nos describe la situación histórica de los treinta. En esa obra dice Juan A. Corretjer:

Pensar en el efecto que la crisis, al desatarse en Estados Unidos mismos, habría de ocasionar en Puerto Rico, con su economía en manos yanquis, sin industrias, y con una agricultura latifundista y mono cultora poseída por grandes ‘trust’ norteamericanos: sin ningún poder político con el que montar

---

<sup>25</sup>Laura de Albizu Campos. *Albizu campos y la independencia de Puerto Rico*. (New York; 1961), 63-64.



su más mínima defensa, es un formidable ejercicio para la imaginación del lector fuera de Puerto Rico. Para nosotros fue una terrible experiencia.<sup>26</sup>

Más adelante, continúa Corretjer describiendo esta realidad en el contexto de los salarios. Señala al respecto que:

Nadie lo niega. Los salarios eran escandalosamente bajos; las condiciones de vida de los trabajadores a nivel bajísimo. Lo que a Puerto Rico quedaba como beneficio económico era prácticamente sólo lo que devengaban los trabajadores en salario. Esa es otra cuestión; y la salida a darse al problema otra, distinta a la que se le ha dado. Era una solución revolucionaria a la que esa relación salarial convertida en relación social dirigía.<sup>27</sup>

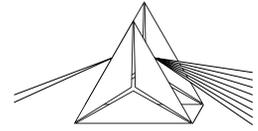
Ambas afirmaciones permiten señalar que esas condiciones de una supra-estructura, que explotaba inescrupulosamente al obrero pobre, remitían a Pedro Albizu Campos a su propia experiencia existencial y fortalecía una espiritualidad donde la actividad política no era ajena a la misma. Convertía su gesta política en un reclamo por la afirmación plena de la dignidad humana y la justicia social.

El mismo Albizu constantemente denunciaba la situación económica del país como una precaria y subordinada a los grandes intereses económicos de Estados Unidos de Norte América. Tal situación representaba el agotamiento de una economía, que por consiguiente, implicaba el empobrecimiento de los sectores que carecían de acceso a los bienes económicos mínimo. Este contexto histórico constituía el escenario donde se daba la praxis política de Pedro Albizu Campos. La situación era descrita como una estructura de injusticia económica tanto a nivel macro como en el ámbito más personal. En una declaración de Pedro Albizu

---

<sup>26</sup>Juan A. Corretjer. *Pedro Albizu Campos, Líder de la desesperación*. 16.

<sup>27</sup>Ibíd., 25



Campos, publicada en el periódico “El mundo” del 30 de mayo de 1934, sentenciaba:

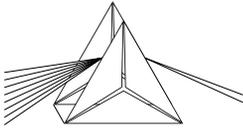
La banca norteamericana ha dirigido al industrial y al comerciante de su país para privarnos de todos los beneficios posibles derivados de nuestro comercio con Estados Unidos de Norte América. Ni un dólar de esa enorme riqueza que representa el balance comercial nacional ha entrado a Puerto Rico. La heredad nacional en manos nacionales está hipotecada a las finanzas norteamericanas.<sup>28</sup>

Esta descripción de la operación económica por parte de Estados Unidos de Norteamérica en la década de los treinta indicaba que los intereses económicos de la nación dominante estaban claramente operando en perjuicio del pueblo puertorriqueño. Tal sistema de gestión económica lógicamente contribuiría al empobrecimiento nacional como a enajenar al obrero y al campesino de las posibilidades de una vida humana digna. Son todas estas circunstancias de desigualdad, explotación y opresión de las clases marginadas las que inciden en la dimensión espiritual de Pedro Albizu Campos. Su compromiso político no puede ser visto como un estricto proyecto de estrategias y tácticas, sino también de trabajar por la consolidación de unas condiciones de vida fundado en la dignidad. Su praxis política estaría orientada por su amor por el pueblo pobre, parte vital de aquella nación para la que ansiaba libertad. Este escenario a su vez formaría las profundidades de su ser.

El hombre Pedro Albizu Campos enfrentó la pobreza desde su niñez. Sintió desde muy temprano en su vida la realidad de la pobreza y las limitaciones de la vida desde la escasez de medios. Tal momento existencial pasó a ser parte del ser que se forjó en Albizu. La espiritualidad de este prócer no es determinada por una piedad alienante ni un mero convencionalismo políticamente conveniente. Es el resultado de una consolidación de factores y circunstancias que llevaron a Pedro Albizu Campos a ser considerado como el “último libertador de América”.

---

<sup>28</sup>Laura Albizu-Campos Meneses y Fr. Mario A. Rodríguez León, O.P. *Albizu Campos: Escritos*. (San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas, 2007), 31.



## Judith

Josué Santiago Berríos

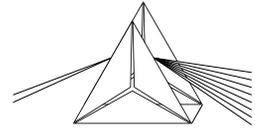
A las cuatro de la madrugada comenzó a lloviznar; era una llovizna leve, pasajera; pero fría. Le dio en su rostro enjuto, escuálido y despertó. El cielo era su techo, su cobija. Esta vez su reloj despertador no había sido el gallo; sino aquella llovizna que aunque leve, sumamente fría; eso sí, gracias a Dios, pasajera.

Se levantó, estiró las manos ahuecadas y, cuando hubo recogido un poco de llovizna, se restregó la cara con aquella agua que ya parecía helada. Caminó hacia la carretera donde ubicaba el semáforo; ese día confiaba en que sería uno hermoso y lo era porque esperaba recoger suficiente dinero como para poder saciar su hambre de días, semanas que ya casi llegaban al mes.

Aunque con paso incierto, por fin llegó al semáforo y tan pronto pudo se encaminó, con un poco de dificultad, al centro de los dos carriles. Los automóviles, detenidos por la luz roja, que para Judith era verde, no se inmutaron ante la presencia de aquella otrora robusta mujer que ahora era diminuta, apenas un intento de vida. Sumamente envejecida que nadie, nunca jamás, podría imaginarse que tenía apenas veinte años de vida, si es que lo que estaba pasando en sus últimos años se le podía llamar vida.

