



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos

**“Porque blood es thicker than Coca-Cola”:
Diáspora y transnacionalismo en el pensamiento de
Juan Flores y Silvio Torres-Saillant**

Autor:

Afshin Irani

Profesora Guía:
Lucía Stecher

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Escrito en el marco del Proyecto FONDECYT Regular N° 1190607
“Representaciones del retorno en la literatura de la diáspora caribeña
contemporánea (de 1990 hasta la actualidad)”

Índice

<i>Introducción: Intelectuales Diaspóricos</i>	6
<i>Capítulo 1: Contextualización Teórica</i>	11
1.1 <i>Una genealogía del concepto de Identidad</i>	11
1.2 <i>Identidad y Nación: Clase, Raza y Género</i>	18
1.3 <i>Identidad y Globalización: Migración, Diáspora y Transnacionalismo</i>	27
<i>Capítulo 2: Contextualización Histórica</i>	36
2.1 <i>Marco de Interpretación colonial del Caribe Hispánico</i>	36
2.2 <i>Migraciones del Caribe hispánico en la era de la globalización</i>	41
2.3 <i>Movimientos Poblacionales como movimientos identitarios</i>	48
2.4 <i>Latino/a Studies: conceptos y contextos</i>	62
<i>Capítulo 3: Juan Flores: Diásporas como Comunidad y Memoria</i>	68
3.1 <i>Not really jibara... not gringa either: de lo nacional-popular a lo transnacional-popular</i>	70
3.2 <i>Can I be Puerto Rican and prefer pizza to rice and beans?: La diáspora desde abajo</i> .	82
<i>Capítulo 4: Silvio Torres-Saillant: Exilio y Pensamiento de las diásporas</i>	92
4.1 <i>“¿Cómo negar que me duele mi país?”: el transnacionalismo como desalojo</i>	94
4.2 <i>De la “diáspora que piensa” a la “diáspora que puede hablar: el retorno de las yolas</i>	104
<i>Conclusión</i>	113
<i>Bibliografía</i>	116

Abreviaciones de las obras de Flores y Torres-Saillant

Juan Flores	
<i>DSB</i>	The Diaspora Strikes Back
<i>FBTH</i>	From Bomba to Hip-Hop
<i>DB</i>	Divided Borders
Silvio Torres-Saillant	
<i>RDY</i>	El Retorno de las Yolas
<i>DD</i>	Diasporic Disquisitions

Agradecimientos

Realicé mis estudios en el CECLA durante un estallido social y durante la pandemia del COVID-19, quizás unas de las crisis políticas/sanitarias más inestables y (por eso) más estimulantes para el debate cultural en nuestro país. Sería muy difícil estimar en palabras el aporte que significó compartir en el centro con mis compañeros, compañeras y profesores, para mi formación profesional e integral como persona. Quizás simplemente habría que admitir que fue una oportunidad invaluable pasar por aquí. Sin embargo, no quiero dejar de agradecerles a Matías, Valentina, Patricio, David, a los Gabrieles y Diegos; también a Claudia, Lucía, Horst, Leonel, Marietta, Natalia, Marcelo, Ignacio y Grínor. Por intercambios y enseñanzas que me mostraron que, realmente, no se puede comprender nada sin sentir ni ser apasionado; pero tampoco sin ser disciplinado.

Esta pandemia dejó al descubierto de cuánto trabajo y cuidados requerimos para sostenernos. Para mí, además, cuánto necesito a mi familia y amigos conmigo para mi salud y vida.

A mis padres, Patricia y Shahram, a mis hermanos, Martín y Daniel, y a mi abuela Azar, les agradezco por cada palabra de ánimo y amor.

También a Bahram, Eliana y Sergio, quienes están siempre conmigo.

A mis amigos, Bruno y Nadine, por leerme, apoyarme y aconsejarme. También a José, Camila, Alejandro, Enrique, Karla, Nicolás, Javiera, Jaime y Ariel; por su compañía y cariño durante este proceso.

Acceder al debate de las diásporas y el transnacionalismo fue una forma de entrar en contacto con una parte de lo que soy. Siempre voy a estar agradecido con Lucía, por introducirme a este hermoso campo y, además, porque su atención, guía –y también paciencia– hicieron posible terminar esta tesis.

Por último, a Silvio, porque fui testigo de su gran inteligencia, pero también de su aún más grande humildad, amabilidad y bondad.

El espíritu de oposición representa para mí un valor superior a la acomodación, porque la aventura, el interés y el reto de la vida intelectual van ligadas al rechazo del estatus quo en un momento en que la lucha en favor de los grupos marginados y en situación de desventaja parece ser tan poco favorable.

Edward Said

Quien busca “identidades fijas” en nuestros tiempos, solo será de obstinación

Claudio Alvarado Lincopi

Introducción: Intelectuales Diaspóricos

El propósito de esta tesis es estudiar la obra de dos intelectuales de la diáspora del Caribe hispano en Estados Unidos, Juan Flores y Silvio Torres-Saillant, a partir de dos conceptos claves, Diáspora y Transnacionalismo, en una etapa de consolidación de un campo de estudios que se da durante la década de 1990, los *Latino Studies*.

Nos interesamos en ellos, porque ambos comparten un perfil intelectual construido en torno a un compromiso político con las comunidades de sus diásporas, desarrollado a partir de las luchas por derechos civiles y que se enfrenta a las nuevas circunstancias políticas del cambio de siglo, como fue el aumento de la migración caribeña hacia Estados Unidos y el despliegue de muchas agendas de cooptación institucional de las demandas de los movimientos mencionados. Este es un momento especial, porque dichos procesos afectan el trabajo de los autores, cuyo campo de estudios debe ser reorganizado bajo el paradigma de la latinidad, lo que implica la reconceptualización de varias de sus alianzas estratégicas con otras áreas de la académica estadounidense, como los estudios étnicos, de subjetividades heterogéneas, y los estudios culturales y transnacionales. En ese contexto, las trayectorias académicas de ambos se caracterizan por una conversión hacia el activismo y la construcción de vínculos conceptuales cada vez más centrados en descubrir el protagonismo que ejerce la producción cultural de las diásporas. Esto, con una disposición a realizar un trabajo académico que expone la urgencia de considerar a diversas poblaciones marginadas que carecían de representación en la mesa de conversaciones en torno a las agendas pan étnicas. En efecto, las obras de ambos reflejan proyectos académicos capaces de enfrentarse a ideologías culturales que promueven prejuicios de clase, raza y género, y que resultan perjudiciales para los sectores menos favorecidos de la población.

Juan Flores nació en Virginia, EE. UU. el año 1943, pero era considerado por sus pares como un “Boricua de Brooklyn” por haberse criado en la ciudad de Nueva York. Fue hijo de dos académicos puertorriqueños especializados en literatura, motivo que lo llevó a especializarse en esta área, doctorándose en 1971 con una tesis sobre poesía en Alemania del Este. Luego de trasladarse a California, lugar donde Flores desarrolló una vocación militante en la causa Chicana y el movimiento por los derechos civiles. Luego, esta vocación fue potenciada por su amistad con Frank Bonilla, otro académico boricua que

lo invita a ser parte de la generación fundadora del Centro for Puerto Rican Studies en la City University de Nueva York. Desde el “Centro”, Flores fue uno de los pioneros en realizar estudios de la comunidad puertorriqueña en Nueva York y en otras ciudades de Estados Unidos, dándose la tarea de cambiar la percepción que se tenía desde Puerto Rico sobre esta comunidad. Sus estudios estaban enfocados en varios géneros literarios y no literarios: la poesía de Pedro Pietri, Tato Laviera, Miguel Algarín, Víctor Hernández Cruz y la prosa de Piri Thomas y Nicholassa Mohr. Sus escritos también transformaron el panorama de los Puerto Rican Studies: se apropia y productiviza el término diáspora para referir a la migración puertorriqueña a Estados Unidos y sus flujos y reflujos sociales, políticos y culturales, mientras utiliza perspectiva de clase y raza para su análisis. Ha escrito varios libros, entre ellos *Divided Borders* (1993), *From Bomba to Hip-Hop* (2000), *Diaspora Strikes Back* (2009), además, ha publicado varias traducciones y editado numerosos *Readers* y *Syllabus* para los Latino Studies que incluyeron trabajos sobre la influencia de la identidad negra en Puerto Rico y las diásporas.

A diferencia de Juan Flores, Silvio Torres-Saillant nació fuera de Estados Unidos, específicamente en Santiago de los Caballeros, República Dominicana, el año 1954. Su familia se trasladó hacia la ciudad de Nueva York en 1973, ciudad en la que el autor inició su vida profesional como humilde zapatero en el barrio de Washington Heights, comunidad donde participaba activamente. Rápidamente, se hizo licenciado en Comunicación Social con formación en inglés, latín, español y francés, en una sede de la Universidad Municipal de Nueva York; Más tarde recibe formación de postgrado en Literaturas Comparadas en New York University, obteniendo su maestría tras la presentación de una tesis sobre literatura europea del Medioevo y el Renacimiento; y finalmente obtiene su doctorado con una tesis sobre la comparación entre la producción literaria de las distintas zonas lingüísticas del Caribe. Posteriormente, se unió al Hostos Community College de la City College of New York, donde encabezó la creación del Dominican Studies Institute, lugar desde donde desarrolló análisis literarios, investigaciones históricas y, sobre todo, comprometidas intervenciones en la prensa estadounidense y dominicana. Silvio Torres-Saillant participa hasta el día de hoy de forma activa en los debates contemporáneos relacionados a la cultura y la historia de Estados Unidos y el Caribe, especialmente de la República Dominicana. Desde su comprensión de la emigración como ruptura cultural, hasta sus profundas críticas al racista y excluyente nacionalismo trujillista, Torres-Saillant ha sido un actor clave para

el desarrollo de nuevas perspectivas para el estudio de la cultura dominicana contemporánea, especialmente de las diásporas. Es autor de libros como *An Intellectual History of the Caribbean* (2006), *El tigueraje intelectual* (2002), *Diasporic Disquisitions* (2000), *El retorno de las yolas* (Manatí 1999), *The Dominican Americans* [en colaboración con Ramona Hernández] (1998) y *Caribbean Poetics* (1997). Además, cuenta con varios artículos publicados y volúmenes editados.

En esta investigación, se compararán los análisis de la identidad de las diásporas dominicanas y puertorriqueñas en la obra de los autores, junto con sus posicionamientos frente a la tendencia teórica del transnacionalismo. Con esto, la investigación busca aportar al análisis de puntos de encuentro entre los estudios culturales y campos de estudios que emergen a propósito de las nuevas identidades producidas por globalización después de la Segunda Guerra Mundial. Además, como ambos autores son intérpretes de gran parte de la producción cultural de comunidades caribeñas consolidadas en Estados Unidos, puertorriqueñas y dominicanas, encontraremos en su trabajo conceptual una valorización novedosa de las identidades migrantes y diaspóricas. Pero, sobre todo, también podremos entrever la influencia que tuvo la línea política/militante entre la intelectualidad latina, especialmente en la formación de una perspectiva subalterna, desarrollada en los márgenes de la representación en los relatos nacionales y las agendas transnacionales.

En el primer capítulo, haremos una breve reconstrucción teórica del concepto de identidad con el objetivo de circunscribir el trabajo de nuestros autores dentro de discusiones contemporáneas respecto al estudio de las identidades colectivas. Ahí, desarrollamos herramientas conceptuales divididas en cuatro partes: primero, nos guiaremos a partir de una breve genealogía de la discusión filosófica sobre el concepto de identidad, con el objetivo de presentar las categorizaciones ontológicas relevantes para los propósitos de nuestra investigación. En la segunda, mostraremos conceptualizaciones contemporáneas e instrumentales para el estudio de identidades colectivas que homogenizan a las comunidades en contextos modernos, a saber, la nación. Por último, nos detendremos en conceptos emergentes de los debates asociados al fenómeno de la globalización de fin de siglo, especialmente los conceptos de diáspora y transnacionalismo.

En el segundo capítulo, presentamos una contextualización histórica de las diásporas de República Dominicana y Puerto Rico en Estados Unidos. Para ello, abordamos la historia de la región dentro de un marco de interpretación colonial, resaltando la influencia de Estados Unidos. Luego, se contextualizarán los movimientos demográficos de ambas naciones dentro de su historia nacional y transnacional. Si bien nuestra descripción se acota desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la consolidación del período de la globalización neoliberal a inicios del siglo XXI, será necesario retomar algunos procesos sociales de periodos anteriores. Finalmente, reconstruiremos los principales debates sobre la formación de la identidad étnica de los “latinos/as” en Estados Unidos.

En el tercer y cuarto capítulo, repasaremos brevemente la trayectoria de los autores, para luego pasar al análisis de los conceptos de transnacionalismo y diáspora en los textos seleccionados. En esta tesis, nos proponemos el análisis de la obra de los autores a partir de la pregunta sobre cómo ellos representan las manifestaciones heterogéneas, es decir, qué lugar tienen dentro de su obra las tensiones, contradicciones y negociaciones en niveles diferenciados de los procesos de construcción cultural de las diásporas. Sobre todo, nos interesa la forma en que los autores construyen una apreciación diferenciada de la forma de caracterización del sujeto diaspórico, es decir, en las condiciones que tiene este para producir, distribuir y consumir cultura: las diferencias entre el testimonio, discurso escénico y oralidad con el lenguaje escrito; entre procesos de diferenciación con procesos de homogenización; entre sistemas y discursos nacionales con la conciencia de alteridad y heterogeneidad. Finalmente, a modo de conclusión, presentaremos una comparación de los planteamientos de cada autor y las principales conclusiones del estudio.

Como lo anticipa el mismo título de este texto, el *Spanglish* es un elemento con el que debemos lidiar recurrentemente. Si bien nuestro deber es usar la lengua española en la redacción de esta tesis, el lector debe ser advertido de que no podemos pasar por alto la relevancia y dificultad que presenta el uso del *Spanglish* por parte de nuestras fuentes secundarias y primarias. En ellas, su uso se emplea con intenciones subversivas, de “ruptura” con la autoridad exclusiva de un discurso monolingüe, o como un depósito de códigos de expresión a partir del cual nuestros autores producen gran parte de sus innovaciones conceptuales. “We defy translation”, menciona la poeta Sandra María Esteves (“Puerto Rican Discovery”) y, si aspiramos a respetar la identidad, memoria

colectiva, porosidad, originalidad y vitalidad de la lengua de los latinos en EE. UU., debemos resistir la presión de traducir textos que utilicen esta lengua vernácula, principalmente en los capítulos 3 y 4. En contraposición, cuando sea el caso, las demás fuentes serán traducidas al español.

Capítulo 1: Contextualización Teórica

1.1 Una genealogía del concepto de identidad

El concepto de identidad ha sido constitutivo de la tradición del pensamiento occidental. En efecto, desde la era presocrática hasta la última etapa del capitalismo globalizado, siempre se ha dado cuenta de este principio a partir de las preocupaciones ontológicas que se forjan respecto a qué significa *ser* o *pertenecer* a una entidad individual o supraindividual. Sin embargo, luego de la expansión colonial y del capitalismo, especialmente durante los tres últimos siglos, se ha desarrollado una discusión moderna cuya extensión es abrumadora. Frente a esta complejidad, nos enfocaremos en la presentación de tres momentos de una genealogía del concepto (Rojo 12), abreviada en tres nociones de identidad: la ‘clásica’ o ‘aristotélica’, la ‘hermenéutica’, y la ‘dialéctica’.

A. Identidad y Esencia

Una de las primeras formulaciones del concepto de identidad se puede encontrar en la filosofía clásica, en los diálogos platónicos e incluso desde la era presocrática; como uno de los principios apodícticos del pensar, es decir, axiomas que expresan una verdad autoevidente e indemostrable. En su conferencia “El Principio de Identidad” (1957), el filósofo alemán Martin Heidegger indaga en las bases de este principio, a partir de la formulación presentada en el diálogo *El Sofista* de Platón: “cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo” (438). Según Heidegger, el enunciado que en su forma elemental es recibido por la tradición occidental como una simple demostración de la *igualdad*, es en verdad una relación que manifiesta la *unidad* entre lo *uno* y sí mismo como algo *idéntico*. Esto quiere decir que la *identidad* no es simplemente una *igualdad* entre dos entidades, sino que también, y sobre todo, es una relación de *unidad* entre ellas. En palabras del filósofo alemán: “El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que... dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo” (4).

