

CIUDAD LETRADA Y LA ESCRITURA TESTIMONIAL EN PUERTO RICO

JOSÉ R. COLÓN FUENTES
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO EN ARECIBO

Este trabajo examina el caso de la producción del texto testimonial en Puerto Rico a la luz del modelo de desarrollo cultural para Latinoamérica que elabora Ángel Rama en **La ciudad letrada** (1984). El contraste entre esta obra y lo que estudiosos del Caribe han escrito sobre Puerto Rico y otras partes del Caribe Hispano, como por ejemplo **Insularismo** (1934), de Antonio S. Pedreira; **El país de cuatro pisos** (1980) de José Luis González; **Salsa, sabor y control** (1998), de Ángel Quintero Rivera y **La isla que se repite** (1998), de Antonio Benítez Rojo, me provee de varios elementos que me sirven de herramienta en el análisis y el estudio del conjunto de textos que pretendo analizar.

El trabajo de Rama me sirve de punto de partida para la discusión de la experiencia cultural en Puerto Rico. En **La ciudad letrada**, propone que la tradición letrada en Latinoamérica está marcada por el peso de su origen colonial y que el desarrollo cultural de Hispanoamérica ha estado condicionado por una visión de mundo que privilegia la escritura. Propone que el modelo de letrado colonial, aún con los cambios históricos que han ocurrido -independencia, modernización y movimientos revolucionarios-, persiste. Rama señala que el quehacer cultural de Latinoamérica se mueve entre la ciudad, el letrado y la primacía de la escritura que sirve al poder político de turno. Esos tres elementos configuran y determinan la producción letrada aún hoy día.¹

Si siguiendo el modelo de Rama, analizamos un texto como producto del esfuerzo del letrado para servir a un proyecto de Estado, gobierno o una agenda política

¹ El texto **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**, editado por Mabel Moraña, incluye un conjunto de ensayos que analizan los distintos aspectos de la obra de Rama. Sobre el concepto de ciudad letrada puede verse la sección 2, Ciudad letrada: Territorio, frontera, memoria, pp. 97-133. Moraña, Mabel, ed. **Ángel Rama y los estudios latinoamericanos**. (Pittsburg, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Serie Críticas, 1997). Sobre la obra de Rama, además de esta obra editada por Moraña, puede consultarse el artículo *De La ciudad letrada al imaginario nacionalista: contribuciones de Ángel Rama a la invención de América*, que forma parte del libro **Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina**. Beatriz González Stephan, Javier Lasarte, Graciela Montaldo y María Julia Daroqui, comp. (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, C.A., 1994).

determinada, nos vemos forzados a considerar la obra literaria en el contexto de su producción. En este modelo, la obra no es el resultado de agentes que carecen de vínculo con el mundo y no se puede dar en el vacío o aisladamente. La obra toma cuerpo en un determinado contexto social, en un mundo cultural y social específico. Este mundo, de acuerdo con Rama, está marcado por la relación entre la escritura, el letrado y su deseo de ponerse al servicio del Estado. Es en este sentido que el letrado ha mantenido un papel similar durante la época colonial y después de las independencias. La función del letrado como ejecutor de un proyecto que surge como resultado de la influencia de la ciudad y de la herencia colonial es para Rama una constante que no ha variado significativamente.

Algunos estudiosos han criticado esta tesis de Rama sobre la invariabilidad de la función y pureza del letrado en el desarrollo cultural de Latinoamérica. Coincido con esta crítica y veremos en el análisis de los textos el porqué. Mabel Moraña, por ejemplo, en el artículo *Ilustración y delirio nacional, o las fronteras de la "ciudad letrada"* señala lo siguiente:

En primer lugar, tanto el planteamiento de Anderson como el de Rama parten de la premisa del predominio del proyecto ilustrado en tanto implantación de un paradigma epistemológico hegemónico que a través de la difusión letrada proveyó las bases ideológicas y discursivas en las que se apoya el separatismo criollo. No se han discutido suficientemente, sin embargo, las bases desde las cuales puede afirmarse esa hegemonía tanto en el interior del grupo dirigente del movimiento emancipador como en el seno de los amplios sectores marginales que entran abruptamente en la modernidad euro/etnocéntrica a partir de la que América inaugura su nueva inserción occidentalista.²

Moraña le ve una limitación al modelo de la ciudad letrada. Ella entiende que el modelo de Rama falla por no expresar adecuadamente la hibridez cultural del proyecto de la elite local, producto del juego entre la influencia extranjera y la heterogeneidad cultural y social de Latinoamérica. Esta limitación, como señala la autora en el párrafo anterior, se puede ver en el movimiento independentista. Este movimiento demuestra la complejidad que afecta la producción cultural latinoamericana.