El BMW rugió monstruoso al lado del Lexus, el Mercedes y el Jaguar hicieron lo propio. Judith se imaginó que estaban apostando a quien le daría más dinero; pero en realidad pensaban en las agendas de trabajo que desarrollarían cuando llegasen a sus respectivas y cómodas oficinas. Las mismas se encontraban excesivamente acojinadas, elegantes, con aires condicionados, es el lugar más alto del edificio acabado de construir, además, por supuesto, computadoras, tabletas, internet con toda la tecnología moderna existente en el mercado y la famosa globalización.

La luz verde no llegaba y Lexus se preguntó: ¿qué le ocurre a esa cosa que está ahí? ¿Por qué no se va a trabajar como hemos hecho nosotros? Por cosas como esa es que este país no progresa y está bien fastidiado. BMW le escuchaba y asentía de todo corazón; igual ocurría con Mercedes que añadía que los debieran coger a todos y enviarlos a una Isla desierta por allá, en el jurutungo del Pacífico. Jaguar aplaudió la decisión de Mercedes. Mientras, *Judith extendía su brazo hacia las ventanillas cerradas de los autos, casi nuevos, y muchos de ellos muy caros. Nadie osaba mirar el rostro marchito de aquella joven de veinte años. Nadie*



*bajaba el cristal para extender la mano y depositar alguna moneda en aquel vaso deteriorado*<sup>1</sup>.

Llegó, por fin, la luz verde así que BMW y Jaguar salieron disparados como alma que lleva el diablo; sí señor, tremendas máquinas, chillando gomas, dejando una estela en la carretera de Michelín radial. Esa salida estrepitosa asustó mucho a Judith y la dejó echa un guiñapo humano, parecía casi un feto. A BMW y a Jaguar le siguieron Lexus y Audi; pero también los Nissan, los Toyotas, Ford, Chevrolet, Mitsubishi, en fin, la lista era interminable de automóviles y camiones que continuaban su veloz carrera hacia los distintos rumbos que posiblemente eran sus respectivos trabajos. Mientras, Judith recordó el famoso cuento de José Luis González que había leído en sus primeros años de Universidad cuando todo marchaba bien: *En el fondo del caño hay un negrito*.

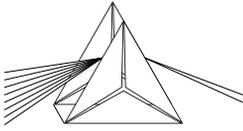
Cambió una vez más la luz del semáforo a roja y Judith se llenó de alegría; aunque su escuálido cuerpo y su enjuto rostro apenas expresaban un guiño, una mueca de alegría. Aquel rostro que apenas unos años atrás era una completa expresión de alegría, lo que es la alegría de vivir; hoy era apenas eso, una piltrafa de alegría; pero alegría al fin. Sí, porque confiaba en que de ese nuevo bonche de automóviles brotaran manos caritativas, dadivosas que le dieran el pan nuestro de cada día. Estaba el Infinnity, el Máxima, el Camry, el Accord. Faltaba el Bentley; pero no importaba porque de los otros saldría a raudal el amor y la bendición abundante hecha realidad; entonces sí podría comer.

No recordaba cuántos días llevaba sin comer caliente. Tampoco hoy recordaría la canción *Y triste el jibarito va, cantando así, diciendo así por el camino... que ella transformaba diciendo Y triste Judith va, cantando así, diciendo así por el camino...*

¡Ay! Los anhelos, la ilusión y sueños se estrellaban contra la realidad. Infinnity meditaba en el almuerzo-negocio en el flamante restaurant que le esperaba cerca del mediodía. Máxima pensaba en las inmensas ganancias que le estaba dejando la distribución del nuevo producto. El Camry gozaba porque la nueva corporación estaba negociando excelentes contratos, no solo en Puerto Rico, sino en el mundo entero. Con el mismo había entrado en la famosa globalización. Y, por supuesto, no podía faltar Accord quien había creado una corporación que estaba negociando grandes contratos con el gobierno de turno. Para algo había servido ser activista político. Olvídate que no haya estudiado; lo importante es serle

---

<sup>1</sup>Elias Cotto Cruz, *Para crear conciencia*, p. 112.



fiel al partido y, ahora, con este en el poder, estaba disfrutando de ricas y abundantes ganancias que obtendría de los contratos.

Cambió la luz y apenas le dio tiempo a Judith para salirse de las llantas del Accord o del Camry o del Máxima o del Infinnity, daba igual. Eran máquinas que salían como bólidos, disparados. Iban pensando más en los negocios que en la necesidad de aquel ser que se quedaba allí, estancado, con apenas veinte años parecía como si hubiese vivido cien.

La luz verde, símbolo de esperanza para los automóviles que por allí transitaban, fuesen Lexus, Jaguar, Mercedes, BMW, Camry, Máxima, Infinnity, Mini Cooper, se transformaba en luz roja para el hambre de Judith.

Así continuaron pasando los días y, lamentablemente, nada nuevo ocurría. Sin embargo, por fin, llegó el domingo; sí, por supuesto, el día del Señor. ¿Será equivalente al día del Señor del que nos habla el profeta Amós?, en su alocución al reino de Israel. No sé; pero sí sé que es día en que muchos templos se abarrotan de fieles y piadosos hermanos, de fieles y piadosas hermanas.

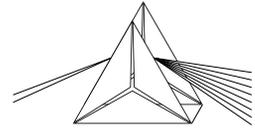
Con este pensamiento y un sol resplandeciente, como brillante era nuevamente su esperanza, se dirigió una vez más al semáforo, lugar de su mísero trabajo. Llegó y tan pronto la luz fue roja, su esperanza se encendió y se dirigió al centro de los dos carriles. Allí se encontraban Jaguar, Mercedes, Lexus, BMW y Audi. No necesariamente los mismos de hace algunos días aunque podrían ser. Sin embargo, estos presentaban una característica muy particular: todos eran blancos, sí, como lees, blancos. Semejaban la pureza diáfana que se les exige a los religiosos y religiosas.