Nos interesa esta constatación de la *identidad* entendida como *unidad*, porque da cuenta de lo que Grínor Rojo llamará, basándose en la formulación aristotélica del mismo

principio¹, una “obligación de ser lo que [se] es” y que, en consecuencia, “*a fortiori* se pueden pronunciar dictámenes de verdad a su respecto” (4, cursivas en el original). Precisamente, esta *obligación* es lo que permitiría reconocer a un ente consigo mismo a partir de variaciones espaciales o temporales, pero también, según Rojo, permitiría identificarlo también con entidades supraindividuales como un *género*, *especie*, etc.; ya que el concepto de identidad refiere a una categoría separada del ente. Esto, de acuerdo con Rojo, porque un ente pertenece a una categoría toda vez que está *obligado* a hacerlo incluso con anterioridad a que exista (5), es decir, metafísicamente.

De esta forma, todo lo que hace referencia a las entidades metafísicas inherentes e inmutables representa una *esencia*, mientras que las características que varían la mera apariencia de un ser son los *accidentes*. Esto significa que, si bien un hombre puede ser de muchas formas distintas, cada una de estas participan de una esencia primera que las unifica. Las consecuencias de formular el concepto de identidad a nivel humano de esta manera, es decir, a partir de una esencia previa, que lo antecede y que a la vez constituye el referente de sus acciones, tiene como objetivo establecer la necesidad de la esencia como “lo genuino”: el humano más propiamente humano es el que se comportará esencialmente como humano, mientras quien difiera del humano esencial pasará a ser considerado de forma excluyente como un *no-humano*. En palabras de Aristóteles: “...no es posible que lo mismo sea y no sea, a no ser por homonimia, por ejemplo, si otros llamaran «no-hombre» a lo que nosotros llamamos hombre” (*Metafísica* 179). Así, como cualquier otra entidad lógica o matemática, la identidad humana demandaría un referente que la represente como *unidad* y a su vez, como *obligación*. Bajo estos términos, también, queda definida la subjetividad de cada humano. Esto es, la identidad psicológica o individual, y también la identidad a un nivel supraindividual.

La definición más exhaustiva de la identidad colectiva del ser humano y de su ordenamiento, es presentada por Aristóteles en su tratado de la *Política*. En él, se establece que la sociedad y el Estado emergen como un hecho natural pues, por un lado, el hombre es esencialmente un animal racional y social (50); y, por otro lado, la naturaleza produce para sí misma dos tipos de seres, unos dotados de razón, y otros de obediencia (53). Por

¹ El estagirita describe en el libro IV de la *Metafísica* que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (173).

lo tanto, el Estado y la vida racional son posibles y expansivos, toda vez que la *unidad* de quienes piensan y quienes actúan exista en cuanto cada uno se atenga a lo que se le *obliga a ser*.

Las identidades colectivas que se forman a partir de la deducción de un orden natural y progresivo manifiestan la obligación de los individuos de funcionar, según Aristóteles, “tal como el hígado o una pierna presentan la necesidad del cuerpo” (*Política* 55). Un ejemplo claro de este razonamiento es que, para Aristóteles, dentro de la familia las mujeres no deben considerarse como iguales ante los hombres, pues carecen de la racionalidad adecuada para hacerse cargo de la administración de los asuntos públicos, asunto que le compete a estos últimos. En cambio, como la *jerarquía* es esencial si se busca una forma de gobierno adecuada: para que el hombre pueda cumplir con su deber público, a la mujer le corresponde sólo la administración del hogar, en tanto espacio privado. En el caso de la esclavitud, al igual que la familia, esta es considerada por el filósofo una institución natural y necesaria, pues permite que hombres inferiores a otros hombres puedan llevar una vida justa, mientras que les permite a los hombres superiores llevar a cabo sus cometidos. Mientras más se conserve el referente esencial —en este caso, la *razón* para unos y la *acción* para otros— más longeva y coherente será la vida de cada uno.

B. Identidad y Diferencia

Contemporáneamente, el concepto de identidad ha sido examinado por distintos movimientos metalingüísticos que han cuestionado tanto el esencialismo como el binarismo de la tradición filosófica desde su forma clásica. Así, autores como Nietzsche, Freud, o el mismo Heidegger, teorizan sobre el *desplazamiento* de la relación entre *signo* y *significado* como forma de dar cuenta de la crisis del concepto de identidad. En este caso, nos enfocaremos en la propuesta de la *différance* de Jacques Derrida. En su obra, el autor busca demostrar que el concepto de identidad posee un referente arbitrario y no necesario; lo que expone a una serie de binarismos y sistemas jerárquicos que han sido constitutivos en la organización del pensamiento occidental.

Uno de los binarismos más relevantes que pone en la mira el proyecto derridiano es el de la oposición y del consecuente *privilegio* de la palabra por sobre el texto, lo que el autor denomina el *fonocentrismo* de la tradición occidental. Para el filósofo es una contradicción que la palabra escrita se agote en una forma de *representación* de lo real; primero, porque se requiere de la escritura para expresar lo que no se es capaz de mostrar inequívocamente a través de la palabra. Pero también porque, de acuerdo con Derrida, no es posible concebir que la escritura sea un mero registro de una experiencia asociada necesariamente a un referente, ya que esta “lógica de suplemento” sería la misma que fuerza a lo escrito a demostrar la existencia de un objeto trascendental. En cambio, nuestro autor establece que este planteamiento es posible sólo si se “silencia” a la diferencia (*De la Gramatología* 210).

En su conferencia “La Diferencia (Différance)” (1968), Derrida introduce una serie de provocaciones a partir del intercambio de un grafema en esta palabra pero que a su vez conserva su fonética —en francés, de *différence* pasa a *différance*, cuyo sonido es idéntico. Tal modificación pretende demostrar que la supuesta jerarquía de la palabra es una incomprensión de su base gramatical, puesto que el cambio de grafema diferencia la palabra escrita pero no la oral (“La Diferencia” 4). La Diferencia, menciona Derrida, no tiene el objetivo de invertir una jerarquía sino el de subvertirla, resistiendo la oposición fundadora de lo sensible y lo inteligible. El autor duda de que se requiera un punto de partida para que un referente adquiera significado. En cambio, desentendido de esta necesidad ontológica, postula que no sólo el valor lingüístico de una entidad está dado por una serie de oposiciones *entre* su referente y resto de las entidades, sino también su valor existencial. Es decir, que el signo no se vincula necesariamente a las esencias, sino más bien *difiere* de ellas al jamás estar condicionado completamente por ninguna. De esta forma, cada sistema de diferencias es antecedido y sucedido por uno distinto, siendo “la” Diferencia no la *esencia* de esta ‘heterología’, sino la *posibilidad* del cambio de su significado. Para Derrida la diferencia sólo es posible a partir de un *movimiento activo de juego* respecto a un sistema pasado, pero, a diferencia de Saussure², él no reconoce al significado como un referente, pues esto implicaría admitir una base, un comienzo de la

² El símbolo, según De Saussure, nunca es completamente arbitrario, pues afirma que siempre existe un vínculo natural entre el significante y el significado. Por ejemplo, “el símbolo de la justicia, la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera” (93)

Diferencia. Por esa razón debe ser entendida no como un concepto sino como una actividad.

El problema de la identidad supraindividual, en este caso, adquiere un vuelco radical respecto al caso anterior, pues la diferencia cuestiona la propia posibilidad de un concepto tal. Para Derrida, que cualquier grupo que “sobrepase” al individuo se vea imposibilitado de tener un referente, sea este fijo o dinámico, no implica que los grupos sean imposibles, más bien significa que siempre se constituyen de una forma incompleta, pues ninguna *unidad* podría trascender la Diferencia.

Lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir “yo” o “nosotros”, no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo, o en la diferencia consigo. No hay cultura o identidad cultural sin esta diferencia consigo. (“El Otro Cabo” 20)

C. Identidad y Dialéctica

Entre el reconocimiento y desconocimiento de un referente para el concepto de identidad, existe una postura intermedia. Esta es la *dialéctica*, más precisamente, la presentada por Hegel en su *Ciencia de la Lógica*. En ella, Hegel coincide con los clásicos en que no habría problema en afirmar la existencia de las *esencias* como algo referente a un objeto existente, ya que todo objeto o sujeto sostiene una relación primaria consigo mismo, de la cual se desprenden sus cantidades, cualidades y el resto de las categorizaciones. La diferencia está en que, para Hegel, una *esencia* no debe confundirse con la *identidad* de una cosa, pues a partir de un mero principio tautológico no es posible afirmar que esta se encuentra completamente determinada. Según el filósofo alemán, en un estado así un ente se encuentra carente de todo tipo de determinación: “No es ... sino la igualdad consigo que, en cuanto que se produce como unidad, no es un restablecimiento a partir de otro, sino este puro producir desde y hacia sí mismo” (459). De este modo, para Hegel una *unidad esencial* no tendría otro valor que el de una existencia en-sí, pues no está relacionada a nada fuera del ente. El concepto de identidad, a diferencia de lo anterior, sería posible sólo cuando esta sea *determinada* por la existencia no formal, es decir, como una *síntesis* y no como una premisa.

Con el fin de dar cuenta de este tránsito ontológico hacia una identidad determinada, Hegel introduce su noción de *diferencia*: que no refiere a las múltiples determinaciones que toma un ente respecto a los otros, sino el *límite* entre lo que es y lo que no es. En consecuencia, la *identidad* pasa a ser resultado tanto de la *unidad* de un ser, como de su *diferencia*; ya que ambas son categorías que se corresponden y se manifiestan mediante una misma actividad (Hegel 467). Para que sea posible esta síntesis, de acuerdo con nuestro autor, se requiere de una *reflexión*, que *identifique* y *distinga* y, por lo tanto, sea capaz de *interiorizar* las oposiciones. Estas oposiciones constituyen tanto un valor negativo, en cuanto son relaciones que se oponen a la *identidad primitiva*; como un valor positivo, toda vez que la propia identidad del ser está dada a partir de una *contradicción* entre lo positivo y lo negativo. (Hegel 483). De esta forma, la *contradicción* es el motor de la constitución de la identidad del objeto. Sin embargo, la dialéctica sólo se da en base a la historia. Según Hegel, cada concepto que obtiene una identidad real en la historia se vuelve a contradecir a sí mismo a medida que el tiempo pasa, repitiendo de nuevo el ciclo de la contradicción hasta obtener una nueva identidad (495).

Tal esquema para pensar las identidades nos entrega un referente en la realidad, pero también herramientas dinámicas para reconocer su carácter heterogéneo. La identidad colectiva no está determinada, según Hegel, por algo apodíctico. Identidad en este caso es, sobre todo, la *autoafección* que tienen los seres humanos, de sí y de otros. Su identidad es dependiente completamente de su *actuar* de acuerdo con su *posibilidad*, puesto que ellos mismos, en relación con las circunstancias de la historia, cambian, se adaptan o se superponen entre sí.

si nosotros ... reutilizamos [esta premisa] aplicándola esta vez al desarrollo de la vida de los pueblos, con el propósito de poner de relieve la lógica interna de lo que allí acontece, quedaremos en condiciones de sostener que cada época nueva, al mismo tiempo que contiene dentro de sí la tendencia al progreso de las épocas anteriores a ella, contiene dentro de sí las precondiciones que son necesarias para hacerles camino a las épocas que vendrán detrás suyo. (Rojo 27)

D. Niveles de Abstracción del Concepto de Identidad

De acuerdo con Rojo, existen al menos tres niveles de abstracción a partir de los cuales se le da contenido al concepto de identidad. Estos son, el nivel *singular, el particular y el general* (29). Nos referiremos brevemente a estos con el objetivo de esclarecer el avance de las reflexiones iniciales de nuestra investigación.

El primer nivel se constituye en base a la identidad que posee un humano como *un individuo*. Rojo insiste en que esta categoría sólo adquiere validez epistémica como una abstracción analítica, pues no es posible pensar las cualidades de alguien sin determinaciones exógenas que le sean involuntarias. En cambio, reducir la identidad de un individuo a tales determinaciones sería un equívoco positivista (Rojo 30). Así, tanto cualidades endógenas como exógenas asociadas a la actividad consciente del individuo, forman parte de la configuración de un ser capaz de desarrollar una conducta propia y ser identificado con ella. El *sujeto* de estudio de este nivel de abstracción sería el individuo y sus capacidades de razón, consciencia y acción; a través de las cuales desarrolla una personalidad que le sería, formalmente, única e inalienable. Existen también configuraciones en un nivel no consciente del individuo, que afectan a su personalidad. Aunque estas condicionantes no dependen completamente del individuo y su acción, deben ser diferenciadas de las características exógenas en la medida en que se dan interiormente, a partir del desplazamiento emocional de elementos problemáticos para la conciencia. En ese caso, el método de análisis debe enfocarse en la interpretación de este “trabajo de desvío” a partir de manifestaciones sensibles de deseos, pulsiones, etc.

El segundo nivel constituye el de la identidad particular o colectiva. En este nivel se estudia al humano como un *ser social o sujeto*, es decir, como un ser *sujeto a* diversas determinaciones sociales que exceden su capacidad de determinación individual. Su caracterización se da a partir críticas al pensamiento liberal, especialmente por la necesidad de abordar la complejidad de condicionantes sociales que definen a los humanos, más allá de su caracterización abstracta. El sustrato de este nivel es la identidad existente entre la interacción de grupos y colectivos con el resto de la sociedad, los cuales agrupan y diferencian las *identidades sociales* del mundo moderno, como pueden ser clase, raza, género y nación. Este nivel no debe confundirse con una *determinación absoluta*, más bien, y como representa la fórmula dialéctica en su sentido más general, debe asociarse al comportamiento y tránsito de estas identidades en la historia, es decir,

con las distintas *contradicciones* que se producen sobre la brecha entre lo interior y lo exterior al ser humano.

Finalmente, para Rojo existe un tercer nivel, esta vez asociado a una noción *universal* de la identidad. Esta no supone una identidad esencial a la cual los hombres suscriben, sino más bien a una idea particular que se *sublima*, en términos discursivos, a niveles absolutos; y que tiene como objetivo orientar ética y socialmente el comportamiento de los humanos. Según Rojo, esta *voluntad* de lo universal se expresa a través de los deseos e intereses de diversas comunidades que sostienen entre sí una naturaleza conflictiva, ya que enfrentan en su convivencia determinadas formas de lo humano: “en esta tercera y última de las modalidades generales y abstractas a partir de las cuales se llevan a cabo todos los procesos particulares y concretos de construcción identitaria ... yo soy el que soy porque escojo ser o porque admito ser porque simplemente soy *igual a cualquier otro hombre*” (Rojo 47, cursivas en el original).

1.2 Identidad y Nación: Clase, Raza y Género

El vínculo conceptual entre las distintas identidades modernas tiene como principal articulador a la emergencia del moderno concepto de *nación*, específicamente a partir de la ideología del *nacionalismo* (Smith 2; Wallerstein 474). Como bien nos recuerda Rojo (57), si bien existe una infinidad abrumante de formas de referirse a la formación identitaria de grupos nacionales³, ya que el fenómeno moderno de la nación se instaura como un referente para las características comunes de sus miembros que no tienen un carácter *causal* sino *contractual*. Lo anterior quiere decir que los vínculos identitarios de una colectividad no se producen a partir de elementos objetivos, innatos o anteriores a ella misma, sino a partir de la *representación* unitaria de los elementos compartidos. De esta forma, sin importar del tamaño de una comunidad, y aunque probablemente nunca se conozcan cara a cara, sus miembros construyen imaginarios colectivos a partir de los

³ Aquellas están caracterizadas en su forma clásica como el vínculo de un individuo con la *acción común* de sus pares, esto es, una *comunidad* (Smith 175). Si bien esto recibe múltiples concepciones a lo largo de la historia, como la búsqueda mancomunada de la virtud en la Grecia antigua, o la sumisión en el caso del califato Omeya, basta reconocer que el concepto “premoderno” de nación se agota en el reconocimiento de corte *romántico*. La inferencia de lazos naturales que se deducen de un *origen* común, como lo pueden ser compartir la geografía, la lengua o la raza, y que conforman un *destino* apodíctico y un *carácter* como pueblo, dan pie a una idea de historia compartida que, a su vez, produce una serie de creencias, costumbres e instituciones colectivas.

cuales persiguen intereses similares o se identifican como parte de lo mismo (Anderson 6).