² Mabel Moraña. *Ilustración y delirio en la construcción nacional, o, las fronteras de la ciudad letrada*. (*Latin American Literary Review*, 25:50 —July-Dec 1997—, pp. 31-45).

Para Moraña, el proyecto de liberación, de creación de un Estado moderno que obedece a las ideas de la ilustración, se hace desde prácticas discursivas que muestran la negociación con las tradiciones de origen americano. Ella entiende que el letrado, ante la necesidad de garantizar su hegemonía y lograr un proyecto de origen europeo, se ve obligado a asumir en su discurso elementos que son propios de la realidad americana. La ciudad letrada está sujeta a las circunstancias americanas y se ve obligada a transformar sus presupuestos ideológicos para acomodarse a esa realidad.

De modo similar, Julio Ramos en **Desencuentros de la modernidad en América Latina** ve otra limitación en el modelo de la ciudad letrada. Esta consiste en la invariabilidad de la función del letrado:

Sin embargo, aunque por momentos insiste con lucidez en la dialéctica entre la tendencia a la autonomización y los imperativos ético-políticos que siguen operando sobre la literatura, el mismo Rama tiende a reducir la heterogeneidad discursiva que se desprende de ese doble impulso, al insistir en la prevalencia del segundo término, la política, sobre la autonomización. En la “narrativa” historiográfica de **La ciudad letrada**, el dominio de la política, aun a fin de siglo, representa la vigencia de la “larga tradición redentorista del letrado americano”(p. 116); categoría —la del letrado— que es la base conceptual del libro. Es decir, para Rama incluso el escritor finisecular seguía siendo un letrado y en ese sentido seguía siendo un intelectual *orgánico* del poder.³

Más adelante en la misma página Ramos señala:

El problema, en parte, radica en la imprecisión radical del concepto de la “política”, que a veces es tanto una voluntad “ideologizante” por parte de los escritores y asimismo una actividad ligada al “foro público”, a la administración estatal. El concepto de “letrado” históricamente no reduce su territorio semántico a la actividad propia del abogado o agente (escritor) de la ley. Pero en *La ciudad letrada* pareciera que ésa es la acepción dominante del concepto que así viene a describir la relación entre los intelectuales y la burocracia, desde la consolidación del imperio español en América hasta el siglo XX. Dicho de otro modo, el “letrado” es un intelectual orgánico a la vida pública dominada, desde la colonia, por un culto ciego a la autoridad de la letra.⁴

³ Julio Ramos. **Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 69.

⁴ Ramos, **Desencuentros**. p. 69.

Para Ramos, el escritor finisecular experimenta las exigencias de la autonomización que le impone la modernización en la que vive. El letrado no es únicamente un intelectual orgánico y su relación con el Estado y los aparatos de poder debe ser problematizada. De ahí que no se pueda situar a todos los intelectuales en una misma categoría. No es lo mismo la función intelectual de Sarmiento en Argentina que la de Rodó en el Uruguay o la de Martí en Cuba y Nueva York. Cada uno de ellos obedece a exigencias discursivas distintas y a proyectos letrados que buscan consolidar distintas relaciones del intelectual con la sociedad en la modernidad. Para Ramos el intelectual finisecular no opera de la misma forma que el letrado post-independencia o que el letrado en la época colonial. El letrado finisecular empieza a experimentar cambios profundos en su modo de situarse en la sociedad y en la tradición letrada. Principalmente, se empieza a distinguir más claramente el campo literario (Rodó, Martí) del letrado en función de la racionalidad estatal (Sarmiento).

En **La ciudad letrada**, Rama establece que la fundación y el desarrollo de los países latinoamericanos son procesos que han estado marcados por la estrecha relación entre los letrados y los sectores que gobiernan. Estos actos fueron posibles por el valor que se le adjudica a la letra —poseía la capacidad de establecer un determinado orden—, y por la autoridad de la figura del letrado, que servía de intermediario entre la letra y las distintas autoridades. La escritura desde la óptica del que conquista es garantía de posesión y control. Esta se explica y adquiere sentido en un proyecto letrado. Había que poner las cosas por escrito para poder comprenderlas, interpretarlas y asimilarlas a un conocimiento que buscaba ordenar el mundo.