Audi, blanco perla, meditaba en el Sermón del Monte y de su pensamiento brotaba *Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos*. Inmediatamente recordó que en Lucas dice: *Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios*. No, la versión de Lucas no me gusta la correcta tiene que ser la de Mateo.

BMW blanco recordó el pasaje que dice: *Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas*.

Definitivamente, el predicador se equivocó al utilizar ese pasaje porque a la Iglesia a la que asisto hay un fracatán de ricos y ricas que adoran a Dios sin ningún problema.

Mercedes blanco pensó en el pasaje que dice: *No os hagáis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompen, y donde ladrones minan y hurtan; sino haceos tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín*



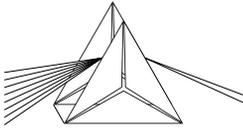
*corrompen, y donde ladrones no minan ni hurtan. Porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón.*

Ese texto bíblico no me aplica porque mi tesoro es Dios y todo mi corazón está lleno de Él. Por eso es que me ha bendecido con el negocio que tengo y, por supuesto, no tengo la culpa de que me haya dado tanta bendición. Allá aquellos y aquellas que por no adorarlo no han recibido la bendición que yo he recibido. Me parece que en esas está esa vieja que está ahí pidiendo que lo mejor que se puede hacer es ignorarla.

Por su parte, Jaguar blanco meditaba en cuán arriba había llegado su compañía. Disfrutaba de la posición que tenía ahora y andaba por el quinto cielo. Definitivamente, había valido la pena todos los escollos que había tenido que salvar y en menos de dos años se encontraba en el pináculo de la compañía. Pero eso no era todo, sino que el haber subido en la compañía, le había valido una posición de envergadura en la Junta de Oficiales de la Iglesia a la que ahora se dirigía. Sí señor, en la iglesia había otras personas que llevaban mucho más tiempo que él; pero no habían alcanzado sus triunfos en el mundo secular y por eso tenían que seguir esperando porque él tenía el plato principal y ellas apenas las migajas. Así que el sermón del predicador invitado basado en Mateo 20, 20 al 28 y en Mateo 25, 31 al 46 posiblemente estaba equivocado porque ¿qué será eso de que no vino a ser servido sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos? Además, ¿cómo es posible que quienes no le den de comer, beber, alojamiento al prójimo o ir la cárcel a visitar a quien esté preso no entrará en el reino de los cielos? Todo eso es demasiado complicado para mí y no vale la pena aclararlo. Lo importante es que yo sea bendecido y ahora le sirvo como presidente de la Junta de Oficiales. Porque el verdadero servicio es estar en una posición de envergadura. No es verdadero servicio visitar enfermos, hambrientos, sedientos ni aquellos que se encuentran en la cárcel.

Lexus blanco meditaba en el sermón que había traído una predicadora basado en tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui extranjero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí. Respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo: En cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis.

Se preguntaba si hacer eso era la voluntad de Dios; si era lo que había que hacer. Pero es que a mí me han enseñado que no es por obras para que nadie se gloríe; entonces, ¿por qué la predicadora habló de las



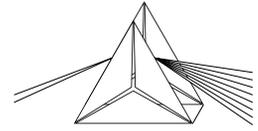
obras que se hacen por amor? ¿Será importante hacerlas? No sé...estoy confundido...

Cambió la luz del semáforo, lugar de trabajo de Judith que, por supuesto, no tenía muebles acojinados ni alfombras; tampoco computadora, tabletas, celulares ni internet. Por el contrario, cielo raso, sol candente y lluvia fría. Así, pues, Mercedes, Audi, Lexus, BMW y Jaguar, todos blancos, salieron una vez más disparados como si participaran de una carrera en Indianápolis o Salinas. Cada uno iba para su Iglesia que podía ser católica, presbiteriana, discípulos de Cristo, bautista, metodista, pentecostal y sabrá el Todopoderoso cuál porque daba igual ya que ninguno extendió su bondad para alcanzar a Judith.

Se quedó sola, entonces, se encaminó a un hogar de samaritanos. Allí un médico de Dios vocacionado la recibió con un abrazo. La joven era un conato de ser humano, con un cuerpo diezmado, sin fuerzas, a punto de un letal colapso. Tan pronto pudo abrir sus labios una queja profunda rompió el silencio santo de los samaritanos: “Mi mayor dolor, no lo causó la negativa de darme una moneda. Me dolía aún más, que la gente que conducía ni siquiera levantaba su mirada hacia mí. Me dolía su desprecio, su indiferencia”.<sup>2</sup> Le dolía ser ignorada por tantos cristianos.

---

<sup>2</sup>Ibíd, p. 112.



## Asirio

Camilo E. Santiago Morales

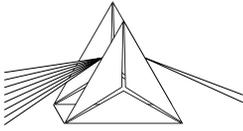
“Los principales ancianos de la ciudad, para salvar sus vidas, vinieron a mi presencia y se abrazaron a mis pies diciendo: ‘Si es tu placer, mátanos, si es tu placer, déjanos vivir. Lo que tu corazón desea, hazlo. . .’ A mis oficiales les mandé entrar en su palacio y en sus templos. Su plata, su oro, sus tierras y posesiones, cobre, hierro, plomo, vasijas de cobre, alabastro, mesas con incrustaciones, las mujeres de sus palacios, sus hijas, los rebeldes cautivos con sus posesiones... Sus despojos, incontables como las estrellas del cielo, me llevé.”

Gali Ilani Eresh, hombre letrado y amante del arte, recién elevado a jefe de la cancillería real por el rey Assur Nasirpal, hizo influentes amigos mientras servía al rey Tukulti Ninurta. En muchas ocasiones encabezó partidas diplomáticas que visitaban los más lejanos rincones del Imperio. Conocía innumerables reyes y cortesanos extranjeros, jefes sacerdotales, generales y militares de toda clase. La mayor parte de estas relaciones, derivadas de sus funciones oficiales, representaban solo eso, su trabajo. Pocas personas descubrían otros aspectos de su personalidad y mucho menos si trataba con la clase militar. Sin embargo, se vanagloriaba de su amistad con el general Azi Ilu, quizás porque conocía a su padre Isme Dagán desde el comienzo de sus servicios en la corte, cuando participó en varias expediciones comerciales desde Assur hasta la antigua ciudad de Kanesh en la meseta anatolia.