En otras palabras, la *nación* nace a partir de la reinterpretación de los elementos que son puestos en valor, en la medida en que posibilitan la diferenciación de una comunidad con respecto a otras, a partir de la construcción de un *consentimiento* de su particularismo cultural, y del destino que este tome. Si las identidades nacionales dejan de ser los atributos con los que nacemos y pasan a conformar un sistema representativo del imaginario de la comunidad, tales sistemas estarán sujetos a las relaciones de poder de la comunidad nacional. Es por esto por lo que los imaginarios nacionales no solo refieren a una entidad política dada, sino que también a actos discursivos que construyen realidades en dimensiones temporales, históricas y cotidianas y, en último término, la *identificación* y *significado* de sí mismas (Hall “El Triángulo Funesto” 120).

El discurso nacional se da por la recolección, organización y jerarquización de los elementos comunes que se presentan en una población. Así, elementos que antes tenían valores prácticos ahora son utilizados con fines operacionales: el idioma, la historia, valores, creencias y tradiciones, que luego son proyectados en un tiempo histórico abstracto. Cada uno de estos tiene por objetivo no sólo la comunicación y la facilitación de la vida material, sino la construcción de *lealtad* e *identificación* entre quienes los practican.

Tanto en un nivel individual –ciudadanos— como grupal –clases, géneros, razas, etc.—, esta identificación tiene el objetivo de producir la *unificación* orientada hacia el desarrollo de un *destino total* compartido. “... se puede, entonces, llamar "nacional" al individuo que surge a partir de la realidad concreta nacional o que inicia una etapa determinada de la operatividad práctica o teórica nacional” (Gramsci 61). De otra forma, las naciones se acercarían más a historias parciales, llenas de rivalidad o antagonismo, que serían incapaces de comprometer a su población a compartir un objetivo común. Asimismo, el discurso nacional tiene la necesidad de *distinguir* elementos ajenos a la nación con el objetivo de construir mediante un contrapunto, la *singularidad* o *autenticidad* del pueblo; ya sea de manera territorial o lingüística. Con ello, los discursos nacionales permiten *jerarquizar* entre sus elementos y los foráneos en términos axiológicos, y, así mismo, conducir a la población a un actuar congruente a estas jerarquías:

...la nación de Reino Unido puede estar representada por el significante «británico», pero en relación con la *natio* colectiva, tal y como se vive, todo el mundo sabe que la inglesidad prevalece, ya que está sostenida hegemónicamente por sus relaciones de poder sobre lo escocés, lo galés y lo irlandés. (Hall “El Triángulo Funesto” 124)

El filósofo francés Étienne Balibar (80-81) extrae de esta moderna concepción de discurso nacional una serie de condiciones que conviene destacar:

- 1) Los discursos nacionales producen su realidad de manera ficticia, pues no cuentan con una base material preexistente en la realidad. La base “natural” que asumen como síntesis, en cambio, está basada en oposiciones y asociada a sistemas discursivos de articulación de diferencias, más que a la construcción de un pueblo *de facto*.
- 2) La construcción de jerarquías es tanto la fabricación de una *mayoría* como la *minorización* de los que no son representados o son oprimidos. Sin embargo, esto no implica que las diferencias entre clase, género, raza, etc. se den de manera análoga – tal como se oprime a los géneros se oprime a las clases o razas—. Más bien, esto quiere decir que la nación supone una *identidad concreta*, donde distintas opresiones se superponen la una a la otra de manera complementaria.
- 3) Los discursos nacionales están basados en prejuicios o imaginarios, pero también en un conjunto de prácticas fuertemente cohesionadas a estos.
- 4) La estabilidad de los discursos nacionales se sostiene en el desprecio de la diferencia entre los ciudadanos de la nación. Es decir, son discursos que definen los límites de la igualdad ignorando la desigualdad real.

En síntesis, la nación moderna es un discurso que produce una identidad igualitaria y compartida por todos sus miembros, que permite la construcción del fundamento cultural de destino, y a partir de este, de una autoridad. Se da la paradoja, entonces, de que al mismo tiempo que se *unifica* imaginariamente un *pueblo*, esto se hace a partir de prácticas de *diferencia* que disocian y jerarquizan a su población con todo referente externo y

consigo misma. A continuación, nos propondremos la decodificación de tres conceptos a partir de los cuales se compone el discurso nacional: género, raza y clase.

A. Clase

Son dos los antecedentes que delimitan el terreno de la discusión sobre las operaciones de identificación cultural basada en clases sociales (Hall *Sin Garantías* 30): las investigaciones de Richard Hoggart (*La cultura obrera en la sociedad de masas*) y Raymond Williams (*Cultura y Sociedad*). Por un lado, Hoggart propuso una definición de cultura anclada en los valores y significados compartidos por el proletariado inglés, que se construye desde su *consciencia y práctica*. Mientras que, en el caso de Williams, su trabajo buscaba definir una *unidad cultural* en base a lo que denominó *estructura de sentimiento*: las aspiraciones, preocupaciones y experiencias compartidas entre clases. Ambos trabajos representan una ruptura con la tradición economicista de los análisis culturales del marxismo, y ambos autores buscan tomar distancia de la noción de *cultura y consciencia* de una clase entendida como *reflejo* de las determinaciones económicas de la “base” estructural (Marx y Engels 212). Frente a aquella determinación absoluta del factor económico, Hoggart y Williams anteponen la *praxis* social de cada clase, entendida esta última como la actividad humana que distingue a cualquier sociedad de otra, no sólo como forma de organización sino como un conflictivo entramado de las relaciones sociales entre sus miembros, incluidas las de dominación y explotación. De acuerdo con ambos, la cultura de clase sería un espacio complejo donde se disputan las relaciones de poder, convirtiendo al análisis de la cultura en “...el intento de descubrir la naturaleza de la organización que es el complejo de estas relaciones” (Hall *Sin Garantías* 33).

Bajo esta noción de cultura, autores contemporáneos como el jamaicano Stuart Hall, rescatan de la obra póstuma de Antonio Gramsci la tensión existente dentro de la figura de la nación, entre dos formas de cultura irreductibles la una a la otra (*Sin Garantías* 55). Por un lado, existe una cultura considerada a sí misma no como la *praxis* de individuos pertenecientes a una clase determinada, sino como “la cúspide de la civilización lograda”, es decir, una sublimación de ella misma como la unidad del Estado-nación. Y por otro, una cultura popular o “común y corriente”, con un potencial disruptivo. Ambas están relacionadas en un sentido complejo y conflictivo, cuya dinámica está resumida en la formación de grupos dominantes y dominados, y en la relación de “hegemonía” que ejerce

no sólo la base económica, sino la cultura de una por sobre la del otro (Hall *Sin Garantías* 270).

Sin reducir una identidad de clase a la *praxis* de cada grupo —ya que ello invitaría a pensar que la totalidad de la nación se da a partir de las sumas de correspondencias de los elementos que la componen— la expansión de la *ideología* de una clase sobre otra no corresponde sólo a la formación de una “falsa consciencia” de los dominados. Esta, en cambio, construye una mediación que no se comprende por su contenido, sino por su capacidad de *producción de sujetos* y de *sentido*. Así, por ideología entendemos al sistema de representaciones a partir del cual se determina, no una consciencia, sino sus *condiciones de posibilidad*. A su vez, estas últimas exceden a un individuo o clase a la hora de representarse a sí mismos, y se corresponden con las *relaciones de producción* y de *reproducción*. En este caso, la sistematicidad de la estructura económica y las diversas prácticas de autonomía de los sujetos estarían caracterizadas por la *diferencia* como articuladora de la totalidad social. De tal forma, la ideología no es sólo la dominación cultural de una clase sobre la otra, sino la garante de la reproducción y evolución histórica de las prácticas que dan *sentido* a este sistema de representaciones y prácticas.

Cabe mencionar que este esquema, si bien permite enmarcar el comportamiento de individuos a partir de estructuras que sobrepasan su configuración individual, es por sí mismo insuficiente para explicar *cómo* se relaciona un individuo con el relato nacional. Esto, porque es en la tensión entre ambos, individuo y estructura, en la que se logra la construcción completa del *significado*:

En sus sostenidos y mutuamente reforzadores antagonismos, [individuo y estructura] no adelantan promesa alguna de síntesis sencilla. Pero entre ambos, definen dónde —si en lugar alguno está el ámbito— podrá constituirse semejante síntesis y cuáles son sus límites. En los estudios culturales, estos son los “nombres del juego”. (Hall *Sin Garantías* 48)

De esta forma, una tensión en el seno de la renovación del pensamiento del materialismo histórico da paso a una posibilidad de análisis y estudio de la cultura popular como procesos simbólicos de disputa de poder. Sin embargo, la del marxismo no es la única contribución al estudio de la cultura o de sus categorías sociales.

B. Género

El concepto de identidad es influenciado y expandido por el estudio de otros sujetos y relaciones sociales más complejas, una de ellas es la del sexo-género. Efectivamente, la constatación de la ausencia de las experiencias de las mujeres y sus respuestas subjetivas en el plano de disputas identitarias en la nación, instalan la necesidad de una nueva concepción de cultura en la discusión sobre las identidades (Hollows 16). Particularmente, con el ingreso de la teoría feminista a los Estudios Culturales, se abren frentes de análisis inéditos, al menos, en tres planos.

Primero, la apertura de la cuestión de *lo personal como político* permitió un entendimiento más profundo de la división productiva-reproductiva de las relaciones sociales y económicas, o público-privada de las identidades culturales. Esto, pues las estructuras privadas del sujeto pasan a considerarse relaciones de poder ligadas a otras estructuras comprometidas a un campo político y cultural, tanto a prácticas de dominación como de resistencia. Así, el ‘giro copernicano’ de esta corriente permite ver cómo se desarrolla el análisis de categorías que antes no eran consideradas, como la *sexualidad*. Siguiendo a la norteamericana Kate Millett, la situación recíproca entre la identidad de los sexos en el transcurso de la historia constituye un lugar imprescindible desde el cual concebir las relaciones de poder en un terreno privado o reproductivo (68).

Segundo, la expansión de la noción de *poder* desde el dominio de lo público a lo privado complementa e interroga a la cuestión de la hegemonía e ideología a partir del descubrimiento de *estructuras de sentido* apoyadas en el dominio masculino y en su definición a partir de un opuesto femenino. Esto queda constatado en los nuevos usos teóricos que adquiere el concepto de *patriarcado*, esto es, como *leguaje* y como *práctica histórica*.

Si bien la institución del patriarcado es una constante social tan hondamente arraigada que se manifiesta en todas las formas políticas, sociales y económicas, ya se trate de las castas y clases ... muestra, no obstante, una notable diversidad, tanto histórica como geográfica. (Millett 72)

En tercer lugar, la centralidad en el estudio de las *prácticas significantes* de las dinámicas de la sexualidad ha permitido, dentro de la teoría feminista, complejizar categorías de *representación* de los sujetos dentro de la nación. De esta forma, categorías universales como el *patriarcado* son interrogadas por variantes políticas no universales. Es decir, que la identidad de “mujer”, supuestamente la identidad opuesta a “hombre”, es abordada desde una diversidad de posiciones que impiden que a esta se le considere como una *esencia* existente fuera del lenguaje de la estructura patriarcal (Butler 53). Específicamente, la pregunta por el sujeto del feminismo es capaz de producir una separación de la categoría de la *sexualidad* de la de *género*, entendida esta última como una identidad que historiza y politiza su dimensión *performativa*.

En realidad, precisamente porque algunos tipos de “identidades de género” no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural, dichas identidades se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese cambio. No obstante, su insistencia y proliferación otorgan oportunidades para mostrar los límites y propósitos reguladores de ese campo de inteligibilidad. (Butler 72-73)

C. Raza

La raza ha sido una categoría que muchas veces se ha visto cuestionada a partir de si su uso reside en una base cultural o científica. Sin embargo, es innegable que ha sido un eje discursivo fundamental en la construcción jerárquica de la vida social dentro del espacio de la nación. Es por esto por lo que es un concepto cuyo tratamiento *discursivo* —o sea, cuando se diferencia de su uso como concepto biológico— permite preguntarse por su rol en la organización de la cultura. Raza es un concepto que actúa como un diferenciador que permite construir significado entre sujetos y sus prácticas históricas, tanto individuales e institucionales. De acuerdo con Hall:

... en esto consiste precisamente el valor teórico del concepto de discurso frente al incómodo binarismo que enfrenta la ideología y la práctica. Lejos de afectar solo al habla, como si pudiéramos afirmar que nos ocupamos solo del lenguaje, el término «discurso» supone precisamente romper con la distinción entre estos dos niveles de «ideas puras» y «práctica bruta», a favor de la insistencia en que todas las prácticas humanas, sociales y culturales están

siempre en ambos niveles, es decir, son siempre prácticas discursivas. Esto quiere decir que debemos ser precavidos antes de intentar diferenciar demasiado rápido la forma discursiva de la extradiscursiva. (Hall “El Triángulo Funesto” 56)

Si bien esto constituye una ganancia analítica en el estudio de las identidades, para Hall el objetivo es aún más profundo, pues él considera que es a través de la historización de estos procesos que somos capaces de estudiar las relaciones de significación como *relaciones de poder* en el orden nacional:

Por supuesto en el mundo existen diferencias materiales de todo tipo. No hay motivos para negar esta realidad. Sin embargo, solo cuando estas diferencias se organizan en el discurso, como un sistema de diferenciaciones marcadas, podemos afirmar que las categorías resultantes adquieren significado, se convierten en un factor en la cultura humana, regulan la conducta y tienen efectos reales en las prácticas sociales cotidianas. (Hall “El Triángulo Funesto” 58)

De esta forma, las categorías raciales no son comprendidas como esquemas positivos o científicos, sino como *discursos diferenciadores/racializadores* entre grupos humanos. El estudio de esta categoría pasa, entonces, a fijarse en los fundamentos de las clasificaciones raciales, así, vemos cómo las formas históricas de estos discursos presentan valores homogéneos y heterogéneos. Según Balibar, tanto el antisemitismo nazi, como el racismo interno en Estados Unidos o el racismo decimonónico de la colonización Occidental, han sido diferenciados analíticamente a partir de la capacidad de construcción de *fronteras* entre poblaciones (65). Estas *fronteras* presentan una taxonomía compleja si se les considera a partir de sus niveles interiores (hacia minorías) o exteriores (xenofobia), autorreferenciales (de una raza superior) o hetero referencial (de razas inferiores), institucionales (prácticas institucionales) o sociológicas (prácticas sociales). En efecto, todas ellas suponen discursos de diferenciación étnica, pero, además, una identidad que *identifica* a iguales *distingue* a los otros y sólo luego de esas dos operaciones, organiza sus prácticas. Esta asociación recae en la estructura espacial y temporal de la noción moderna de *nación* y a su correlato ideológico, *el nacionalismo*.

El racismo y las prácticas y estructuras racistas suceden con frecuencia en algunos, pero no en todos los sectores de la formación social; su impacto es profundo pero desigual; y su misma disparidad en términos de impacto puede ayudar a profundizar y exacerbar esos antagonismos sectoriales contradictorios. (Hall *Sin Garantías* 280)

D. La nación más allá del “techo político”

Vimos que la *nación* constituye un sistema de antagonismos que genera entidades culturales históricas conocidas como pueblos. Esto no quiere decir que la ideología de la nación se limite a ella, pero como concepto sí permite que un individuo se relacione con las demás poblaciones como pueblos, toda vez que considera que una raza o cultura nacional son una propiedad inherente a la humanidad.