En el modelo de Rama, se puede decir que la escritura y el letrado adquirieron trascendencia porque por su origen —son producto de la conquista y de la colonización— fueron factores que no obedecieron a la dinámica local. Ese origen no se ha superado. El letrado en América Latina continúa sirviendo a un modelo que lo fuerza a continuar prácticas discursivas ajenas a la situación particular de cada territorio. El modelo de la ciudad letrada sugiere que los letrados son los que ponen en práctica un modelo de poder basado en el dominio de la letra. De ahí que también sean intérpretes de lo que pasa a nivel local, pero explican los fenómenos desde esquemas mentales preconcebidos, desde

ideas que provienen de otros mundos y realidades y que se impusieron al nuevo contexto sin ver la particularidad propia del nuevo lugar, sin ver su diferencia.

Este esquema que parece rígido e incambiable, no es uniforme ni parejo en todas las épocas. La ciudad letrada como modelo tiene sus limitaciones. Al ser un modelo totalizante, que busca una explicación de conjunto como vimos que señalan Moraña y Ramos, no busca reconocer los quiebres y las rupturas, las modificaciones que el modelo colonial ha sufrido:

Por suerte, la visión totalizante o de conjunto, existe. Existe y, en lo que atañe a nuestra América, no se presenta como la sumatoria de unidades político-geográficas, sino como una concepción cultural vinculada con un proyecto de patria grande que, por supuesto, implica la consideración del quehacer cultural latinoamericano como una actividad del hombre histórico viviendo en sociedad.⁵

Sin embargo, Rama reconoce que los pilares centrales de este modelo, el letrado y la letra, sufren el embate de las fuerzas que no obedecen a la ciudad letrada. En determinados momentos empieza a transformarse. Mi trabajo trata sobre el efecto de “la ciudad real” sobre el modelo de la supremacía de la escritura y del letrado.

Veo en la escritura testimonial puertorriqueña una actividad cultural letrada que problematiza el modelo de Rama. Propongo que el conjunto de textos: **Caminos del recuerdo** de Antonia Sáez, **Memorias de Bernardo Vega** editadas por César Andreu Iglesias, **¡Qué tiempos aquellos!** de Andino Acevedo, **Con valor y a como dé lugar** de Carmen Luisa Justiniano, **La luna no era de queso** de José Luis González y el texto de la escritora puertorriqueña residente en Estados Unidos Esmeralda Santiago **Cuando era puertorriqueña**, se escriben con el propósito de expandir y cuestionar las ideas e imágenes de identidad que dominaban el escenario cultural y social puertorriqueño.

Se pueden ver estas memorias como el intento de creación de un sentido de identidad colectiva e individual que parte de la heterogeneidad cultural, social y étnica de Puerto Rico. Los textos testimoniales del Puerto Rico de siglo XX se sitúan frente a las distintas imágenes sobre la esencia del ser puertorriqueño que la literatura y los críticos culturales han propuesto, —entre ellas la imagen del jíbaro de la tradición literaria que

⁵ Ángel Rama. **La ciudad letrada**. Hanover, N.H: Ediciones del Norte, 1984. p. ix.

empieza Manuel Alonso—, y frente al discurso dominante de identidad colectiva que surge en la década del treinta: la propuesta que hacen Antonio S. Pedreira en **Insularismo** (1934) y Tomás Blanco en **Prontuario histórico** (1935) para mostrar lo que algunos han llamado “el otro lado de la historia”.⁶

Memorias de Bernardo Vega y **La luna no era de queso** buscan romper con la imagen tradicional del puertorriqueño como ser blanco y campesino; otros por el contrario, quieren reforzar ciertos aspectos de la tradición hispánica o del jíbaro en un momento en que las condiciones políticas y sociales no le son favorables: **Caminos del recuerdo**, **Cuando era puertorriqueña**.