Allí, Isme Dagán era magistrado, “limmu” del “karum” del barrio asirio, en la parte baja de la ciudad, donde era conocido por su rectitud y sentido de la justicia en los negocios. Esas cualidades le ganaron la confianza y estima de Gali Ilani, quien visitaba su hogar en calidad de amigos.

Fue así como, al liderar una caravana de cuarenta asnos cargados de estaño, que debieron marchar desde Assur hacia el oeste por los bordes del desierto hasta Harrán, dirigirse luego por el valle de Sinjerli y cruzar el Paso de Marras, entrando en la Capadocia, contrajo una fiebre que le tuvo al borde de la muerte. Isme Dagán le cuidó en su casa varias semanas, antes de permitirle volver con su paga en cobre.

Durante ese tiempo, Gali Ilani tuvo oportunidad de conocer mejor la familia de su amigo. Especial cariño le tomó a uno de los hijos de la tercera esposa de Isme Dagán, el pequeño Azi Ilu, quien daba muestras de una precoz claridad y agudeza en sus opiniones. Además, el apremio con



que el muchacho solicitaba sus historias sobre viajes a fabulosas ciudades extranjeras, le ayudaba a pasar las horas. Azi Ilu constantemente expresaba su deseo de conocer el mundo, de protagonizar aventuras distantes. Aun así, Gali Ilani no imaginaba que Isme Dagán le encargaría el cuidado y educación de su hijo, en la capital Assur.

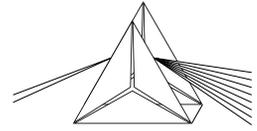
A pesar del esmero de Gali Ilani por guiar al joven por las artes y destrezas propias de los hombres refinados, que incluía leer y escribir, el gusto por la literatura y la música, entre otras cosas. Las seducciones de la carrera militar encaminaron a Azi Ilu por otros rumbos, forjando una gloriosa carrera al servicio del rey Tukulti Ninurta, primero, con quien logró el rango de general, que ostentaba ahora orgullosamente bajo el nuevo “Rey de la Totalidad”, Assur Nasirpal.

Transcurrían los mejores tiempos del Imperio. La expansión continua era garantizada por la formidable caballería asiria. El uso de los carros, de primer orden en otra época, cedió su lugar a una fuerza mucho más versátil y rápida. Por otro lado, los oficiales militares parecían prescindir de cualquier sentimiento humano, produciendo un terror paralizante en los enemigos. La política sistemática de conquista les llevó a países tan remotos, que se vieron obligados a organizar una compleja administración burocrática, comparable a la egipcia.

Abundaban las oportunidades de progreso para jóvenes hábiles e impetuosos en las tropas mercenarias, aunque no provinieran de la clase militar; especialmente si se era apadrinado por un destacado burócrata de la Corte Imperial. Aunque los méritos de Azi Ilu casi bastaban por sí mismos. Ningún otro oficial había ganado del Rey tal grado de confianza. La añorada prosperidad que el saqueo y la rapiña generaban al gobierno venía garantizada por contados incondicionales que actuaban al resguardo de cierto tipo de “pax assyriaca”.

Gali Ilani aguardaba ansioso el arribo a palacio del general Azi Ilu, pues había surgido una estupenda oportunidad para reencaminar a su antiguo protegido en las artes de la paz, que algún día cultivaron juntos. Aunque no guardaba ingenuas esperanzas de recobrarle por completo. Los rigores de la milicia transforman el alma del hombre.

Esa tarde, acompañado por el acostumbrado séquito de oficiales, llegó Azi Ilu. El ofrecimiento provenía del soberano, sólo después de la recomendación de Gali Ilani. En la práctica, el peso del gobierno descansaba muchas veces en la figura del jefe de la cancillería real. Su experiencia respaldaba muy bien su poder. Azi Ilu escuchó de buen grado la oferta. Treinta años de servicio eran demasiados para cualquiera,



vijando cientos de millas año tras año en repetidas campañas inmisericordes. Además, los últimos acontecimientos producidos por la revuelta en Bit Adini, y la toma de la ciudad de Suru, con la consiguiente captura del líder rebelde Ahiababa, habían minado en gran medida sus energías, predisponiéndole a escuchar.

Al partir hacia Nínive al otro día, llevando entre sus miles de prisioneros a Ahiababa, Azi Ilu de vez en cuando repasaba la conversación con su amigo, aunque en su ánimo no pesaba en mayor medida el deseo de gobernar a una ciudad como Suru.

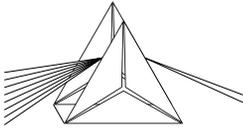
La bulliciosa muchedumbre de la segunda capital del Imperio acogió la llegada de un victorioso caudillo militar. La noticia venía forzada por una ejecución importante en la figura de quien se había atrevido retar “el terrorífico esplendor de Assur”. El dios mismo, por medio de su humilde esclavo, el rey Assur Nasirpal, ordenó el ejemplar escarmiento de Ahiababa.

Cada vez que visitaba Nínive, Azi Ilu pasaba largas horas en la biblioteca del palacio, que contenía alrededor de veinte mil tablillas. Le interesaban las copias de la literatura akkadia, muy difíciles de conseguir. Leía cuando vinieron a buscarle. Hubiera continuado allí, a no ser porque la fiereza de Ahiababa despertaba su admiración. El verdugo disimulaba mal su impaciencia, cuando el general llegó. El prisionero sería desollado vivo en pocos minutos, por instrucción explícita del Rey; pero había pedido hablar antes con el hombre que le había capturado. “De todos los asirios que he visto a los ojos, tú eres el único que no me mira como a un animal. Por eso creo que puedes aligerar mi viaje a la otra vida, ya que sabes que les combatí dignamente, aun sabiendo que sería derrotado”, dijo.