La colectividad nacional, “visible”, institucional, debe regular sus transformaciones de acuerdo con otra colectividad “invisible”, ...la consecuencia de esta paradoja es que ... hay un internacionalismo, un supranacionalismo racista, que tiende a idealizar comunidades intemporales o transhistóricas, como los “indeuropeos”, el “Occidente”, la “civilización judeocristiana”, es decir, comunidades abiertas y cerradas a un tiempo, sin fronteras o cuyas únicas fronteras son interiores, inseparables de los individuos o, más exactamente, de su esencia. De hecho, son las fronteras de una humanidad ideal. (Balibar 99)

Por otro lado, la nación como ideología no puede ser separada de la nación como práctica, en ese sentido, es posible identificar cambios y erosiones de diversas identidades culturales a partir del avance global de la modernidad capitalista. A partir de la Segunda Guerra Mundial, todos los Estados-nación “occidentales” comienzan a redefinir sus identidades de manera global y neocolonial (Hall “El Triángulo Funesto” 127), lo que precipita una crisis debido a tres factores principales: uno, la internacionalización del capital junto con la redistribución global de sus medios de producción, dos, la proliferación del consumo de libre mercado global, y tres, el movimiento acelerado de poblaciones migrantes. Cada uno de estos elementos contribuye a redefinir la estructura

de clase, raza y género de cada país y, por lo tanto, el “techo político” de la nación es forzado, en un *mundo global*, a resignificar su estructura homogénea, desplazando sus fronteras para adaptar su forma representativa.

Frente a este desafío, el retroceso hacia el cierre y la actitud defensiva de los antiguos Estados nación nucleares constituye un importante hecho de la vida de finales del siglo XX. Las llamadas guerras culturales, que en Estados Unidos han sido la muy particular punta de lanza a lo largo de las fronteras racializadas de las líneas de disputa cultural, deben redefinirse ahora, no obstante, según un desarrollo político *global* más amplio y más diferenciado históricamente. El fenómeno de centrar los distintos tipos de periferias y, por lo tanto, la lenta disolución de lo que durante tanto tiempo se ha entendido por «Occidente», es una de las características definitorias de la articulación de una gama de nuevos tipos de modernidad dentro de nuestro momento presente. (Hall “El Triángulo Funesto” 129)

1.3 Identidad y Globalización: Migración, Diáspora y Transnacionalismo

Comúnmente, entendemos a la globalización como un período de internacionalización capitalista que debuta después del colapso de la vía clásica socialista y de la rápida caída de las *nuevas izquierdas* en países de centro y periferia. Ambas revoluciones mundiales que buscaron tanto el progreso tecnológico como la unidad de derechos civiles y sociales no pudieron contra la expansión del mercado neoliberal y sus políticas económicas, que comenzaron en la década de 1970 y que se consolidaron internacionalmente desde 1991, tras la caída de la Unión Soviética. A partir de este contexto, la cuestión de lo *transnacional* ha sido referida de varias maneras, ya que este ajuste económico-político a escala mundial también constituye un nuevo espacio de producción identitaria.

Por un lado, existen posturas que se refieren a lo transnacional como la suma de las prácticas o actividades que van más allá de las fronteras de la nación, tanto en la expansión de la actividad económica de empresas como en la formación de redes internacionales (Portes 25). Por otro lado, en los estudios culturales, el impacto del fenómeno transnacional aparece como un cambio en el campo semántico de las categorías que forman el discurso de la nación (raza, género y clase), introduciendo nuevos conceptos

que apelan a esta transformación desde retóricas metafóricas (nomadismo, mestizaje o la hibridez, etc.). Esta polisemia rápidamente se ha traducido en debates sobre los nuevos usos del concepto de *transnacionalismo*, incluyendo dentro de estos el impacto que tiene dicho concepto en el fenómeno nacional.

A. Migración

Siempre se están usando nuevas conceptualizaciones de manera metafórica para representar las figuras migrantes: identidades nómadas, errantes, desarraigadas, desterritorializadas, etc.; esta diversidad ha imposibilitado la posibilidad de un concepto unívoco de migración (Mezzadra 152). Asimismo, la diversidad de los distintos movimientos migratorios campesino-urbanos, laborales, familiares, climáticos, o forzados por situaciones de violencia y exilio, entre otros, interrumpen cualquier idea de una migración “pura”. Para nosotros, esto no quiere decir que no exista la identidad migrante, más bien, implica que es teórica y prácticamente imposible pensar a la migración abstraída de sus vínculos con una cultura nacional “de origen” y otra “de llegada”.

Lo anterior quiere decir que la migración siempre es un traspaso de límites físicos (externos) y simbólicos (internos) de una cultura nacional a otra, por lo que cada inmigración supone al mismo tiempo una emigración, a su vez, y ambos fenómenos deben ser considerados como un *hecho nacional* (Sayad 40-41). Y lo es en un doble sentido: por un lado, la presencia del no-nacional en la nación (*inmigración aquí*) y, por otro, la presencia del nacional en la no-nación (*emigración de allí*). Así como la migración constituye una doble exclusión de un sujeto de su espacio cultural y político –respecto a su nación de origen, autoexcluido por su ausencia, y, respecto a la nación de acogida, excluido por no estar representado– el inmigrante es “un escándalo para todo el orden político”⁴ (Sayad 51-52).

En efecto, como su presencia erosiona la *frontera* constitutiva de la autoridad estatal, el inmigrante fuerza a la nación a repensar su fundamento político, territorial y étnico. El discurso nacional suele representar a la migración como un hecho *externo* y *apolítico*, ya

⁴ Esta y todas las traducciones de textos en otros idiomas son mías a menos que se indique lo contrario.

sea como un problema de integración o como un mero movimiento de la mano de obra. Esto sugiere que, como debe estar diferenciando contingentemente a su población de la población inmigrante, el discurso nacional representa con arbitrariedad a su propia población. El migrante es una identidad política incluso antes de que esté en el territorio del país de llegada, porque es un sujeto herético de la nación incluso antes de estar físicamente en ella. Al encontrarse dentro, en cambio, pasa a ser un sujeto nacional aún sin que sea reconocido como tal.

Difuminar el principio de constitución de los grupos y, en consecuencia, la oposición entre estos grupos (nacionales e inmigrantes), fundir los límites entre los grupos y entre las bases en las que se apoyan, entre los criterios relevantes por los que se distinguen -por ejemplo, ¿dónde, cuándo, cómo, de qué manera, hasta qué punto se es nacional o no nacional? - Se trata de un trabajo de subversión política que sólo es posible si va precedido o acompañado de una conversión en la visión social del mundo social (incluida la inmigración). (Sayad 113)

Por lo anterior, la relación entre nación y migrantes se da necesariamente en un espacio político y simbólico pujante y debatido. Específicamente, la configuración “identitaria” de la migración se caracteriza por una tensión entre inclusión (asimilación) y exclusión (alienación) en, al menos, dos sentidos. Por un lado, en las instituciones de la cultura receptora la tensión se da al momento de “pensar” la inmigración, ya que, en un ejercicio recursivo, el discurso nacional debe insistir en la distinción entre su población y la población inmigrante y, por lo tanto, debe pensarse a sí misma mientras piensa la inmigración (Sayad 116). Por otro lado, la autopercepción de los mismos sujetos migrantes entra en conflicto no sólo con la cultura de la nación de llegada, sino que también con su cultura de origen, por lo tanto, los inmigrantes son sujetos que no son reductibles a un solo sistema social o ideológico, y están determinados al menos por tres figuras distintas: la nación de llegada, de origen y la emigración misma.

La identidad del migrante supone que existe una subjetivación respecto a su condición transfronteriza, pues cambia el espacio del fundamento de sus prácticas y su orientación estructural. La emigración constituye una serie de luchas, negociaciones y de construcciones de subjetividades anacrónicas al espacio habitado, y capaces de producir

identidad a partir de una conciencia práctica que lucha por su inclusión a un espacio, mientras lo transforma.

...es contribuyendo al advenimiento de una nueva condición (jurídica, económica, social, política) para el inmigrante, que éste actualizará su cultura. Sin una inversión total, seguirá atrapado aún más en este terrible dilema que, presentándose ante él bajo la forma de una elección imposible entre dos términos, uno tan negativo como el otro, equivale a la muerte cultural, etapa suprema de la alienación (Sayad 117).

B. Diáspora

Desde hace 30 años, se ha rescatado y redefinido académicamente el término de *Diáspora* para referirse a las *comunidades transfronterizas* al Estado y a la nación. Este era un término que, hasta ese momento, estaba reservado a las experiencias “canónicas” de *nacionalismo* de minorías desplazadas por la violencia de conflictos históricos sostenidos en el tiempo⁵. Aquel concepto de diáspora, caracterizado de forma “ideal” por una serie de abstracciones de experiencias concretas, ponía el foco en la identidad religiosa, lingüística y ritual fuera del espacio nacional. De esta forma se caracteriza a las diásporas como nacionalismos en el extranjero hasta que, *circa* 1990, intervienen de manera sistemática equipos intelectuales que estudian experiencias diaspóricas “modernas”. Autores como el armenio Kachig Tölöyan, el polaco-alemán William Safran, el mismo Stuart Hall, o el antropólogo indio, Arjun Appadurai, han sido figuras claves en la elaboración de nuevos usos para que el término de cuenta de nuevas identidades que exceden al paradigma del nacionalismo o de la inmigración. Así, la definición moderna de *Diáspora* se refiere a factores relativos a la formación y actualidad de estas *comunidades* en los Estados modernos.

En el caso de Safran, este establece un esquema de “relación triangular” (Safran 91) entre las estructuras culturales que intervienen en la formación de las diásporas: Primero, el desprendimiento de un territorio de *identificación* o una patria ancestral (*homeland*), segundo, la *diferenciación* con respecto a la comunidad en la tierra de acogida (*hostland*)

⁵ Como el caso de las naciones judía o armenia, a partir de sus experiencias bajo el predominio otomano y luego europeo, o las africanas, debido al fenómeno global de la trata y la esclavitud.

y, por último, un vínculo entre ambas sostenido por la *autonomía* relativa de la comunidad desplazada. De acuerdo con Safran, de este esquema triangular se deducen una serie de tensiones en la configuración de las comunidades diaspóricas, las cuales pasan a ser definidas en seis características:

1) están dispersas desde un "centro" original hacia al menos dos lugares "periféricos"; 2) mantienen una memoria, una visión o un mito sobre su patria original; 3) creen que no son -y quizás no pueden ser- plenamente aceptadas por su país de acogida; 4) ven al hogar ancestral como un lugar de eventual retorno, cuando sea el momento adecuado; 5) están comprometidas con el mantenimiento o la restauración de esta patria; y 6) su conciencia y solidaridad como grupo están "en gran medida definidas" por esta relación continua con la patria. (Safran 83-84)

La propuesta de Safran resalta la importancia de la tradición y el cultivo de los vínculos ficcionales (mitos) con la tierra natal en torno a la idea del retorno, uno que es imposible realmente mientras el país expulsor sostenga las condiciones de expulsión. Este punto diferencia a las comunidades diaspóricas de las de inmigrantes en un sentido fundamental, ya que las primeras constituyen un vínculo ficcional y comunitario con la nación de origen y las segundas no. A este respecto, a partir de la naturaleza de dicho vínculo se puede clasificar y comparar a las diásporas, permitiendo su categorización de manera tipológica o geográfica. Robin Cohen, por ejemplo, presenta en su libro *Global Diasporas* una taxonomía construida en base al motivo del desplazamiento: *diásporas de víctimas* (como la judía y la armenia), *diásporas laborales e imperiales* (como la Británica e India), *diásporas de comercio* (como la china o libanesa), *diásporas culturales* (como la caribeña) (Cohen xi). Sin embargo, por mucho que este tipo de analíticas permita dar cuenta de la polisemia del fenómeno, categorizaciones de este tipo pueden ser bastante reductivas. Limitarse a una definición descriptiva de las diásporas como identidades relativas, puede hacer imposible que el término signifique una *experiencia cultural total*:

...las listas de rasgos o motivos que definan [a las diásporas] tienden a ser como comparar peras con manzanas ¿no existe el riesgo de que la formación de la diáspora se convierta entonces en sinónimo de migración per se, o de

"viaje" (en el lenguaje de James Clifford), perdiendo así el término toda su singularidad y especificidad? (Flores *DSB* 26)

La especificidad del fenómeno diaspórico debe buscarse en construcciones más complejas que su descripción. Y es en esa necesidad teórica donde se ha apuntado a la negociación activa de aspectos heterogéneos entre *homeland* y *hostland*. De acuerdo con Hall, una negociación, también planteada como *traducción*, es considerada como una relación dialéctica entre continuidad y cambio, entre la prolongación de herencias culturales y la ruptura con ellas en el desarrollo concreto de la historia de las diásporas. Así, las diásporas constituyen un “juego abierto” que se da en un terreno donde toda la importancia de entidades como idioma, valores, creencias y tradiciones provenientes de la nación ahora están expuestas a la experiencia concreta fuera de ella (Hall “El Triángulo Funesto” 133). Esto tiene como consecuencia la creación de un espacio *imaginario* de debate que opera *sobre* los límites y fronteras físicas. Appadurai apunta a la emergencia de “esferas públicas diaspóricas” (147) en donde el espacio *transnacional* se constituye como el lugar de debate más allá de la *integración* y *exclusión* con la tierra de acogida. En este sentido, el estudio de rasgos característicos de cada diáspora apunta a límites y diferenciaciones, a una *frontera* que produce la identidad diaspórica.

En consecuencia, las categorías de identificación juegan un rol *diacrítico* a partir de la fabricación de unidades consideradas productos culturales (Clifford 307). La producción de la cultura de la diáspora, por su parte, constituye un espacio discursivo *autónomo*, con potencial de *impugnación* de los discursos de *identificación* y *diferenciación* de la nación, tanto en la sociedad de recepción como en la de origen. La actividad de las diásporas es la construcción de un poder de representación *no estatal* (Tölöyan “Rethinking Diaspora(s)” 29) a partir del cual emergen nuevas representaciones yuxtapuestas con las identidades transnacionales.

C. Transnacionalismo

A partir de la necesidad de comprender el impacto de las transgresiones que produce la globalización al poder unificador del Estado-nación, nace el debate sobre el transnacionalismo. Una de las posiciones que ha generado el debate transnacional es la del *multiculturalismo*, la que se caracteriza, en general, por retóricas celebratorias de la *integración* de las figuras antes conocidas como “transgresoras” al poder Estatal. En

efecto, el multiculturalismo permite la reelaboración del discurso de la representación estatal, ahora, de manera que este reconoce la diversidad, de identidades, de mercados y redes de consumo.

... Las grandes empresas, incluidas las culturales, se asientan en varios países y controlan los mercados desde muchos centros a la vez, mediante redes más que ocupando territorios. En este proceso, más que sustituir las culturas nacionales por las de países imperiales, se producen complejos intercambios e hibridaciones (desiguales y asimétricas) entre unas y otras.
(García Canclini 3)

Dentro de esta retórica, también priman metáforas de la mezcla biológica: *hibridación*, *mestizaje* y una serie de otras figuras que constatan confluencias étnicas, lingüísticas y raciales de las poblaciones. Estas, por un lado, reducen, por medio de la retórica, la influencia de jerarquías construidas a nivel global, como el imperialismo o el colonialismo, a *intercambios globales*; y, por otro lado, potencian la *unidad* de la nación, ya no desde su singularidad sino a partir de la *integración* de su *diversidad*. De esta forma, se desarrollan nuevos esquemas de representación en base a la compatibilidad e incompatibilidad entre culturas minoritarias (o minorizadas) y hegemónicas, con el objetivo de formular identidades nacionales a partir de nuevas *síntesis*. Lo anterior, tiene como condición que permanezcan marginadas las prácticas culturales que amenazan la producción y reproducción del modelo de desarrollo nacional.

Se trataba de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia, que tratamos, aquí es que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor. (Taylor 52-53)

Como mencionamos, el “valor” que se reconoce al final del discurso multicultural se deduce de un esquema de compatibilidad e incompatibilidad que filtra del reconocimiento todos los elementos que no le es posible asimilar. Así, se busca la pérdida de la *lealtad* o

vínculo cultural con la nación ancestral a favor de la receptora, bajo el supuesto de que estos discursos producen efectivamente la integración, y no marginación o ghetización: “el deseo de estos derechos poliétnicos es un deseo de inclusión coherente con la participación en, y con el compromiso con, las principales instituciones que fundamentan la unidad social” (Kymlicka 245).