Dos de las obras testimoniales: **Con valor y a como dé lugar** y **¡Qué tiempos aquellos!**, primordialmente se preocupan por desarrollar una estrategia que valide la voz de sectores que tradicionalmente no se podían expresar. A los narradores de estas dos obras no les preocupa tanto asumir la imagen de sí que le provee la tradición, sino hacer valer su voz. En estos dos textos el narrador protagonista asume el papel del letrado para cuestionar toda una época y se busca, antes que nada, hacer acto de presencia, adquirir mediante el uso de la escritura una posición social que les permita expresar su vida y su parecer.

Al leer los textos detenidamente notamos una estrategia discursiva clásica: la ironía. Si contrastamos la visión que los protagonistas de memorias del Puerto Rico de la primera mitad del siglo XX tienen de su mundo y de sí mismos con la visión que de ellos habían elaborado los representantes de la ciudad letrada, notamos una tensión irónica que invierte los papeles tradicionales. Estos últimos se convierten en sujetos de estudio y los estudiados en los que escriben. Algunos de los autores, como por ejemplo Bernardo Vega, Carmen Luisa Justiniano y Esmeralda Santiago se refieren a sí mismos como “jíbaros”, lo que implica un deseo de reformular la visión del jíbaro como alguien que

⁶ Estas memorias corresponderían al modo discursivo de la posmodernidad, donde nociones absolutas de identidad personal e individual se cuestionan. Ejemplos de este tipo de discusión lo constituyen en el mundo de la literatura la obra de Juan Gelpí **Literatura y paternalismo en Puerto Rico**, y el texto de Myrna García Calderón **Lecturas desde el fragmento**. En el mundo de la crítica cultural encontramos la obra de Arcadio Díaz Quiñónes **La memoria rota** y la de Carlos Pabón **Nación Postmortem**.

carece de las herramientas tradicionales del letrado para expresarse. Hasta las tres primeras décadas de siglo XX, el jíbaro como agente social-cultural era una máscara de miembros de sectores letrados para disfrazar sus reclamos de mejor trato por parte de la metrópoli.⁷

Los textos testimoniales, por su naturaleza genérica fronteriza, ilustran el conflicto de la representación, —la crítica reciente sobre el testimonio es ejemplo de esto—. El tema de la representación -quién puede hacerla, desde qué posición social se la hace, con que propósito se hace-, se agudiza en un contexto que se caracteriza, según Antonio Benítez Rojo, José Luis González y Ángel Quintero, por la heterogeneidad racial y cultural. Aquí se trata del conflicto de construcción de verdad cuando la representación se hace sobre el “otro” y cuando ésta se hace por el “otro” mismo en el momento en que maneja las herramientas para autorepresentarse. Respecto a este conflicto de representación es pertinente el artículo de Nemesio Canales (1878-1923) *Nuestros jíbaros*, que apareció en el diario **La semana** el 26 de agosto de 1922.⁸ Él presenta el conflicto de esta manera:

Pues ahí tienen ustedes mi caso de conciencia. Yo arrojé hace tiempo lejos de mí los románticos espejuelos color rosa. Yo creo, precisamente, que no hay plaga humana comparable en sus estragos, en su labor perenne de destrucción, deformación o adulteración, que la actitud romántica. Eso que llaman la idealización de las cosas para no verlas en su verdadero aspecto es la superchería más odiosa y nociva que es posible concebir.⁹

Revisar y aclarar Es común a las obras el que se producen en un contexto de búsqueda de definición y de sentido de la realidad de los protagonistas frente a sectores sociales —académicos, familiares, políticos y económicos— que habían pretendido

⁷ Para un estudio a fondo del origen de la imagen del jíbaro puede verse el artículo de Francisco Scarano *The Jíbaro Masquerade and the Subaltern Politics of Creole Identity Formation in Puerto Rico, 1745-1823* en **The American Historical Review**, Vol. 101. Número 5, diciembre 1996. pp. 1398-1431. Para una discusión a fondo sobre el tema del jíbaro en la primera mitad del siglo XX puede consultarse la obra de Lillian Guerra: **Popular Expression and National Identity In Puerto Rico: The Struggle for Self, Community, and Nation**. (Florida: University Press of Florida, 1998).

⁸ Servando Montaña Peláez, ed. **Antología de Nemesio Canales**. p. 236. (Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2000).

⁹ Montaña Peláez, ed. **Antología de Nemesio Canales**. p. 234.

adjudicarse el poder de definir la alteridad. Crean un espacio narrativo en el que el protagonista rechaza o cuestiona las coordenadas de identidad y de modernidad dentro de las cuales se intentó encuadrarlo.