Con un ademán, Azi Ilu le pidió el filoso cuchillo al verdugo, y lo enterró completo en el corazón de Ahiababa. Nadie se atrevió a respirar siquiera, hasta que Azi Ilu se marchó.

“Azi Ilu lo puse sobre ellos como gobernador. Yo construí una torre frente a la puerta de su ciudad, desollé a los cabecillas y cubrí la torre con sus pieles; algunos los emparedé en la torre, a otros los empalé con estacas sobre la torre, a otros los empalé dentro de las fronteras de mi reino y extendí sus pieles sobre las murallas, corté en pedazos los miembros de los oficiales que se habían sublevado. Ahiababa lo llevé a Nínive, lo desollé y extendí su piel sobre el muro de Nínive.”

Convencido al fin de aceptar el cargo civil, Azi Ilu evitó subir los ojos al pasar las puertas de Nínive...

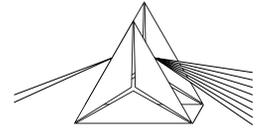


Durante su campaña en Kashiari, el general Azi Ilu necesitó utilizar las mejores tácticas poliorcéticas para conquistar la fortaleza de Kinabu. Quedó como gobernador Hulai, con quien tenía frecuentes tratos comerciales, ahora que también gobernaba una ciudad. Hasta se había casado con una de sus hijas, para asegurar una relación amistosa duradera.

Por todo eso, le consternó enterarse que las huestes de Assur Nasirpal se dirigían a Kinabu a luchar contra el gobernador sublevado. Casi percibió el olor de la sangre descompuesta y decidió enviar un mensajero. Escogió las palabras para persuadir a Hulai a rendirse. Le habló de la inmunidad de la matanza, en una pelea imposible de ganar. La carta, escrita sobre arcilla, debía ser destruida después...

“Capturé la ciudad: a seiscientos de sus guerreros los pasé por la espada; a tres mil cautivos los quemé con fuego. No dejé ni un solo vivo que sirviera de rehén. A Hulai el gobernador lo cogí vivo; apilé sus cadáveres; a los jóvenes y doncellas los quemé vivos. A Hulai el gobernador lo desollé y su piel la extendí sobre el muro de la ciudad de Damdamusa”.

(882-881 a.C)



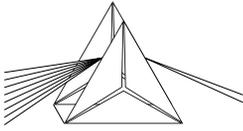
## De cintura para abajo

Ángel M. Trinidad Hernández

Teo, antes de que te vayas, ¿tú sabes de qué son estos granos? ¿Cuáles granos, Mai? Pues estos que encontré ahí en el patio detrás de la cocina. Nacieron unas matas y echaron estas bellotas. Bueno Mami, a mí me parecen frijoles. ¿Pero, se comerán? No sé mami, pero dame un par de bellotitas de esas, que yo les pregunto a los profesores del Departamento de Ciencias Naturales; ellos deben saber. Es curioso que nazcan así unos granos tan saludables y sin ningún cultivo cuando acaba de decir Roselló que la agricultura nunca ha sido natural en Puerto Rico. Lo que pasa es que, desde que te hiciste independentista, criticas a Roselló por todo. Mira mami, el hecho de que hayas votado por él no significa que tengas que estar de acuerdo con todo lo que dice y hace. Lo que está mal, está mal sin importar quien lo haga. Lo mismo pasa si lo hace bien. Bueno Mai, bendición; me voy que se me hace tarde para llegar a la universidad. Pues Dios te bendiga y no se te olvide averiguar sobre los granos. Okey, nos vemos a la noche.

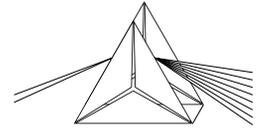
Como a eso de las doce y cuarto entré a almorzar a la cafetería. Allí estaban sentados a la misma mesa algunos compañeros de Ciencias Naturales. Eran cuatro biólogos, un químico y un matemático: el Dr. Elías Valentín era el químico. Lo acompañaban, la profesora Nydia Bedeliz, la Dra. Elena Godoy – que acababa de sentarse- y los profesores Gustavo Llorente, Álvaro Benavente y René Dos Santos, el matemático.

Buen provecho compañeros, ¿Cabe otro? Claro hombre, asintió Benavente y prosiguió: ¿Cómo está la religión? Por lo que veo, desapareciendo. Me parece bien replicó Dos Santos. Es cuestión de tiempo que la Ciencia la haga desaparecer, comentó Valentín mientras le daba los últimos sorbos a un Snaple. Pues yo tengo mi propia opinión sobre eso y es distinta de la tuya, ripostó con la voz entre los dientes la Dra. Godoy. Por mi parte, respeto y aprecio mucho los aportes de la Ciencia. Sobre todo que haya hecho posible desarticular tantas supersticiones y tabúes. Sin embargo, siempre guardo un espacio para el misterio, pues tanto el universo como el mismo ser humano guardan secretos insondables. Querrás decir insondables hasta que la Ciencia los sondee, Teo, dijo, como a manera de aclaración y con voz dulce y tranquila, la profesora Bedeliz.



A propósito, hablando de sondear, tengo una consulta que hacerles como científicos. Miren estos granos que encontró mi Mamá detrás de la casa. ¿Serán de alguna variedad de frijoles? Ah, pero el hombre del campo no sabe distinguir los granos, sentenció Dos Santos, mientras miraba de reojo a los colegas con la velada sonrisa de quien acaba de acertarle a un mosquito. Bueno, ese grano nunca lo he cultivado. Por eso les pregunto a los expertos. Pues acertaste, eso es lo que es, una variedad de frijoles, declaró Llorente con sus primeras y únicas palabras en toda la conversación. Lo que no entiendo es cómo llegaron a nacer detrás de casa. Pudieron haberlas traído los pájaros y nacieron allí, especuló Godoy. O quién sabe si es una mutación genética; en la naturaleza se da eso, expuso Bedeliz. Ciertamente, asintió Valentín, todo evoluciona. Sí, pero la evolución toma muchísimos años, no aparece de un día para otro, volvió a arrematar Dos Santos.