Sin embargo, como menciona la literatura crítica, una retórica inclusiva sin cambios de organización de la sociedad de acogida, demuestra que la cultura en lo multicultural solo es entendida en narrativas individuales de corte psicológico. Esto, pues supone un patrón de integración ascendente, al cual se someten de forma valórica las comunidades que deben deshacerse de prácticas incompatibles con la nación de acogida (a veces, hasta el desarraigo). El discurso multicultural asume también un patrón de asimilación descendente, toda vez que margina a las prácticas de resistencia a la hegemonía del Estado-nación, forzando a las disidencias a encerrarse en la cultura propia o asimilarse con los estratos bajos de la nación. El fundamento de esta práctica es la construcción de un concepto de cultura *separado* de la estructura social que *diferencia* realmente a su población, con el objetivo de retirar el conflicto entre identidades hegemónicas e identidades coloniales y neocoloniales en aquel nivel (Zapata 25). Dicho de otro modo:

La mejor descripción de la hegemonía actual es el "monoculturalismo liberal" en el que los valores comunes se consideran amenazados por el apoyo a la diferencia del otro, esto es una forma de apoyo que sostiene la fantasía de la nación como respetuosa y que al mismo tiempo permite la retirada de este supuesto respeto. El acto de habla que declara el multiculturalismo liberal como hegemónico es la posición hegemónica. (Ahmed)

D. Consideraciones finales

Siguiendo a Rojo, lo que se conoce celebratoriamente como *Globalización, Capitalismo Transnacional* o como *Transnacionalismo*, no es una novedad en la confección de identidades globales en el sentido de una ruptura de un *continuum* histórico de la modernidad. Al contrario, para el crítico, se trata más bien de *cambios cuantitativos* (81) ya que se profundizan las contradicciones entre libertades y derechos de las identidades colectivas, con el crecimiento intensivo (local) y extensivo (global), de la globalización.

A pesar de las diferencias existentes entre sus miembros en términos de clase, género o raza, una cultura nacional tiene el objetivo de *unificar* lo distinto mediante la *representación*, aun cuando las transformaciones aceleradas del capitalismo atenten en contra de estas mismas identidades (Mezzadra 20). En otras palabras, mientras progresa la modernidad, la ciudadanía sigue siendo una categoría determinada por marcos conceptuales coloniales o neocoloniales, contruidos a partir de la vocación centralizadora e imperialista del capital, el patriarcado y el racismo organizado en el seno del Estado (Wallerstein 480).

Desde esta crítica, el mapa político contemporáneo no estaría caracterizado ni por la *unidad* de la ciudadanía nacional ni por un proyecto de *hibridación* de ciudadanía global. Más bien son las crisis de la facultad de *representación* del Estado-nación las que producen unidades culturales nacionales separadas de “otras” figuras como diásporas, refugiados, emigrantes, desplazados o exiliados. Definir al espacio transnacional a partir de las exacerbaciones de las diferencias de clases, estatus cultural y de género, ha sido una de las características de la heterogénea tradición postcolonial. Esta, si bien reconoce las modificaciones productivas en la estructura del sistema-mundo, no pierde de vista a los discursos de *diferencia* que se producen dentro de ella como *contrageografía*. Como menciona la socióloga Saskia Sassen, para el caso de la categoría de género:

No [se trata de] negar que existan líneas de continuidad, sino entender lo que hay de diferente. El propósito es saber si existen dimensiones específicas de género en las nuevas dinámicas estratégicas [de acumulación] y, de ser así, qué tipo de análisis feminista debería ofrecerse. (87-88)

Esta postura, en general, establece que la cultura de las diásporas no se produce en grandes síntesis determinadas unidireccionalmente en la globalización. Más bien, evidencia la relación particular y heterogénea que desarrollan diversas *estructuras de sentimiento* en resistencia a una cultura dominante y materialmente excluyente. Que el énfasis este puesto, entonces, en lo transnacional como la construcción de culturas elitarias globales y, al mismo tiempo, como la proliferación de culturas populares en contra de ellas, afirma que el lugar de la nación se negocia a partir de las tensiones en las *fronteras*, las cuales deben estudiarse a partir de la crisis del centrismo cultural.

Capítulo 2: Contextualización Histórica

2.1 Marco de Interpretación colonial del Caribe Hispánico

El Caribe es una de las zonas más diversas cultural y geográficamente hablando. Desde su incorporación geopolítica a los circuitos del sistema mundo capitalista, ha sido también una región dinámica, fronteriza y con largos y variados procesos de movilización de poblaciones, moldeados tanto por arremetidas imperiales, coloniales y neocoloniales, como por los procesos de resistencia y emancipación a estas.

Existen factores externos e internos que contribuyen a la formación de la “identidad caribeña”. En el caso de los internos, estos comienzan a punta del sometimiento y exterminio de las poblaciones indígenas, con los asentamientos del colonialismo español durante el siglo XVI. Respecto a su relación con la identidad de la zona, este fenómeno ha causado un “trauma de ruptura violenta” (Hall *Sin Garantías* 408): a diferencia de las otras zonas de América Latina, el Caribe carece de un “centro originario” que permita reconocer un pasado anterior al español. En cambio, su “mito” común se centró en el modelo económico de la plantación.

El modelo demográfico de la plantación se fundamenta en las migraciones forzadas y la esclavitud, hechos que determinan factores comunes en la identidad de las sociedades caribeñas. El antropólogo estadounidense Sidney Mintz usa el término *Societal Area*, para referirse al Caribe como un espacio sociopolítico que comparte procesos comunes, a pesar de las diferencias entre plantaciones. A continuación, destacamos cuatro aspectos compartidos (20):

- 1) La definición de las islas como una zona para la agricultura europea de ultramar, la cual corresponde a la plantación masiva de azúcar y tabaco, hecha por mano de obra esclava proveniente de África, principalmente.
- 2) El desarrollo de estructuras sociales insulares, cuya organización interna se dividía de manera bipolar: clases blancas europeas concentraban la propiedad de la tierra, el poder político y la riqueza económica a partir de sistemas de dominación racial y el uso de la violencia.

- 3) La interacción de las plantaciones masivas y la agricultura de pequeña escala, con los efectos socio-estructurales que las acompañan.
- 4) La sucesiva introducción masiva de poblaciones extranjeras en los sectores bajos de la estructura social, que vivían en condiciones en donde el ascenso social, económico o político era imposible.

Son, en general, estos factores compartidos introducidos por diferentes imperios los que hacen que sus esquemas productivos y sociales sean hasta cierto punto homologables. Asimismo, estos factores también impedían o facilitaban la resistencia de los oprimidos dentro de las zonas de plantación. La resistencia a la plantación es la última característica que conforma el esquema de la *Societal Area*. Esta es teorizada por Benítez Rojo a partir de su lectura de Mintz. De acuerdo con el ensayista cubano, la Plantación influyó tanto en la sociedad colonial caribeña que debería considerarse como un *discurso*⁶ y, por lo mismo, como creadora de todos los grupos oprimidos que contiene. Sin embargo, la plantación contiene un *discurso de resistencia*⁷ a ella, el cual limita su intensidad y extensión.

Ambos discursos constituyen la cultura pan-caribeña, pero no hay duda de que su mayor especificidad, aquellas expresiones que tenemos por más caribeñas, se inscriben dentro de las múltiples y diferentes líneas de resistencia con que los pueblos del Caribe, desde hace más de cuatro siglos, tratan de frenar el devastador avance de las plantaciones. (Benítez Rojo 239)

Por otro lado, en cuanto a los factores externos de la formación de identidades caribeñas, estos se desarrollaron progresivamente a partir de sistemas de diplomacia sostenidos entre los imperios que dominaban la zona. Tanto por su posición geográfica como por la

⁶ El autor distingue a la plantación de la Plantación (con mayúsculas), justamente para indicar la diferencia entre la plantación como el sistema socioeconómico y la Plantación como el discurso que articula una forma de vida.

⁷ Bajo esta resistencia a la dinámica imperial de la Plantación, por ejemplo, la colonia de Haití se convirtió en 1804 en la primera nación independiente en el Caribe y América Latina. Revindicando su componente racial y clasista, los esclavos de la plantación de Saint Domingue se unificaron y confrontaron a los colonizadores blancos franceses, para erradicarlos de la isla y así convertirse en ciudadanos/trabajadores libres (James 278). Esta identificación se produjo a partir de la subversión contra el discurso basado en la distinción racial que estaba en la base del sistema de Plantación francés, pero también fue la que permitió la subversión y posteriormente la creación de nuevas identidades concretas, las cuales fueron a su vez la base para la formación de un discurso de una nueva nación independiente. Estas identidades son consideradas por algunos caribeñistas como las primeras identidades caribeñas.

fertilidad de sus tierras, el Caribe era codiciado por las metrópolis europeas que deseaban consolidar su control de la actividad comercial y la comunicación naval entre Europa y el Nuevo Mundo. En este sentido, el Caribe como región debe entenderse bajo la óptica de las luchas que determinan a esta zona, pues es a partir de estas que se delimitan con mayor precisión sus características y procesos sociales y culturales (Bosch 60). Lejos de una pretensión positivista de la historiografía caribeña, el intelectual y político dominicano, Juan Bosch, desarrolla un modelo historiográfico en función de las vacilantes dinámicas de poder y resistencia que delinean *fronteras*. Estas últimas son las que dan vida a las identidades que habitan la zona. Como sugiere el título de su obra, *De Colón a Fidel Castro: el Caribe Frontera Imperial*, es posible construir una historia de los procesos imperiales, desde su comienzo hasta los tiempos contemporáneos (62). La *Frontera Imperial* es un enfoque historiográfico que da cuenta de la expresión regional de procesos globales, mediante los cuales se forman las estructuras sociales y subjetivas en el Caribe. Para el estudio del periodo de nuestra investigación, nos enfocarnos en el que se inaugura con la intervención sistemática del imperialismo estadounidense (Bosch 83).

Con su acercamiento a América Latina, Estados Unidos intentó fortalecer su dominio económico a través del vínculo entre diplomacia y comercio, con lo que se conoció como el *proyecto panamericano*⁸. Respecto al Caribe, los problemas de soberanía con el –debililitado– Imperio Español⁹ provocaron que las plantaciones azucareras de las Antillas Mayores dependieran cada vez más de los intereses económicos de Estados Unidos. El conflicto por la independencia de las Antillas escaló hasta que, a fines del siglo XIX, se desarrolló la guerra entre españoles y facciones independentistas de las islas, especialmente en Cuba el año 1895, con José Martí liderando la “Guerra Necesaria” contra la Corona. El Gobierno estadounidense se aprovechó de este conflicto para intervenir y ponerle fin a la presencia europea en América y con ello obtener el monopolio

⁸ Es por esto que, entre octubre de 1889 y abril de 1890, desde Washington se organizó la primera Conferencia Internacional Americana, que agrupaba a representantes de todas las naciones en el continente americano, las cuales todavía sostenían intercambios comerciales con Europa. Los objetivos estadounidenses eran asentar su hegemonía económica a partir de modificar el cambio monetario a la plata y no al oro. José Martí, quien participó en estas reuniones como cónsul de la República de Uruguay, alertaba desde la capital estadounidense a la opinión pública en América Latina de “la intentona de llevar por América en los tiempos modernos la civilización ferrocarrilera como Pizarro llevó la fe de la cruz.” (Martí “Congreso Internacional de Washington”)

⁹Para el caso de la República Dominicana, esta sostenía conflictos territoriales con Estados Unidos, que reclamaba para sí la Bahía de Samaná. En el caso de Puerto Rico (Grito de Lares, 1868) y Cuba (Grito de Yara, 1868), si bien estos aun no formaban sus naciones independientes de España, tuvieron múltiples intentos de revueltas independentistas en las que intervino Estados Unidos.

comercial del Caribe hispano, cuestión que consigue en negociación directa con España luego de vencer en la guerra. A pesar de que existió una fuerte resistencia republicana¹⁰ en las jóvenes naciones insulares, poco se pudo hacer desde la vía propia frente al ingreso norteamericano en la zona.

En los años previos al conflicto con España, el gobierno estadounidense, a través de la Doctrina Monroe, establecía una vía pasiva de asistencia a las nuevas repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, en 1904 se instala el llamado “Corolario Roosevelt” de aquella Doctrina. Este establece que los Estados Unidos intervendrán hasta sus últimas consecuencias en todo el hemisferio occidental con tal de asegurar los intereses de la “comunidad de naciones americanas”, los pagos de sus deudores y, por último, repeler las agresiones externas. Este cambio de rol a una “policía internacional” inaugura un período de despliegues militares e intervenciones políticas en América Latina durante treinta años, pero el período intervencionista había comenzado antes de esta fecha.

La dimensión militar de la ansiada hegemonía hemisférica norteamericana avanzaba. Esta se nutría del discurso del “American exceptionalism”, cuya principal afirmación era que existía una oposición entre la “civilización estadounidense” —la que representaba la superioridad de los valores antimonárquicos, liberales y protestantes— frente a la barbarie que existía fuera de su frontera. Culturalmente, insistía en la responsabilidad del hombre blanco de garantizar globalmente dichos valores a través de la expansión de sus fronteras y dominio material. Para el caso de las Antillas Españolas, esta expansión se dio a través de la anexión de Puerto Rico (1898), la imposición de la Enmienda Platt en la Constitución de Cuba (1901) y su ocupación de la isla hasta el año 1902; y el progresivo endeudamiento de la República Dominicana a través de sanciones, que avanzó a una invasión a la isla y una ocupación por 8 años (1916-1924). Este fue el contexto en el cual se desplazó la *Frontera Imperial* en la zona del Caribe¹¹.

¹⁰ El mismo Martí asumió la responsabilidad “de impedir a tempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos, y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América.” (“Carta A Manuel Mercado” 563). El cubano representaba con una metáfora bíblica la relación de Estados Unidos con las naciones caribeñas que buscaban la independencia “Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas: -y mi honda es la de David” (“Carta A Manuel Mercado” 563).

¹¹ En un discurso, Theodore Roosevelt, da cuenta que las prácticas fronterizas asumieron una justificación en el desplazamiento de la frontera entre civilización y barbarie: “En la frontera entre la civilización y la barbarie, generalmente la guerra es normal, porque está incluida en las condiciones de la barbarie.... A la larga, el hombre civilizado descubre que sólo puede mantener la paz sometiendo a su vecino bárbaro... Toda expansión de la civilización favorece la paz. En otras palabras, cada expansión de una potencia civilizada significa una victoria para la ley, el orden y la justicia”. (Roosevelt).

Respecto al caso dominicano, la intervención estadounidense en la isla se dio primero, bajo el aprovechamiento financiero luego de un periodo de inestabilidad económica y social. Esto produjo que más tarde el país del norte tome, bajo tratado, la posesión de la administración de las aduanas de la isla, que eran su principal fuente de ingresos en aquel momento. Luego de que el congreso dominicano ratificara el pago de la deuda con estos medios, se produjo un levantamiento que fue reprimido por el presidente estadounidense, Woodrow Wilson. Impulsado por las facultades que unilateralmente sostenía la doctrina Monroe, este ordenó la ocupación militar de la isla desde 1916 a 1924. En este período, el gobierno de Estados Unidos modificó la estructura política y productiva de República Dominicana, asegurando que la producción de materias primas de esta última se dirija exclusivamente a sus mercados— los que aumentaron estrepitosamente su demanda durante la Primera Guerra Mundial. La presencia norteamericana también aumentó aún más la deuda pública de la República Dominicana con Estados Unidos, violando el Derecho Internacional de la época.