Vemos en la obra de Andino Acevedo y Carmen Luisa Justiniano la manifestación de su deseo de que la realidad sea de otra manera y de alcanzar un poder que le permita cambiar la historia y la manera en que se ejerce la autoridad. La escritura testimonial, tanto la de Bernardo Vega, Andino Acevedo y Carmen Luisa Justiniano como la de letrados como José Luis González y Esmeralda Santiago, es un intento de mantener un diálogo con una versión de lo que se cree es Puerto Rico y al hacer esto constituye un acto de querer alcanzar una idea de identidad que no obedece a una visión limitada, rígida del sujeto puertorriqueño.

¡**Qué tiempos aquellos!** y **Con valor y a como dé lugar** se relacionan con obras de contenido testimonial de Hispanoamérica como **Sí me permiten hablar... testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia** (1977), **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia** (1985) y **Cimarrón: historia de un esclavo** (1966), en las cuales también se construye una imagen de subalterno activo, que quiere hacerse escuchar, ya sea por su propia gestión o por la gestión de otros. Para ver cómo ocurre este reclamo de un espacio discursivo para los diversos sectores que asumen la palabra a través del texto testimonial es necesario ver las distintas prácticas sociales-culturales que propician el que alguien pueda hablar.

El tema del poder hablar es una de las temáticas centrales de la obra del historiador puertorriqueño José Curet, **Los amos hablan** (1986). En esta obra, el autor analiza cómo, en *Diálogos Grotescos*, publicado en Ponce a mediados del siglo XIX, el amo inventa una voz que supuestamente es la de los esclavos. Lo que llama la atención del texto-documento *Diálogos Grotescos* aparecidos en el periódico **El Ponceño** entre 1852 y 1853 es el hecho de que éstos no constituyen la expresión del esclavo sino que todo es pura expresión del amo:

La voz que aún no hemos podido rescatar es la voz del esclavo que hablaba por cuenta propia, que hubiese podido referirnos, quizás lo que pensaba o sentía en un día como otro cualquiera, en un momento de su vida cotidiana. Pero es probable que nunca encontremos registrada esa voz, porque acaso muchos de los esclavos de Puerto Rico no llegaron a balbucear por cuenta propia. Eran los amos quienes hablaban por ellos;

fueron los amos los que convirtieron la experiencia de la esclavitud en Puerto Rico en un gran silencio, en la voz muda que impone la presencia del *poder*.¹⁰

Si bien es posible establecer continuidades entre las obras de Acevedo y Justiniano, desarrolladas en la primera mitad del siglo XX, y los diálogos recogidos en el trabajo de Curet, en tanto que todos constituyen una forma de denuncia, hay que señalar que hay una ruptura que afirma el derecho del subalterno a ejercer el poder de la voz. En el texto de Curet, el amo asume totalmente la identidad del esclavo para hacer acusaciones y llamar la atención de lo que estaba pasando en el momento. El amo se disfraza de esclavo para indicar su situación de desventaja en el contexto social del Ponce de mediados de siglo XIX.

En las memorias de Justiniano y Acevedo, el “subalterno”, que había sido silenciado, toma la palabra y se hace oír. Tenemos la expresión de un “amo” que es subalterno. Veamos cómo lo expresa Andino Acevedo:

Ya a mi edad de siete años empezaba a darme cuenta de aquella miseria humana. Ya en mi subconsciente empezaba a preguntarme: ¿por qué hizo Dios ricos y pobres? ¿por qué tuve yo la desdicha de caer en el segundo grupo? ¿Habrán un Dios para los ricos y otro para los pobres? Sentía el hambre, el paludismo, la desnutrición, la desnudez la falta de higiene y la incomodidad extrema en el hogar.¹¹

De manera semejante escribe Carmen Luisa Justiniano:

¡Qué dura se me hacía la vida! A dondequiera que volvía el rostro o cualquier cosa que iniciaba, bajo cualquier circunstancia, sólo trastornos hallaba y en la maquinación de mi mente, sentí un enorme agotamiento del alma, y, como el profeta, me arrepentí de haber nacido y desee de todo corazón haber sido un aborto que nunca hubiera conocido la luz.¹²

¹⁰ José Curet. **Los amos hablan**. (San Juan: Editorial Cultural, 1992). p. 54.