Pues fíjense, como hombre del campo que ha incursionado en la academia, les voy a contar una experiencia reciente que parece indicar que puede haber ciertos saltos significativos en la evolución y que la naturaleza no es totalmente predecible. O que, por lo menos, las leyes naturales no parecen cumplirse fielmente del modo que se dice. Haré cuestión de año y medio sembré diecisiete cuerdas de pimientos en una finca que tengo en el barrio Frontón de Ciales. La patria de Corretjer, el poeta nacional, aclaró Benavente. Correcto. Pues como indicaba, sembré mi tala de pimientos con mi machete, a dos granos de semilla por cada hoyo, a doce pulgadas de separación. Recordarán que después de la sequía que hubo en el '94 – que el gobierno tuvo que racionar el agua – nos llegó el '95 tan lluvioso que por poco nos nacen hojas y raíces a todos, ¿recuerdan? Bueno, pues ocurrió que la mayor parte de las matas de pimiento las sembré en un área llana. Crecieron bonitas y fuertes. Parieron en grande, algunos pimientos medían hasta ocho pulgadas. Me dije con esta cosecha salgo de pobre. No obstante, como les dije, se desparramó una secuencia de aguaceros tan intensos y por tantos días que se acumuló agua hasta sobre la cáscara de los melones. El nivel de agua subió tanto en mi tala de pimientos, que estos se pudrieron todos de cintura para abajo. Ante aquel desastre me resigné pero no me amilané. Le ofrecí lo que fuera salvable de ellos al fabricante de *Sofrito Don Brígido*, quien conociendo el estado de la mercancía acordó pagarme un cinco por ciento del valor que hubiera tenido la cosecha de haberse salvado de tanta lluvia. Durante la siguiente semana los de la fábrica



sacaron de mi finca trece camiones llenos de pimientos cortados de cintura para arriba, ya que era lo único aprovechable.

En realidad, yo no veo que esa anécdota tenga nada que ver con la evolución, acotó Dos Santos. Yo tampoco, secundó suavemente Beneliz. Cógelo suave, que ahora es que viene lo lindo de este caso. Tomé semillas de la cosecha y las sequé para sembrarlas luego. Pero en esta ocasión, hice la tala halda arriba buscando evitar el efecto inundación. Y aquí es donde la naturaleza me deja perplejo, pues de la cosecha perdida a la nueva se desarrollaron dos variedades de pimientos. Por un lado nacieron plantas de tamaño normal que parieron copiosamente. Sin embargo, los pimientos eran como encogidos de patas, como si hubieran evolucionado para, en caso de inundación, que el nivel de agua no les alcanzara. Era como si tuvieran la inundación anterior en la memoria genética. La otra variedad me sorprendió aún más, puesto que las matas crecieron tanto como árboles. Para recoger los pimientos hubo que usar nasos como los que se utilizan para tumbar aguacates. Y esos cambios se dieron tan sólo de una generación a otra. No se puede negar que la naturaleza se comporta a veces extraña, puntualizó Valentín.

Bueno Teo, tenemos que dejarte porque ya es hora de la próxima clase, dijo Benavente levantándose con su bandeja para echar los desperdicios al zafacón. Te has entretenido tanto hablando que no has tenido tiempo de comer, ya tu almuerzo debe estar frío, pero qué interesante, dice Bedeliz mientras recoge su cartera roja. Qué bueno es tener conversaciones de alto nivel mientras se almuerza con compañeros. Hasta pronto y buen provecho, fueron las últimas palabras de Dos Santos.

–”Yo te acompaño a almorzar, pues llegué tarde y aún no termino”, exclamó alegre la Dra. Godoy.

– Pues me place que me acompañes.

– ¡Ay sí, tantas cosas interesantes que se aprenden cada día!

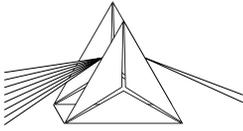
– La verdad es que yo me quedo totalmente sorprendido.

– ¿De qué?

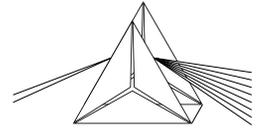
– De que tanta gente de Ciencia se deje meter unos embustes tan aparatosos sin que les resorteen las bilis.

– Espérate un momento, -reaccionó Elena aspirando hondo y haciendo una pausa prolongada para soltar el aire- de todo lo que dijiste, ¿qué no era verdad?

– Nada era verdad.



- Ahahahah! ¡No puedo creerlo! Deja que yo llegue al Departamento y se lo diga a los compañeros. Quiero ver la reacción de ellos.
- Ahora que recuerdo, los frijoles fueron el fruto de unos granos que me robé en el supermercado Pueblo hace unos meses. Es curioso adónde pueden llevar a uno algunos granos robados.



Presento estas décimas a modo de experimento poético y para rendirle homenaje al repentista cubano Luis Paz Esquivel. El experimento trata de presentar las mismas de manera que puedan leerse lo mismo al derecho que al revés sin perder nivel poético, coherencia, ni fuerza temática.

Ángel M. Trinidad Hernández

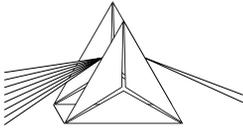
### **El rostro humano**

Entendimiento con alas  
hecho de sueños y estrellas,  
de peregrinación y huellas,...  
de fracasos y de galas.

Ojos que son antesalas  
de un mundo interior arcano;  
el niño deviene a anciano  
con amor, música y trata,  
a pincel se me retrata  
el rostro de un ser humano.

El rostro de un ser humano  
a pincel se me retrata,  
con amor, música y trata  
el niño deviene a anciano,  
de un mundo interior arcano,  
de fracasos y de galas,  
ojos que son antesalas  
de peregrinación y huellas,  
hecho de sueños y estrellas,  
entendimiento con alas.