Washington... intervenía directamente en negocios internos. Santo Domingo no era ya el hermano menor cuyos derechos se reconocían de igual a igual; era ahora el niño sin derechos, condenado, por sus turbulencias, al sometimiento y la reclusión. (Jimenes Grullón 78)

No existió anexión, como en el caso de Puerto Rico, debido a que la resistencia de los ejércitos patriotas pudo impedirla. Se declaró el término de la ocupación sólo después de que se aceptó que Estados Unidos sea el organizador de las elecciones en 1924, en las cuales triunfa su colaborador, Horacio Vásquez. El dominio norteamericano sobre los asuntos fiscales de la República Dominicana terminaría en 1940, luego de que se pactara su término con el dictador Rafael Leónidas Trujillo. Este último es el responsable de una historia de violencia política cuya huella se sostiene en la historia del país, y que explica gran parte del posterior destino de expulsión de sus poblaciones.

En el caso de Puerto Rico, en cambio, Estados Unidos logra su anexión luego de que España le traspase sus dependencias luego de la firma del tratado de París el año 1898. Desde entonces, Estados Unidos buscó introducir una identidad estadounidense en la isla para borrar la huella del régimen español. A partir de la enseñanza del inglés y la imposición de restricciones a las tradiciones religiosas y culturales, Puerto Rico fue durante mucho tiempo un laboratorio del expansionismo norteamericano.

En 1898, (a diferencia de Cuba y Filipinas) Puerto Rico era la posesión territorial "bien portada", donde la gente apreciaba a los Estados Unidos y los regalos que tenía que ofrecer a sus vecinos menos afortunados... Puerto Rico se convirtió (en gran parte gracias a las masivas subvenciones del gobierno federal) en un ejemplo político de la prosperidad y la democracia prometidas por la estrecha alianza con los Estados Unidos. (Briggs 2)

De esta manera, se introdujo la organización capitalista agraria y empresarial, junto con nuevas tecnologías, leyes y discursos raciales y sexuales que “civilizarían” a Puerto Rico y lo convertirían en una referencia para el resto de los territorios caribeños y latinoamericanos. Sin embargo, existió dentro de la isla una gran resistencia a esta aculturación forzosa, especialmente dentro de las clases dominantes y sectores ilustrados de la población, como obispos, profesores, intelectuales y partidos políticos. Estos lograron hacer fracasar muchos intentos de aculturación forzosa hasta que, luego del fin de la Segunda Guerra Mundial y ante la gran demanda de trabajadores que requería Estados Unidos, las políticas coloniales se reformularon completamente. Así, se formaron programas de aceleración de incorporación de los puertorriqueños como mano de obra, primero en otros territorios de ultramar, como Hawái, y luego en el continente. Tanto hombres como mujeres fueron alentados a formar parte de la nueva industria pesada, y abandonar sus roles en el sector agrario, de servicios primario o de trabajo doméstico en la isla, y por lo tanto, a migrar.

2.2 Migraciones del Caribe hispánico en la era de la globalización

Las migraciones masivas desde el Caribe hispánico hacia Estados Unidos están marcadas tanto por “etapas” correspondientes al desarrollo/atraso de las distintas clases sociales dentro y fuera de las islas, como también por las necesidades del mercado estadounidense. En el caso del éxodo puertorriqueño, este está inscrito en su condición de colonia y potenciado por la demanda de trabajo en las ciudades norteamericanas. En el caso de la República Dominicana, el éxodo está inscrito en el deterioro económico y cultural luego del magnicidio del Dictador Rafael Leónidas Trujillo. Decidimos seguir las periodizaciones de cada caso propuestas, en clave comparativa, por el sociólogo puertorriqueño Jorge Duany (11).

A. Migración Puertorriqueña

Desde 1868 hasta 1895, la salida desde las Antillas hacia territorio continental norteamericano tenía un claro componente aristócrata, pues sólo migraban aquellos antillanos que querían desempeñarse como intelectuales o artistas. Esto se mantuvo después de la anexión de Puerto Rico a Estados Unidos, ya que el gobierno colonial estaría determinado a maximizar la extracción del valor económico local de la isla, así que velaban porque la fuerza de trabajo permaneciera ahí. Sin embargo, luego de que Estados Unidos aumentó sus necesidades de crecimiento económico y también para recomponer la pérdida de la mano de obra esclava, sus gobiernos implementaron políticas que permitían desplazamientos de trabajadores de determinados sectores estratégicos¹².

La segunda fase de migración puertorriqueña es la primera que puede ser considerada propiamente como masiva. Esta se produce a finales de la Primera Guerra Mundial y se extiende hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, período durante la cual se buscó abastecer el mercado de trabajo estadounidense mientras gran parte de la fuerza de trabajo y el ejército de reserva laboral estaba movilizado en las milicias enviadas a Europa. Es en este período que el gobierno estadounidense pasa la *Jones Act* (1917), una ley que le otorga la ciudadanía a los puertorriqueños, y que facilitó la acumulación de fuerza de trabajo en el polo industrial del norte, especialmente en la ciudad de Nueva York. En el año 1930, después de la crisis de Wall Street, el Estado puertorriqueño, para sortear la crisis de las ventas de azúcar, quiso movilizar directamente a la fuerza de trabajo desde el campo hacia las metrópolis. Así, junto con el gobierno estadounidense, formaron el *Comité de Empleo e Identificación* (1930)¹³, lo que significará el primer fomento explícito

¹² Entre 1898 y 1930, se contabilizaron más de 30,000 emigrantes que se mudaban a Cuba, Hawái, las Islas Vírgenes, California y Arizona para trabajar en plantaciones o en agricultura. En menor escala, los movimientos poblacionales también fueron realizados con objetivos militares. Luego del comienzo de la Primera Guerra Mundial, más de 18,000 puertorriqueños fueron movilizados como soldados del ejército estadounidense para resguardar sus dependencias en el Caribe como bases militares, industrias e incluso infraestructura como el Canal de Panamá.

¹³ Esta fue la primera de muchas instituciones que formaron los distintos gobiernos en la isla para resguardar la vida de sus expatriados y así garantizar el vínculo transnacional con los ciudadanos que migraban. "El gobierno de la isla creó varias agencias en los Estados Unidos bajo diferentes formatos: La Oficina de Empleo e Identificación [Bureau of Employment and Identification] (1930-48), la Oficina de Información para Puerto Rico [the Office of Information for Puerto Rico] (1945-49), la Oficina de Empleo y Migración [Employment and Migration Bureau] (1947-51), la División de Migración del Ministerio de Trabajo [Migration Division of the Department of Labor] (1951-89), y el Ministerio de Asuntos de la Comunidad Puertorriqueña en los Estados Unidos [Department of Puerto Rican Community Affairs in the United

del gobierno local a la exportación de su población. Obviamente, esto tuvo un gran impacto en el cambio de la cuota demográfica local: en 1940 se contabilizaban 71,000 puertorriqueños en Nueva York, un grupo compuesto por trabajadores calificados, especialmente en la industria cigarrera y con fuerte presencia en movimientos sindicales. Tal es el caso de Bernardo Vega, Jesús y Joaquín Colón, y la anarcosindicalista Luisa Capetillo. Para 1944, los puertorriqueños se habían asentado en *Barrios* por toda la ciudad. Estos consistían en vecindarios de clase obrera neoyorquina donde convivía población de Puerto Rico con otras migraciones latinoamericanas y, también, con afroamericanos que llegaban desde otros procesos migratorios desde el Sur de Estados Unidos. Los más reconocidos suelen ser los barrios de Chelsea, East Harlem, Lower East Side y West Side Manhattan, también Brooklyn y Navy Yard.

La tercera fase, conocida como la “Gran Migración”, se extiende inmediatamente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta el año 1964, momento en el cual colapsa la exportación masiva de trabajadores del sector campesino. Este período se caracteriza tanto por la caída de la tasa de producción en la economía agraria de Puerto Rico, como por la fuga de su mano de obra hacia centros urbanos metropolitanos. Entre las fechas mencionadas, se registraron migraciones laborales hacia el continente de más de 650,000 personas en 10 años, una magnitud sin antecedentes. Las causas de esta exportación masiva de nacionales están asociadas al fracaso de la “Operación Manos a la Obra” (también conocida en inglés como *Bootstrap Operation*), que fue una iniciativa de industrialización de Puerto Rico, nacida de las negociaciones entre la gobernación de la isla junto con el gobierno de Estados Unidos. Esta iniciativa de industrialización local buscó retener el movimiento de los trabajadores rurales en áreas urbanas como San Juan y se caracterizó por cambiar radicalmente la estructura social de la isla en muy poco tiempo: en un período de 20 años, consiguió una reducción de 230,000 a 68,000 trabajadores del sector agropecuario, mientras que en el sector manufacturero se aumentaron de 56,000 a 132,000. Sin embargo, los cambios radicales en políticas como la distribución y propiedad de la tierra, sumado a la erosión de la inversión estatal y ausencia de rescates económicos para sortear diversas crisis de costos, hizo que Puerto Rico se hiciera cada vez más dependiente de los capitales estadounidenses. Además, debido a la tajante pérdida de la economía agraria, los trabajadores de la agricultura fueron

States] (1989- 93) ... A mi entender, ningún estado moderno, colonial o no, ha realizado actividades más extensas y de larga duración en relación con sus expatriados que el gobierno de Puerto Rico" (Duany 84).

el principal componente de la emigración hasta la década de 1960. Como ejemplo, a principios de la década de 1950, en el departamento de trabajo del gobierno local se contaba con el desplazamiento promedio de 17,000 trabajadores cada año a ciudades como Nueva York.

En Estados Unidos, los puertorriqueños fueron la segunda minoría, sólo después de los afroamericanos. Su población se dirigió también hacia otras ciudades y se dio una tendencia explosiva en la tasa de emigración, lo que redujo sistemáticamente el porcentaje de puertorriqueños en la isla¹⁴. La mayoría de los migrantes en el período de la “Gran Migración” eran jóvenes, hombres, trabajadores no calificados y con poca educación, además de con un bajo conocimiento del inglés. Estos se incorporaron a los estratos bajos del mercado laboral estadounidense, particularmente en el trabajo agrícola de temporada, en los trabajos de servicio doméstico y manufactura; mientras se les negó el acceso a derechos fundamentales –y vías de ascenso social– como educación, vivienda, salud, etc.

La cuarta fase conocida como la “Era Nuyorican” se enmarca entre los años 1965 y 1980. Esta está caracterizada por la lucha por los derechos civiles de las comunidades puertorriqueñas, en un contexto nacional de luchas étnicas y sociales por el que pasaba Estados Unidos. También, se destaca en este período el retorno de muchos puertorriqueños a la isla debido a la crisis fiscal de las ciudades norteamericanas. Si bien a fines de la década de 1960 se logró forzar al Estado de Nueva York a aumentar el gasto público dirigido a los servicios sociales para minorías, el gobierno de la ciudad lo asumió sólo para prevenir su radicalización de las clases trabajadoras en el contexto de la Guerra Fría¹⁵. El presupuesto de la ciudad se contrajo rápidamente por el alto costo de estas iniciativas y además era muy grande la corrupción entre el sector público y privado, pero principalmente, la caída de la inversión pública se debió a los recortes del gasto estatal impuestos por el gobierno Federal en la *era Reagan*. Estos tres factores desencadenaron la crisis fiscal de Nueva York, lo que a su vez aceleró la neoliberalización de la economía, la privatización de varios servicios públicos y la desindustrialización de la ciudad. Lo anterior dejó a las clases trabajadoras aún más

¹⁴ En 2004, se cumplió el hito de que existen más puertorriqueños fuera de la isla que dentro.

¹⁵ Debido al éxito inicial de la revolución cubana, y con la influencia de muchos otros movimientos anti-sistémicos en Estados Unidos como los afroamericanos y feministas, muchos latinos conformaron grandes masas que formaron parte de las generaciones que demandaron justicia racial, control comunitario en la educación y bilingüismo.

empobrecidas que antes, y expuestas a contextos sociales estigmatizados por la pobreza, la narcocultura y la criminalidad. Por ello, muchos puertorriqueños decidieron volver a la isla, mientras que otros asumieron su permanencia en los sectores empobrecidos de la sociedad estadounidense.

En 1980 comienza la fase conocida como “post-Nuyorican”, la cual dura hasta el día de hoy. En este período se reanuda la emigración de la isla por la recuperación del valor de los salarios en Estados Unidos en comparación con los de Puerto Rico. Entre otras cosas, esto permitió que los nuevos inmigrantes accedan a las clases medias también en el territorio continental. La migración durante este período está compuesta por muchos trabajadores precarizados, sobre todo de mujeres, en los sectores de educación, salud y “de cuello azul”. También se produce una “fuga de cerebros” profesionales y calificados como ingenieros. Estos son emigrantes que se dirigen a otras ciudades metropolitanas, principalmente las del sur del Estado de Florida, en busca de calidad de vida y seguridad. Así, hasta el día de hoy, mientras se diversifica la diáspora puertorriqueña, también se intensifican los contactos con otras diásporas hispanohablantes como la mexicana, cubana o dominicana, creando nuevas subjetividades en otros niveles.

B. Migración Dominicana

La transición a la democracia en primera instancia significó el retorno a la República Dominicana de la actividad política de los opositores del Trujillato organizados en el extranjero. Esto trajo como consecuencia el triunfo de Juan Bosch en las elecciones de 1962, quien había llegado desde La Habana con un plan de gobierno socialista. Sin embargo, bastaron siete meses de gobierno del Partido Revolucionario Dominicano para que los militares decidieran realizar otro Golpe de Estado con el apoyo de Estados Unidos. Luego del Golpe, comienza un período de inestabilidad que desata, primero una guerra civil, y luego la segunda intervención militar de Estados Unidos en la isla¹⁶.

La inestabilidad política, extendida durante toda la primera mitad de la década de 1960, llevó a la crisis a la producción agraria de azúcar, café y muchas otras industrias creadas durante la era Trujillo. El aumento del desempleo y el empobrecimiento estructural gatilló

¹⁶ Con la invasión, el presidente estadounidense Lyndon Johnson mandató a reestablecer el orden, contener al movimiento revolucionario dominicano y expulsar a los militares rebeldes del país; todo para lograr terminar con las especulaciones de “una segunda Cuba” en el Caribe.

varias olas migratorias de gran escala. En 1965, la emigración rural se contiene dentro de la isla, pues los movimientos masivos son desde el campo a las ciudades, principalmente a Santo Domingo. Sin embargo, rápidamente se desborda el plustrabajo local, y el gobierno no tiene otra solución que descomprimir las áreas urbanas, facilitando la emigración masiva de población hacia San Juan de Puerto Rico y Nueva York. La intervención del estado aumentó en nueve veces el volumen de salidas de la isla respecto a la década pasada, llegando a un aproximado de 85,000 personas.

Las segundas elecciones supervisadas por Estados Unidos le devuelven el poder al presidente colaborador de Trujillo, Joaquín Balaguer, quien gobierna por doce años consecutivos buscando retomar el desarrollo económico y estabilidad política de la era del dictador (Hernández 91). Implantando lo que denominó “la estrategia de salvación nacional”, Balaguer invirtió agresivamente en el polo industrial para crear trabajos dentro del país. Sin embargo, debido a la crisis permanente de la isla, se vio forzado a decretar —más de una vez— la reducción radical de los salarios. Esto lo enemistó con sectores clientelares claves para el equilibrio político del trujillato, especialmente los sindicatos, a los que luego tuvo que reprimir para poder gobernar. Como resultado de las políticas mediocres de Balaguer, la represión política y la restricción de las libertades civiles, aumentó aún más la cadencia de la emigración desde la década de 1970.

Para 1974, la isla había conseguido una tasa de desarrollo industrial de 120% al año y un crecimiento del 54% de la renta del mismo sector, pero en contraposición, muchos dominicanos de sectores urbanos dejaban la isla, especialmente desde la capital. Estos eran principalmente trabajadores de clases medias que se escaparon del deterioro del empleo, la caída de los salarios y el aumento del costo de la vida. El número de emigrantes en esta década llega a más de 141,000. Sin embargo, ese número no está compuesto por sectores populares y agrarios, porque el alto costo económico de la migración impidió que los más pobres pudiesen salir del país (Duany 58). Sólo el 25% de esta ola de emigración fue parte del sector obrero o *blue-collar* (Hernández y Torres-Saillant 64). Hacia el fin de la década, dentro del país el 75% de la población tenía un déficit de nutrición (Hernández 91).