¹¹ Acevedo, **¡Qué tiempos aquellos!** Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992. p. 9

¹² Justiniano, **Con valor y como dé lugar**. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1994. p. 338.

Por el contrario, el texto de Curet, **Los amos hablan**, muestra una voz que supuestamente es la del esclavo. Pablo o Congo, el personaje protagonista, es la voz del amo disfrazada. No escuchamos a un esclavo, éste no puede hablar:

—Si, mi amo, protección a las letras, y sobre todo a la décima musa.

—¿Cómo a la décima musa? Si no hay más que 9.

—Si, mi amo, ahora han añadido la décima que es el hambre.

—No parece mal. Sigue, sigue, que si acabas como empiezas, harás ruido en el mundo.

—Si, mi amo. Gracias, Écheme la bendición.

Les advierto a UU. que si algún día ven anunciada alguna historia de Congo, aunque sea una breve reseña, no le hagan caso, porque es muy majadero y podría comprometerme.¹³

El que habla en realidad es el amo en un contexto colonial en el que tanto el esclavo como el amo están en una situación de subalternidad en relación a las autoridades españolas en la Isla. En este ejemplo Congo, el personaje principal, ilustra la preocupación del autor Benito Vilardell —periodista catalán— sobre las condiciones sociales del Ponce de mediados se siglo XIX. Condena la estrechez cultural y la falta de apoyo que existía para los escritores. La publicación de un poema será la causa del cierre del periódico.

Los protagonistas en **Memorias de Bernardo Vega**, **¡Qué tiempos aquellos!** y **Con valor y a como dé lugar**, de cierto modo presentan una continuidad de la situación de subalternidad que representan el amo y el esclavo en **Los amos hablan**. Estos protagonistas juntan en ellos el amo y el esclavo del siglo XIX. En **Los amos hablan**, la situación de subalternidad y el miedo a la represión hacen que el amo se enmascare con la imagen del esclavo. Según Curet, el esclavo nunca expresó su situación: “Eran los amos quienes hablaban por ellos; el esclavo, entonces, no tenía voz propia”.¹⁴

En **¡Qué tiempos aquellos!** (1989) y **Con valor y a como dé lugar** (1994), textos testimoniales escritos por personas que provienen de la montaña, vemos los diversos

¹³ José Curet. **Los amos hablan**. p. 83. La transcripción es exacta al texto original.

¹⁴ José Curet. **Los amos hablan**. p. 51

factores que hacen que el protagonista esté al margen de los centros de conocimiento y de poder económico y social: pobreza extrema, aislamiento, falta de instituciones de enseñanza, autoridad excesiva de la familia, el machismo. Sin embargo, están en otra posición con respecto al texto de Curet. Las obras se presentan como la expresión directa del protagonista. Este factor no sólo las distancia de la obra de Curet, donde el amo se viste de esclavo, sino también de las obras de contenido testimonial de otras partes de Hispanoamérica, como las que mencioné anteriormente, porque constituyen la expresión directa del subalterno. La coyuntura histórica de la primera parte del siglo XX crea una situación de tensión social que abre espacios de expresión para sectores que tradicionalmente no la tenían.¹⁵ Esta crisis permite que el subalterno asuma prácticas discursivas y culturales típicas de los sectores gobernantes en el siglo XIX, como lo era la escritura autobiográfica.¹⁶

La dinámica de poder que presenta Curet obedece a una realidad rígida que no permitía ningún tipo de cuestionamiento; mientras que la relación entre el subalterno y el poder es cuestionada por obras testimoniales de la primera mitad del siglo XX. Tanto la obra de Vega, **Memorias de Bernardo Vega** (1977), como las de Andino Acevedo, **¡Qué tiempos aquellos!** y la de Carmen Luisa Justiniano, **Con valor y a como dé lugar**, buscan, con su testimonio de un momento de la vida o de la historia, mostrar la realidad de quien estaba en una situación de desventaja.