(13 de enero de 2014)  
Pie de Luis Quintana



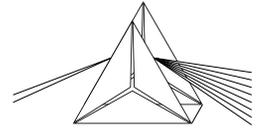
## Discurriendo

Con el amor de mi vida  
discurro en cada momento,  
desentrañando el tormento...  
de una razón sin salida.  
¿Por qué temer la crecida  
del río fuera de cauce?

¿Hay amor de dos que encauce  
querellas de un desengaño?  
¿Me negará lo que entraño  
bajo la sombra de un sauce?

Bajo la sombra de un sauce  
¿me negará lo que entraño?  
Querellas de un desengaño,  
¿hay amor de dos que encauce?  
Del río fuera de cauce,  
¿por qué temer la crecida?  
De una razón sin salida,  
desentrañando el tormento,  
discurro en cada momento,  
con el amor de mi vida

(5 de febrero de 2014)  
Pie forzado de JauryMar

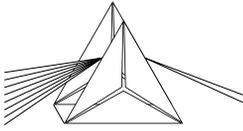


## **Poesía rota**

No sé si fue por apuro...  
eché al vuelo la gaviota,  
herida, con su ala rota,  
yendo a darse contra un muro...  
insensible, frío y duro.  
No perdona el tiempo, criba  
la resistencia, derriba  
de las escalas del cielo  
como al ave que en el suelo  
de los relojes se iba.

De los relojes se iba  
como al ave que en el suelo  
de las escalas del cielo  
la resistencia derriba.  
No perdona el tiempo, criba  
insensible, frío y duro;  
yendo a darse contra un muro,  
herida, con su ala rota,  
eché al vuelo la gaviota,  
no sé si fue por apuro.

(7 de enero de 2013)  
Pies forzados de Luis Quintana

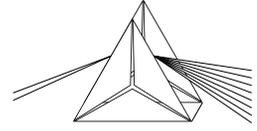


## **Ella es dueña de una calma**

Ella es dueña de una calma  
taimada y exasperante  
por hermosa y agobiante...  
el ímpetu desempalma  
como deja al cuerpo el alma.  
Le prepararé un convite  
saboreándome el desquite  
mientras discurro travieso...  
puedo enredarla en un beso  
de una calma que derrite.

De una calma que derrite  
puedo enredarla en un beso;  
mientras discurro travieso  
saboreándome el desquite  
le prepararé un convite.  
Como deja al cuerpo el alma,  
el ímpetu desempalma  
por hermosa y agobiante;  
taimada y exasperante  
ella es dueña de una calma.

(21 de febrero de 2014)  
Pies de Carlos Ponce

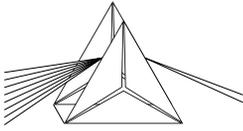


## Miré la tarde

Miré la tarde sin ella  
donde la sombra arremete  
contrario al sol que se mete...  
mientras dibuja una mella  
en el poniente. La sella  
como cautín una herida;  
mi amor de sombras vestida  
hizo un páramo de mí,  
más desde que la perdí  
guardo una flor escondida.

Guardo una flor escondida  
más desde que la perdí  
hizo un páramo de mí,  
mi amor de sombras vestida.  
Como cautín una herida,  
en el poniente, la sella,  
mientras dibuja una mella  
contrario al sol que se mete,  
donde la sombra arremete  
miré la tarde sin ella.

(19 febrero 2014)  
Pie de *Punto Guajiro*



## Evocación

José A. Valle de Jesús

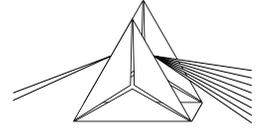
Estoy soñando contigo  
No me queda otro remedio  
    Padecer  
Más así tú estás conmigo  
Y se aplaca un poco el tedio  
    De mi ser

Cabizbajo prisionero  
De circunstancias inciertas  
    Eso soy  
De milagros pregonero  
Ante esperanzas muertas  
    Así voy

Portador de unos grilletes  
A los demás invisibles  
    Voy así,  
Recitando unos sainetes  
Con muecas imperceptibles  
    Que elegí

Una tristeza sombría  
Como manantial eterno  
    Es mi amiga  
Una tierra siempre umbría  
Con fantasma del averno  
    que me hostiga

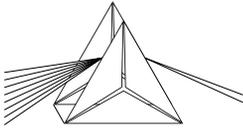
Y las sombras del pasado  
Como llamas que crepitan  
    Y se alargan  
Superponiéndose a todo  
Se resisten se irritan  
    Se aletargan



Te has quedado en silencio profundo  
Te acercas y me abrazas con ternura  
Sin reproches  
Tu acercamiento es un nuevo mundo  
Al que me aferro en la desventura  
De mis noches

Si se convirtiera en realidad  
Tu imagen virtual que tanto añoro  
Imposible

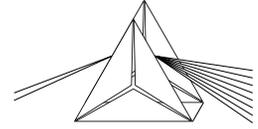
Se oye un eco de lejana ciudad  
Entonces en mi lecho me incorporo  
Inasible



## Ilusión

José Valle de Jesús

Acostado en mi lecho,  
Raudo como trueno  
O semejante a un eco,  
Tu imagen borrosa  
Apareció entre un cieno temblorosa.  
Surgieron los recuerdos  
En una sucesión vertiginosa;  
Pero siempre surgió aquella escena,  
Volcán en erupción,  
Cuya lava candente  
Calcina el corazón.  
Breve fue nuestro idilio,  
Fuiste tierra salvaje  
Henchida de tesoros y promesas,  
Llena de mieles en cada paraje.  
Aventurero en ciernes,  
Fui tu prisionero en el primer viaje.  
No sé cómo pasó,  
Quizás esté soñando  
Y hoy estoy despertando  
De aquel sueño o aquel sortilegio  
Que se devela como un misterio.