Al igual que en el resto de América Latina, la economía industrial de la República Dominicana cede ante la apertura del mercado internacional en los años ochenta. Este fue uno de los países que más resintió la “década perdida”, debido a la caída del precio de las

exportaciones y al aumento de las importaciones. El elevado costo de la producción nacional contrajo la demanda de trabajo impulsada por el gobierno (Hernández 92-93) y con ello, aumentó el costo de la vida. A su vez, la falta de dinero fiscal se tradujo en el deterioro de los servicios sociales como salud y educación. Como resultado final, a lo largo de la década se devaluó fuertemente el peso dominicano llegando a una inflación del 100%. Muchas familias que con ello quedaron automáticamente bajo el límite de la pobreza, deciden dejar la isla ilegalmente. Aunque muchos consiguieron hacer el viaje directo a Nueva York, otra gran parte tenía que enfrentar distintas trabas burocráticas con las que el gobierno estadounidense buscó impedirles alcanzar la ciudad; por lo que varios emigrantes se dirigieron a Puerto Rico en balsas (conocidas como *yolas*), para quedarse ahí o después intentar llegar a otras ciudades dentro de Estados Unidos.

Como destaca Jorge Duany, una característica distintiva de las diásporas dominicanas respecto al resto de las diásporas en los Estados Unidos de esta época es su fuerte identificación con la nación (34) por lo que replicaron muchas de sus costumbres y cultura local en los *Barrios*, principalmente en sectores como Washington Heights o Inwood. Como resultado final de este período, migran más de 250,000 dominicanos de sectores populares y campesinos. Un dato recogido por las oficinas de migraciones norteamericanas es que más de un cuarto de ellos se reconoce como negro y más de la mitad como mulato (Duany 59).

Para 1990 el desempleo en República Dominicana llegó a bordear el 40% de la población y la economía informal llegó a significar el 50% de los empleos. A comienzos de la década se contabilizaron más de 510,000 dominicanos en Estados Unidos, más del 60% de ellos en la ciudad de Nueva York. Para el final de la década este número llegó a sobrepasar el millón, incluyendo más de 35,000 ingresos ilegales contabilizados por el servicio de migraciones estadounidense. Esto se debió a que el gobierno de Balaguer ajustó sus planes económicos formalizando el ingreso de renta al país a través de las remesas que enviaban los emigrantes a sus familias en la isla y, como resultado, las remesas llegaron a configurar más de la mitad del presupuesto nacional.

La diversidad de grupos sociales que migraron hace imposible una definición monolítica del migrante dominicano. Como menciona Duany (60) el plustrabajo de exportación durante estos años es transversal a las clases sociales, al género y a la raza, sin embargo,

existe una tendencia mayor a la migración de las clases medias por sobre otros sectores como el campesinado y las clases trabajadoras.

2.3 Movimientos Poblacionales como movimientos identitarios

A. De las identidades coloniales a las identidades nacionales

Tanto en Puerto Rico como en República Dominicana la construcción de la identidad local está marcada, desde su formación nacional, por el blanqueamiento de su población y el borramiento de su herencia africana. De esta manera, la construcción del sujeto local en ambos países se ha centrado en la cultura rural y ladina del campesinado, elevado por sobre todo su componente criollo o mestizo.

En el caso de Puerto Rico, su protagonista es el *jíbaro*. Este es el personaje principal de la “esencia” o “pureza” del puertorriqueño, representado como resultado de la asimilación europea de la fisionomía de la isla, es decir, la diferencia entre el español *de aquí* y el español *de allá*. En el siglo XIX, Manuel A. Alonso le dio su nombre al texto que es considerado por muchos como el escrito fundacional de la literatura puertorriqueña. A pesar de mezclarse íntimamente con la cultura nacional, el jíbaro poseía un componente racial europeo, que hacía suponer a las élites que su psicología podía ser maleable y corregida para fortalecer al sujeto nacional (Torres-Robles 242). Por otro lado, en la República Dominicana, el sujeto local también está compuesto a partir de una estrategia de mestizaje entre poblaciones aborígenes y españolas, en una completa exclusión del componente africano en la constitución cultural. Esto puede constatarse en la novela fundacional dominicana, “El Enriquillo”, publicada en el siglo XIX por Manuel Jesús de Galván. A partir de su deseo de independencia de Haití, los criollos dominicanos conservaron un alto aprecio por su herencia española, ya que, en rigor, esta se correspondía con una ideología civilizatoria que buscaba la “salvación” a través de la sumisión a una potencia dominante. Y si bien existió una fuerte oposición al discurso hispanófilo y anexionista, llevada a cabo por el proyecto liberal y de vocación antillana del presidente y héroe nacional Gregorio Luperón¹⁷; el consenso historiográfico es que se impuso en el oriente de la Quisqueya el ideario anexionista a España.

¹⁷ Según Gaztambide, en términos generales, esto incluyó la autodeterminación nacional, la amistad racial entre distintas etnias en el territorio, y la educación civil (XIX).

Por otro lado, las invasiones y anexiones estadounidenses repercutieron profundamente en los discursos de formación de ambas naciones. En el caso de Puerto Rico, se formó una reacción elitaria a la “desnacionalización” de la isla, llevada a cabo por Estados Unidos. Esta nació desde comienzos del siglo XX, con un nacionalismo de corte hispanófilo, principalmente, porque la llegada del gobierno y las empresas norteamericanas significó la pérdida importante del poder económico y una amenaza a la hegemonía cultural de la élite. A través de demandas como la instauración del español vernáculo como idioma oficial en la isla y la formación de íconos propios como la bandera o el himno nacional puertorriqueño¹⁸ se pudieron formar amplios bloques de resistencia en la población. Culturalmente, la *intelligentsia* criolla organiza una respuesta colectiva a la ‘americanización’ de la isla durante la década de 1930, cuando se convoca, a través de la revista *Índice*, a debatir preguntas que se mantendrían desde entonces permanentemente en el debate cultural: “¿Qué somos? ¿Cómo somos? ¿existe una manera de ser inconfundible y genuinamente puertorriqueño?” (Mercado 94).

Esta avanzada tuvo como consecuencia la consolidación de la corriente del “nacionalismo insular”, la cual significó que un grupo importante de intelectuales se agrupen contra de la erradicación de la historia local. Conocido como *la generación del treinta*, este grupo de vanguardia se impuso la necesidad de definir el “proyecto cultural puertorriqueño” (Naranjo Orovio 159). Y si bien con la apertura de este debate surgieron muchas obras de construcción nacional, sin duda el trabajo más influyente fue el del profesor de español de la Universidad de Puerto Rico, Antonio S. Pedreira, con su canónico ensayo de interpretación nacional *Insularismo* (1934).

En su ensayo, Pedreira responde de tres formas a las preguntas de la convocatoria buscando reconstruir “analíticamente la armonía de nuestro carácter” (19): una definición racial, otra histórica y, finalmente, una geográfica.

- 1) Puerto Rico es racialmente una población mestiza, descendiente de “dos razas antagónicas y de opuestas culturas”, blancas y negras (30).

¹⁸ Cuando a sus playas llegó Colón/ exclamó lleno de admiración/ ¡Oh! ¡Oh! ¡Oh! / Esta es la linda tierra que busco yo/ Es Borinquen la hija/ la hija del mar y el sol. (Fernández Juncos).

2) Debido a que la “gota de sangre india” de los puertorriqueños fue exterminada por el “ímpetu conquistador o esclavista”, la raza hispánica y su descendencia jíbara en la isla es “determinante de los rumbos de su progreso” (31).

3) como Pedreira es un convencido de que la posición geográfica de Puerto Rico “determina el rumbo de [su] historia y de [su] carácter” (38), la condición geográfica insular, es caracterizada como “femenina” por su falta de recursos y grandeza.

La conclusión a la que llega Pedreira es que al “caer aislados del mundo y ser entre las Grandes, la menor de las Antillas” la isla carece de autoridad y autodeterminación, y por lo tanto, de un proyecto propio (40). Pedreira considera que Puerto Rico es un heredero “al garete” de España, y que debe terminar con su naufragio histórico volviendo a establecer el predominio de la hispanidad en la isla, antes de que lo norteamericano destruya su esencia¹⁹. Este pesimismo queda estampado en obras que representan con nostalgia la desnacionalización que producen la modernización y urbanización estadounidense, especialmente luego de que la crisis económica empobreciera a la población campesina al punto en que se vio obligada a abandonar el mundo rural, base de la cultura jíbara. El *Lamento Borincano*, pieza del cantante de bolero radicado en Nueva York, Rafael Hernández Marín, hace una narración general de las condiciones de la cultura jíbara en contextos de la crisis económica:

Todo está desierto, y el pueblo está lleno / De necesidad ahí, de necesidad / Se oyen los lamentos por doquier / De su desdichada Borinquen si / Y triste, el jibarito va pensando así / Diciendo así, llorando así por el camino / "Qué será de Borinquen mi dios querido/ Que será de mis hijos y de mi hogar". (Hernández Marín)

¹⁹ En contraste con el momento histórico por el que pasaba la isla, es evidente que el pesimismo filosófico de Pedreira tiene el objetivo de establecer analíticamente los componentes que fortalecerían la identidad puertorriqueña y deducir a partir de estos el beneficio o perjuicio, a partir de la imposición de la identidad estadounidense [*Americanization*]. En sus palabras, se enfrenta el dilema de si se “rechaza o acepta con provecho el acarreo de la nueva civilización que hoy nos nutre” (43).

Cabe destacar que, si bien esta tradición fue sistematizada y desarrollada en distintos circuitos *criollos* de la isla, la cultura jíbara también tuvo contactos con el resto de los grupos sociales de la isla. Además, la literatura tampoco fue el único género de expresión artístico y político. En efecto, fuera de la “ciudad letrada” se transculturaron muchas tradiciones jíbaras con las de origen africano e indígena, que no salieron de los circuitos populares sino hasta avanzado el siglo XX. Estos son los principales géneros musicales de la isla: *la bomba*, la *plena* e, incluso, la música *jíbara*²⁰, en contraste con la *danza*²¹. Este fenómeno captó la atención de escritores con mayor sensibilidad e interés por la cultura mestiza de la isla, como Tomás Blanco. De acuerdo con su ensayo *Elogio de la Plena (1935)* es imposible encontrar pureza racial o étnica dentro de la isla, en cambio, a diferencia de la criolla, en la cultura popular es posible encontrar una “mezcla” que identifica a toda la nación. Así, la plena se vuelve una metáfora a través de la cual se puede resolver la cuestión de la unidad en la identidad cultural de Puerto Rico.

La plena ... sin renegar del medio, selecciona, dosifica y coordina sus materiales. De lo heterogéneo crea una homogénea diversidad típica. Según compagina y concierta en una brava orquesta popular y característica los instrumentos y las voces que le sirven de vehículo, a pesar de sus distintos abolengos, así también compone y armoniza las influencias raciales disímiles que prestan base y antecedentes a su originalidad... dicen preferir la danza por culta y desdeñan la plena por vulgar; olvidando que la cultura no es patrimonio únicamente de lo pulido y retocado, ni la vulgaridad elemento inseparable de lo popular. (Blanco 102-3)

En el caso de la República Dominicana, si bien la presencia estadounidense a comienzos del siglo XX fue combatida y la anexión rechazada, fue utilizada estratégicamente para

²⁰ Si bien estos tres géneros musicales son diferentes, en todos abunda el uso de líricas, ritmos e instrumentos que demuestran los orígenes diversos de la isla. La bomba, originaria del noreste costero de Puerto Rico, nace de la práctica de tradiciones africanas en suelo insular. Estos son el uso de tambores y bailes tribales dentro de un círculo formado por el conjunto, sin embargo, conserva características propias de la cultura taína como el ritmo de *seis corrido*, el uso del güiro y los bongos, así como letras en español. Asimismo, la plena, originaria de la región de Ponce, adopta el uso de ritmos africanos como los sincopados, repetidos y monótonos, mezclado con otros variables y una lírica insinuante. Por último, la música jíbara, si bien tiene una clara influencia del canto lírico de regiones del sur español, también emplea el uso de instrumentación taína.

²¹ Baile de salón de tradición europea y adaptado por las élites criollas de San Juan.

militarizar la cultura nacional y profundizar el racismo criollo. Como resultado de la invasión estadounidense, Rafael Trujillo tomó su ventaja como militar designado para hacerse jefe de las fuerzas armadas y, posteriormente, centralizar su poder a partir de la reestructuración del ejército (Peguero 54). En términos culturales, el racismo —también conocido como *antihaitianismo*— de la élite, rápidamente encontró su radicalización en los dictámenes de Trujillo. El resultado más acabado de sus 30 años en el poder fue el proyecto *dominicanista*, más conocido como “el programa de dominicanización”. Este consistía en un blanqueamiento radical a partir de la persecución racial al componente haitiano en la República Dominicana. De acuerdo con la *intelligentsia* trujillista, la presencia haitiana había “ennegrecido a la población dominicana y [contribuido a] destruir la cultura”; y el trabajo de Trujillo consistía en devolverla a su “destino”, asociado a la cultura y “fisionomía española” (Balaguer 45). El episodio que más repercusión internacional tuvo es conocido como “la matanza del perejil” en el año 1937, en donde Trujillo ordenó a civiles y a militares el asesinato de más de doce mil haitianos que se encontraban a lo largo del país (Peguero 114). Posteriormente, para tener un mayor control de la frontera, Trujillo buscó ser el principal benefactor del campesinado dominicano, al cual le concedió tierras y poder a cambio de su colaboración para vigilar la presencia de los braceros haitianos contratados para trabajar en las plantaciones de azúcar, “El nacionalismo antihaitiano había sido una constante en las angustias liberales que verbalizaron la patria durante el siglo pasado, abunda el material teórico que los intelectuales acopiaron para hacer resaltar, con frecuentes tintes racistas, nuestras diferencias con Haití” (Mateo 121).

Desde sus comienzos, el programa de dominicanización de Trujillo buscó su aceptación entre el pueblo dominicano a través de políticas que intervinieron la cultura dominicana. Dentro de las más recordadas, se encuentra la fabricación de una cultura popular “criolla”, en la cual se involucró desde el campesinado hasta las esferas más educadas de la sociedad. Así, por ejemplo, dentro de su régimen el *merengue* —género musical que articula una historia de encuentros entre sectores rurales y de tradición africana— llegó a espacios urbanos y a los salones de “alta sociedad”. Por su amplia circulación en circuitos populares, Trujillo supervisó personalmente el desarrollo y expansión de este género apadrinando a muchos artistas, promoviendo el estilo de las *big bands* norteamericanas y dándoles fama nacional e internacional. Sin embargo, esta determinación a desarrollar la cultura nacional-popular dominicana sólo fue a cambio de su blanqueamiento e

instrumentalización política para alimentar el prestigio de su figura personal y aumentar la persecución a sus detractores. Así, los músicos del régimen realizaron centenares de piezas dedicadas tanto a alabar a Trujillo y su autoritarismo, como al ataque a sus opositores. Una de las piezas más conocidas al respecto, es la del compositor Toño Abreu.

Ya llegó la guardia / las puertas coparon / músicos y mujeres / sólo se salvaron
/... Ya llegó la guardia / anda investigando / al hombre de trabajo / y al que
anda vagando /... Lo dice Trujillo / que tiene esperanza / que en toda la guardia
/ está su confianza. (citado en Chaljub 120)

Por otro lado, si bien el régimen admitió la participación civil de las mujeres, fue a cambio de estrechar lazos políticos con la clase media blanca. Se usó al Estado como promotor de una cultura femenina burguesa basada en la maternidad y el respeto al voto matrimonial, para que Trujillo generara una mayor conexión con “la cuestión femenina”. Este impulsó una agenda paternalista que sumó al proyecto de dominicanización al movimiento de la Acción Feminista Dominicana, lo que significó su quiebre y la posterior persecución a las detractoras políticas, como se evidencia en el reconocido caso de la prisión política y tortura de las hermanas Mirabal (Mayes 350).