Estos textos son la expresión del que no poseía totalmente los recursos que lo podían situar en un lugar de poder. Su expresión constituye y fundamenta un

¹⁵ Ángel G. Quintero Rivera analiza estos cambios sociales en **Conflictos de clase y política en Puerto Rico** (Río Piedras; Ediciones Huracán, Inc., 1986). En este trabajo señala que:

El desarrollo de esta nueva economía —la economía de plantaciones— imposibilitó el ideal hacendado de la “unión de la gran familia puertorriqueña” a través de dos procesos. Primero, por el surgimiento de unas clases dependientes de este desarrollo que, aprovechándose de unas contradicciones en la cultura de hacienda, formaron un partido político, el Partido Republicano, minoritario pero fuerte. Y segundo, por el surgimiento de un proletariado, que rechazando la cultura del paternalismo y la deferencia desarrolló sus propias luchas e instituciones. p. 76

¹⁶ En el ensayo *On Literary and Cultural Import-Substitution in the Third World*, Frederic Jameson habla de cómo la apropiación que hacen sectores marginados en Latinoamérica de la “autobiografía,” práctica cultural burguesa romántica, produce el testimonio que subvierte el sentido del narrador protagonista héroe individual convirtiéndolo en un héroe colectivo que busca la liberación para todos. (Georg M. Gugelberger, ed. **The Real Thing. Testimonial Discourse in Latin America**. Durham & London: Duke University Press, 1996. pp. 172-191).

cuestionamiento del modo de organización social, de la distribución de privilegios, del acceso a la educación y al poder hablar. Los textos, en tanto que contienen el ejercicio de la palabra por parte de un subalterno, representan su praxis de transformación social, cuestionan el que el poder sea una realidad que se puede situar en un lugar o en una estructura, como lo presentan Rama en **La ciudad letrada** o el pensador francés Louis Althusser en su escrito *Aparatos ideológicos del Estado*.¹⁷

En el ensayo de Althusser, el poder aparece como algo que está sobre la sociedad, a la que regula, mediante estructuras que se pueden identificar en el orden social. Esta realidad del poder es en cierta manera transformada en las obras testimoniales del Puerto Rico de la primera mitad de siglo XX. Dichas obras cuestionan la representación del oprimido como alguien que, frente al poder, está en completa desventaja. La autoridad y el poder son aspectos de la realidad que se manifiestan en las formas en que describen Rama y Althusser, pero que, en una lectura cuidadosa de los textos, no se limitan a esas manifestaciones. El hecho de escribir las memorias y asumir el papel de “escritor” de su vida es lo opuesto a lo que había ocurrido hasta ese momento. Es una práctica cultural que desafía la creencia en la pasividad del subalterno y reconoce los distintos mecanismos que pueden ser utilizados para hacer oír su voz.¹⁸ Veamos como Andino Acevedo presenta el reto que para él significó ir a la escuela:

Nos sentíamos muy inferiores a los del pueblo y éramos algo así como una minoría olvidada y empujada hacia un rincón. Algunos muchachos del pueblo nos gritaban epítetos que creíamos muy ofensivos, tales como: jíbaros descalzos, jíbaros del monte, jíbaros patisucios, etc. Todos estos y otros más eran los epítetos que nos gritaban aquellos muchachos; muchachos algunos con barba y bigote. Nos gritaban, se mofaban de nosotros y nos subestimaban. Se reían con intención burlona cuando nos oían hablar y nos miraban con desprecio o menosprecio por nuestra forma de vestir y de expresarnos. ¡Cuando hubiéramos soñado, que nuestros jíbaros de hoy fueran parte importante en la dirección de nuestros destinos como pueblo, y en nuestro sistema de vida! ¿Cuándo hubiéramos pensado que nuestros campos iban a ser preferidos para la vivienda agradable de los urbanos? ¿Cuándo hubiéramos creído que nuestros jíbaros iban a tener

¹⁷ Louis Althusser. *Ideology and Ideological State Apparatuses* en **Lenin and Philosophy and other Essays**. (New York: Monthly Review Press, 1971).

¹⁸ Este tipo de práctica cultural que hacen personas del campo contrasta con la noción del puertorriqueño como un ser dócil que introduce el dramaturgo René Marqués en el ensayo *El puertorriqueño dócil* de 1954.

la fuerza de decisión para la solución de los grandes problemas del país? Médicos, abogados, ingenieros, maestros, grandes políticos y grandes pensadores que han sido pilares en nuestro desarrollo económico, social, político y cultural de nuestra gran sociedad puertorriqueña han hecho posible que el concepto de “jíbaros” haya subido a la cúpula del honor y la dignidad de nuestro campesinado.¹⁹