## GUÍA PARA EL ENVÍO DE COLABORACIONES

Se recomienda que los autores se rijan por los siguientes criterios:

1. Los trabajos deberán ser inéditos y quedarán como propiedad del autor, pero se solicita que de publicarlos posteriormente en otro medio se indique su previa publicación en esta revista. Se considerarán trabajos tanto en español como en inglés. Los artículos no deberán pasar de quince páginas, a doble espacio en tamaño de 8.5” por 11”, letra número 12 (“Times New Roman”) y grabado en memoria USB, DVD o CD en el programa *Word de Windows*.

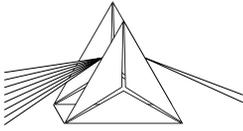
2. En una hoja aparte, el autor indicará su dirección postal, número telefónico, lugar de trabajo y especialidad. Incluirá, además, una breve ficha biográfica.

3. Se recomienda seguir uno de los siguientes formatos bibliográficos: *MLA, Turabian, APA* o *Chicago*. Los autores de ciencias naturales pueden utilizar su propio sistema.

4. La junta editora se reserva el derecho de aceptar o rechazar los trabajos sometidos. El contenido y el estilo son responsabilidades únicas de los autores. Además, la junta no reescribirá trabajos.

5. Las colaboraciones deberán enviarse a:

*PRISMA /UIAPR-Arecibo*  
P.O. Box 4050  
Arecibo, PR 00614-4050



## **NUESTROS COLABORADORES**

Antonio Álvarez Rivera. Es profesor universitario y literato. Imparte cursos de español en la Universidad Interamericana, Recinto de Arecibo. Impartió cursos de español en la Universidad del Este y en la Universidad de Puerto Rico en Utuado. Tiene un B.A. en español y una M.A. en Estudios Hispánicos de la Universidad Católica de Puerto Rico.

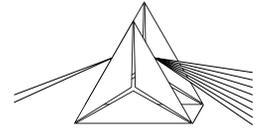
Wanda Balseiro Chacón. Posee el rango de Catedrática Auxiliar de Español de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto de Arecibo. Además, posee un B.A. y una M.A. en Estudios Hispánicos, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Luis G. Collazo Torres. Fue Catedrático de Religión y Filosofía del Recinto de Arecibo de la Universidad Interamericana de Puerto Rico. M.Th., Seminario Evangélico de Puerto Rico; Ph.D. de McCormick Seminary y Ph.D. Graduate Theological Foundation. Conferenciante y autor de varios libros de ensayo y de poesía.

Brenda Corchado Robles. Es profesora de gramática y de lingüística de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto de Arecibo. Posee un B.A. en Lenguas Modernas, una Maestría en Traducción y Lingüística de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras y un Ph.D en Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Es miembro de la Junta Editora de Prisma.

Juan R. Horta Collado. Es Catedrático de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto de Arecibo. Posee un B.A. en Historia de América de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez. Además, posee una M.A. en Estudios Puertorriqueños del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Tiene un Ph.D. en Literatura y Cultura Hispanoamericana de Arizona State University. Es miembro de la Junta Editora de Prisma.

Laura J. Horta Vargas. Bachillerato en Historia de Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez. Perteneció a la Asociación de Historiadores del RUM. Actualmente, se encuentra cursando estudios concurrentes a la



maestría en Historia en América Latina y el Caribe en la UPR, Recinto de Río Piedras. Laboró en el Museo de Puerto Rico.

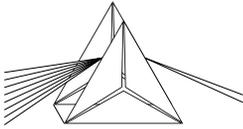
Verónica M. Rodríguez Rivera. Bachillerato en Historia de Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez. Perteneció a la Asociación de Historiadores del RUM. Actualmente, se encuentra cursando estudios concurrentes a la maestría en Historia en América Latina y el Caribe, Recinto de Río Piedras. Recibió los premios Luis Stefani Rafucchi, Salvador Brau, y Artes y Ciencias.

Camilo Santiago Morales. BA en Psicología de Recinto Metropolitano de la Universidad Interamericana. Autor de varias antologías de cuentos. Además ha pertenecido a juntas editoras de varias revistas literarias.

Josué Santiago Berríos. Posee el rango de Catedrático de Español del Recinto de Arecibo de la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Tiene un B.A. de la Universidad de Puerto Rico, una M.Th. del Seminario Evangélico de Puerto Rico, una M.A. de la Universidad Interamericana de Puerto Rico y un Ph.D. del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Es miembro de la Junta Editora de Prisma.

César J. Solá García. Doctorado en historia de la Universidad de Michigan-Recinto de Ann Arbor en 1999. Es el autor del libro *Slave Emancipation and Colonialism: The British Missionary and Military Campaigns and African Societies in Northern Malawi, 1875-1900*. Colonia (Koln), Alemania: Lambert Academic Publishing, 2009. Es, además, coautor de varios libros de texto escolares de la Editorial Norma que se usan en las escuelas de Puerto Rico. Es catedrático de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras en donde dicta cursos de historia de África e historia de Hispanoamérica.

Héctor M. Torres Camacho. Maestría en Educación, University of Saint Mary, (Leavenworth, Kansas. Ph.D. en Historia, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. Arqueólogo Certificado por el Consejo para La Protección del Patrimonio Arqueológico Terrestre de Puerto Rico.



Ángel M. Trinidad Hernández. Es Catedrático de Religión del Recinto de Arecibo de la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Posee un B.A. del Saint John Vianney Seminary, una M.A. Saint Vicent de Paul Regional Seminary y un Ph.D. Graduate Theological Foundation. Además, es miembro de la Junta Editora de Prisma.

José A. Valle de Jesús. Posee el rango de Catedrático Asociado de Español del Recinto de Arecibo de la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Tiene un B.A. de la Universidad de Puerto Rico., una M.A. de la Universidad Interamericana de Puerto Rico y un Ph.D. del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.

Nelson E. Vera Santiago. El autor es profesor del Departamento de Estudio Humanísticos de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto de Arecibo. También es abogado admitido a la práctica en Puerto Rico. En el 2010 recibió el Premio de Cuento del Instituto de Cultura Puertorriqueña por su colección *Ficciología* y ha publicado con diversas revistas académicas y de crítica cultural.