La dialéctica que se establece en este texto entre el narrador-protagonista y la sociedad constituye una apropiación discursiva que altera las prácticas del poder y de las reacciones del subalterno ante las distintas fuerzas de representación: escuela, Estado, el sector letrado. Este ejemplo revela una dinámica cultural que invierte los modelos de la ciudad letrada clásica. El protagonista ve cómo lo que no se suponía que ocurriera está ocurriendo. Su escritura misma es ejemplo de ello. Esta práctica discursiva, de escritura se puede explicar a partir de lo que propone Michel Foucault sobre la naturaleza del discurso y del poder social. Foucault ha elaborado en distintos trabajos —**El orden del discurso, Vigilar y castigar** entre otros— una idea del discurso y del poder que corresponde más a la realidad del poder y del uso de la expresión escrita que se manifiesta en la narrativa testimonial de Hispanoamérica y a la narrativa testimonial sobre el Puerto Rico de principios y mediados de siglo XX. Esta idea sobre el poder social la precisa Foucault de la siguiente manera:

A third methodological precaution relates to the fact that power is not to be taken to be a phenomenon of one individual's consolidated and homogeneous domination over others or that of one group or class over others. What, by contrast, should always be kept in mind is that power, if we do not take too distant a view of it, is not that which makes the difference between those who exclusively possess and retain it, and those who do not have it and submit to it. Power must be analyzed as something which circulates, or rather as something which only functions in the form of a chain. It is never localized here or there, never in anybody's hands, never appropriated as a commodity or piece of wealth. Power is employed and exercised through a net-like organization. And not only do individuals circulate between its threads; they are always in the position of simultaneously undergoing and exercising this power. They are not only its inert or consenting target; they are always also the elements of its articulation. In other words, individuals are the vehicles of power, not its points of application.²⁰

¹⁹ Andino Acevedo. **¡Qué tiempos aquellos!** p. 133.

²⁰ Michel Foucault. **Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977.** (New York; Pantheon Books, 1977). p. 98.

Foucault entiende que no podemos situar el poder en un lugar específico, y que no es necesariamente ejercido por una clase social o que consiste solamente en el dominio económico. Su concepción del poder va más allá de la interpretación marxista del poder de clase o político. También es una concepción que no se limita a una explicación psicoanalítica. El poder, de acuerdo con Foucault, no excluye estos elementos que señalan Marx y Freud pero ninguno de ellos es suficiente para explicarlo. El poder existe y se practica, es una fuerza real que invade la vida de la gente y que la modifica y de la que la gente misma participa.

Es en la historia donde se encuentra el protagonista con las distintas manifestaciones del poder social. La escritura testimonial tal y como lo vemos en Vega y en Justiniano se constituye como un diálogo entre la historia y la literatura. Juan Gelpí presenta esta relación de esta manera:

El proyecto literario y periodístico de Poniatowska es, ante todo, la propuesta de un diálogo entre la cultura letrada y la cultura popular, entre la literatura y la historia. Ese mismo diálogo, como se sabe, es el que funda un género literario que ha tenido un auge literario considerable en América Latina en los últimos treinta años: el testimonio. Se trata de un ejemplo más del intercambio —que ha animado esta actividad— entre la historia y la literatura.²¹

La vida del protagonista transcurre en los eventos históricos, ellos la explican, pero para poder ser, para poder llegar a nosotros se tiene que constituir en texto. Ese deseo de poder acceder a la escritura para llegar a un público es lo que le da realidad a estos tres testimonios de campesinos puertorriqueños.

Los problemas que presenta el texto testimonial sobre el qué y el cómo se recuerda pueden ser esclarecidos por un enfoque que, por un lado, tome en cuenta la relación que existe entre los varios elementos que componen la ciudad real en toda su complejidad, incluyendo los elementos que constituyen, nutren y dan vida a la ciudad letrada, y por otro lado, las acciones del subalterno para integrarse a esa realidad. Es la dialéctica entre el poder real y el poder que se puede llegar a tener, lo que explica el texto

²¹ Juan G. Gelpí. *Hacia el laberinto de la solidaridad* en **Historia y literatura**. (Silvia Álvarez Curbelo e Irma Rivera Nieves (eds.), San Juan: Editorial Posdata, 1995). p. 73.

de memorias. Esta relación ocurre en virtud de la pertenencia de las personas a un todo social que no puede ser considerado solamente en la función de algunos de sus elementos integrantes.