Trujillo por mucho tiempo buscó el apoyo de Estados Unidos para evitar el avance de la izquierda en la zona, especialmente luego del éxito de la Revolución Cubana. Así, su gobierno estuvo completamente comprometido a esparcir el terror anticomunista que se promovía desde el norte. Durante la década de 1950, Trujillo usó el apoyo internacional de la Casa Blanca y también del dictador español Francisco Franco para llevar a cabo una brutal represión política, que incluyó el espionaje, expulsión, tortura y el asesinato de sus opositores. Sólo con la exposición internacional de estos hechos, el gobierno de John Kennedy retiró su apoyo y, además, se sumó la CIA al complot que formaron sus detractores dentro del ejército para asesinarlo.

B. De identidades nacionales a identidades transnacionales

Como bien destaca el teórico cultural José Luis González en su ensayo de análisis histórico de la cultura nacional puertorriqueña *El país de cuatro pisos* (1989), la caída del dominio español en la isla permitió el ascenso de una cultura vernácula que amenazaba la hegemonía de las élites locales (18). Para distinguir entre formaciones culturales

elitarias y populares, González utiliza la metáfora de la nación como edificio, en donde cada nivel se refiere a una capa en la historia de la isla: 1) la mezcla africana y taína; 2) el jíbaro o campesinado de la montaña; 3) la élite hispanófila, que se hizo de la economía de la isla durante la colonia; y 4) la cultura proletaria instalada por el plan de industrialización estadounidense. En su reorganización de la jerarquía cultural puertorriqueña, González establece que la proletarización de la cultura popular de la isla le daría el predominio al factor afroantillano por sobre el jíbaro, que había sido avalado por las élites para ejercer su dominio cultural

... el puertorriqueño mestizo y proletario es cada vez más el verdadero representante de la identidad popular, el mito de la “jibaridad” esencial del puertorriqueño sobrevive tercamente en la anacrónica producción cultural de la vieja élite conservadora y abierta o disimuladamente racista. (37-38)

El ensayo de González termina sin incluir a la población trabajadora fuera del país y al peso cultural que tiene dentro de la determinación de la nación. Sin embargo, este factor se encuentra, previamente, en la obra del escritor Luis Rafael Sánchez. En su crónica de “La Guagua Aérea” (1983), los vuelos directos entre San Juan y Nueva York son metafóricamente comparados con “guaguas públicas” (buses urbanos), sugiriendo que Nueva York era una estación más del sistema de transportes de Puerto Rico. De esta forma se destacaba la gran diversidad de identidades puertorriqueñas desarrolladas en el *vaiivén*:

¡Cuántas promesas transporta la guagua aérea al elevarse sobre el charco azul a que los puertorriqueños reducen el Atlántico! Puertorriqueños que se asfixian en Puerto Rico y respiran en Nueva York. Puertorriqueños que en Puerto Rico no dan pie con bola y en Nueva York botan la bola y promedian el bateo en cuatrocientos. Puertorriqueños a quienes desasosiega el tongoneo insular y los sosiega la cosmopolitana lucha a brazo partido. Puertorriqueños a los que les duele y preocupa vivir fuera de la patria. Puertorriqueños que querrían estar allá pero que tienen que estar acá. Y se esclavizan a las explicaciones innecesarias... puertorriqueños del corazón estrujado por las interrogaciones que suscitan los adverbios *allá* y *acá*. Puertorriqueños que, de tanto ir y venir,

informalizan el viaje en la guagua aérea y lo reducen a una trilita sencillona sobre el móvil océano. (Sanchez 19-20)

Así, la crónica de una “nación migrante” pone término a la sociedad exclusiva entre “puertorriqueñidad” y “jíbarismo”. Por otro lado, la migración cambió de trabajo de temporada a asentamientos residenciales, la presencia puertorriqueña aumentó dentro de la clase trabajadora estadounidense, mientras disminuía drásticamente en la isla. Esto provocó una respuesta en el debate cultural nacional: al ser percibidos binariamente como blancos o negros, *los de fuera* se dividieron y relacionaron mucho más con las jerarquías raciales consolidadas en Estados Unidos que con las que impuso la élite criolla en la isla. Ahí mimetizaron más su identidad política con las demandas que se formaban en el seno de movimientos metropolitanos por la lucha anti-imperialista, social y racial; y fueron las demandas por el reconocimiento durante la década de 1960, las que consolidaron la identidad puertorriqueña en Estados Unidos.

La lucha por el reconocimiento es, de hecho, el hilo conductor que une las reivindicaciones de muchos puertorriqueños de esta historia -mujeres y hombres; nacionalistas y demócratas; liberales y comunistas; la clase trabajadora y la élite; y los muchos que se encuentran entre ellos- cuyos sueños de libertad se extendieron durante la mayor parte de un siglo. (Thomas 252)

En el caso de la República Dominicana, el breve período de restauración democrática de los sesenta volvería a desatar el entusiasmo y democratización de la cultura popular. El merengue volvía a estar en el centro de la escena, pero ahora desde la vereda democrática. Luego del asesinato de Trujillo, muchos movimientos de centro e izquierda se asociaron a artistas que buscaron expresar mediante el género, los imaginarios de libertad luego del régimen tiránico. Destaca sobre todos, la consigna “Navidad con Libertad” (1961) del cantante Joseíto Mateo, que posteriormente sería el slogan de campaña de la Unión Cívica Nacional, cantado por el famoso merenguista Vinicio Franco.

Sin embargo, cuando llegó el gobierno de restauración autoritaria de Balaguer, el gobierno volvió al discurso anticomunista, prohibió una vez más los movimientos contraculturales de los partidos opositores, e insistió en el discurso racista y populista del

antihaitianismo (Torres-Saillant “El anti-haitianismo” 18). Balaguer llevaría este discurso al extremo llegando a afirmaciones como la existencia de una “raza dominicana” —blanca y de tradición europea— que adolece de retraso debido a la presencia haitiana —negra y de costumbre africana— cuya identidad se probaría “históricamente incompatible” con el desarrollo de la isla²².

Ya consolidada la crisis social, se populariza en el imaginario popular dominicano la valoración positiva del exilio como un escape. Así, abundan las referencias a figuras como las yolas, balsas que se usaban para cruzar el canal de la Mona hacia Puerto Rico, debido a la restricción de visa estadounidense. La escena de esta crisis y la representación de la dificultad para acceder a la emigración aérea y legal —a diferencia de los puertorriqueños— está representada en merengues como *Visa para un sueño* del cantante Juan Luis Guerra:

El sol quemándoles la entraña/ Un formulario de consuelo/ Con una
foto dos por cuatro/ Que se derrite en el silencio/ Eran las nueve 'e la
mañana/ Santo Domingo, ocho de enero/ Con la paciencia que se
acaba/ Pues ya no hay visa para un sueño. (Guerra)

Otros merengues como “La Yola” de Wilfrido Vargas y su Orquesta hace referencia a este medio de transporte masivo para salir del país, mientras que persuade a la población para quedarse, sopesando los peligros de la migración mediante este medio:

... Puerto Rico queda cerca, pero móntate en avión/ Y si consigues la
visa no hay problema en migración / Pero no te vayas en yola, no te
llenen de ilusiones / Que en el canal de la Mona te comen los tiburones.
(Vargas)

²² Además, producto de esta filiación, Balaguer extremaría sus guiños culturales con el hispanismo, reactivando durante 1980 la construcción del proyecto trujillista del Faro a Colón, obra inaugurada en 1992 para celebrar los 500 años de la llegada de la Corona a América. “Balaguer culminará su carrera política con esa obra monumental que el 12 de octubre de 1992 alcanzará su plena vigencia simbólica. Historiador y literato melancólico, hispanista, entusiasta estudioso de la métrica de la poesía castellana, el Faro de Santo Domingo se convertiría en su obra pública de mayor y permanente importancia; sería su huella en la posteridad. El informe del jurado que adjudicó el primer concurso señaló en 1929: “Sus cualidades arquitectónicas deben ser la fortaleza, la estabilidad y la durabilidad; deberá ser elocuente no sólo en la lengua de nuestro tiempo y de nuestra raza; deberá ser un monumento que enlace los siglos, y cuyo atractivo sea universal.” Estas palabras seguramente cautivaron la imaginación de aquel hombre joven que más adelante le serviría leal y conflictivamente al Trujillato, desde las sombras del poder y las necesidades de la discreción cortesana” (Rodríguez Julia).

Por otro lado, la cultura elitaria de la Quisqueya, a través de sus intelectuales públicos, reacciona negativamente a la proletarización del dominicano de los *Barrios* estadounidenses. Primero, porque lo consideran como un referente de criminalidad en la identidad dominicana, y segundo, porque, al igual que con la cultura dominico-haitiana, son consideradas un polo de desnacionalización del país. De esta forma, en la isla se usó el término despectivo de *dominican-york* (Torres-Saillant RDY 18), para hacer referencia al expatriado marginal, al que se acusa de absorber el materialismo y consumismo de ambas culturas extranjeras. En contraposición a este estereotipo trujillista, hay varios intentos de apropiación de esta identidad cultural desde las mismas comunidades dominicanas en Estados Unidos, las cuales comienzan como una denuncia de la manipulación y segregación de las historias de los dominicanos en el exterior; pero que rápidamente evoluciona a una relación entre las comunidades con la patria de origen. Así, los migrantes formaron sus propios polos de identificación con la nación. Un gran ejemplo de este proceso es la novela de la escritora Julia Álvarez, *How The García Girls Lost Their Accents* (1991). En ella, Álvarez deconstruye el sistema de valores de la sociedad patriarcal dominicana a través de la metáfora lingüística. Así, mientras más asimiladas están las hermanas García con el inglés, más en conflicto entran con su identidad dominicana, sin embargo, se concluye en que la integración completa es imposible para quienes están en constante tensión entre “el aquí y el allá”. En cambio, el mensaje de la novela se enfoca en cómo la diferencia siempre resultaría en una dialéctica incompleta.

Vi que tan fría y solitaria era la vida que me esperaba en este país. Nunca encontraría a alguien que entendiera mi peculiar mezcla de catolicismo y agnosticismo, de estilo hispano [Hispanic] y estadounidense [American]. Si me hubiera criado con animales de peluche, habría abrazado a mi oso o a mi perro o conejo de peluche, salando su pelaje con mis lágrimas toda la noche. En lugar de eso, hice algo que, incluso como católica caduca, hacía para tener buena suerte en las noches previas a los exámenes. Abrí el cajón y saqué el crucifijo que tenía escondido bajo la ropa, y lo puse bajo la almohada para pasar la noche. Este gran crucifijo había sido una "mantita de seguridad" que llevaba a la cama conmigo durante años después de llegar a este país... (Álvarez 99)

C. De identidades transnacionales a identidades diaspóricas

En la tensión anteriormente descrita es donde se formaron los primeros imaginarios pan-étnicos como los “Latinos” e “Hispanos”. Estos referían a variados grupos de inmigrantes latinoamericanos que se agrupaban en los mismos estratos sociales. La industria musical es la mejor forma de dar cuenta de la metropolización y diaporización de las identidades nacionales, ya que, con sus medios y capitales, muchos productores y músicos de la industria disquera formaron bandas y conjuntos de música pan-caribeña. Es en este período, por ejemplo, cuando el merengue dominicano pasa por una curiosa fase de regionalización que le valdría el nombre de “época de oro”. Asimismo, cuando la industria estadounidense creció lo suficiente, se lograron infiltrar en ella diversas *big bands* que alcanzaron y dominaron mercados, incluso a lo largo de América Latina. Así, protagonizaron la escena internacional músicos como Bonny Cepeda, Fernando Villalona, o grupos como “La Gran Manzana” o “The New York Band”. Además, se formaron nuevos géneros como la bachata, el mambo, etc.

Quizás el caso más notable de este fenómeno pan-latino es el de *Fania Records*, fundada por el dominicano Jhonny Pacheco y el italoamericano “Jerry” Masucci. *Fania* fue un espacio privilegiado de experimentación y expansión de este proyecto musical. En efecto, en sus estudios se llevó un paso más allá la tradición de *bugalús*, que consistían en encuentros de experimentación entre el soul estadounidense y ritmos cubanos o caribeños en general. Si bien estos últimos abundaron, como pasó con la *charanga*, la *guaracha*, el *son montuno*, la *descarga*, el *bolero*, el *cha cha cha* y la *pachanga*; también se innovó a partir del uso de instrumentos digitales y mezclas con sonidos de otros lugares como Costa Rica, República Dominicana y, sobre todo, de Puerto Rico. El *producto* más representativo de este estudio fue la *salsa*, el ritmo que se apropió gran parte de la escena y que tuvo como sus máximos representantes al panameño Rubén Blades y, sobre todo, al famoso dúo boricua: el cantante jíbaro, Héctor Lavoe y el trompetista de Harlem, Willie Colón. La salsa fue un elemento clave para consolidar la identidad cultural pan-latina en Estados Unidos, sobre todo en Nueva York, en donde las letras de sus canciones daban cuenta del amplio imaginario social en los *Barrios*. De acuerdo con Willie Colón, “la salsa es una validación, un lugar cultural, una plataforma para contar nuestras historias y comunicarnos a través de las amplias extensiones que habitamos” (citado en Drake-Boyt 48). De esta forma, la salsa fue también una vocería, que daba cuenta de los procesos

identitarios y sociales por los que pasaban las comunidades latinas en las regiones metropolitanas en Estados Unidos. Canciones como *Pedro Navaja* (1979) o *Juanito Alimaña* (1983)²³, ya daban cuenta del imaginario asociado al ciclo de violencia y criminalización al que se exponían las comunidades latinas. Especialmente en el paso de la “success story” al “Puerto Rican problem”: comunidades obreras enteras eran marginadas por los servicios estatales, y criminalizadas por los medios de comunicación, los cuales buscaban chivos expiatorios para presionar por políticas públicas más austeras.

Los puertorriqueños también se enfrentaron a la hostilidad racial de la policía y de sus nuevos vecinos... Sin embargo, los legisladores a menudo interpretaban los incidentes resultantes a través de sus propias perspectivas basadas en el paradigma de la "cultura de la pobreza". Los puertorriqueños fueron transformados, de gente trabajadora... a una "comunidad peligrosa y decadente, gobernada por pandillas y llena de traficantes de drogas y pobres que reciben asistencia social". (Whalen 230)

Lavoe y Blades buscaron la apropiación de la figura del criminal y la inversión de los símbolos del estigma de la pobreza. Junto con ellos, también existió una generación de poetas y literatos de vanguardia en las comunidades latinas que combatieron las arremetidas policiales y de la sociedad civil en contra de sus comunidades. Influenciados y en constante colaboración con el movimiento afroamericano de artistas (*Black Arts Movement*), estos poetas se tomaron la escena bohemia de ciudades como Nueva York con sus protestas y performances. Como una derivación de la figura del *Neo-Rican Jetliner* del poeta Jaime Carrero, se apropiaron del término *Nuyorrican*, para referirse al nacionalismo de la diáspora. En 1975 se fundó el *Nuyorican Poets Café*, lugar desde el cual se perfiló la escena cultural latina en general, y donde nacieron figuras como el poeta Pedro Pietri. Este último fue crítico de la cultura elitaria de San Juan, como del momento por el que pasaban los migrantes puertorriqueños en EE.UU. Su poema *Puerto Rican Obituary* consiste en un *lamento*, no jíbaro, sino del trabajador anónimo y racializado.

²³ En ambas abundan referencias a la criminalidad del “bajo mundo”. Incluso, Lavoe hace una referencia al personaje criminal de Blades sugiriendo que eran “panas”: “El rey de la fechoría/ Ayer me dijo facundo/ Todo el mundo lo conoce/ en el bajo mundo/ ... Oye, ayer él iba muy triste, y llorando así, bajaba/ Vengo de un velorio brother, el de Pedrito Navaja” (Lavoe y Colon).

Juan / Miguel / Milagros / Olga / Manuel / All died yesterday today / and will die
again tomorrow / Dreaming / Dreaming about queens / Clean-cut lily-whit /
neighborhood / Puerto Ricanless scene / Thirty-thousand-dollar home / The firs
/ spics on the block / Proud to belong / to a community / of gringos who want
them lynched / Proud to be a long distance away / From the sacred phrase: / Que
Pasa.

Estos grupos de vanguardia llamaron al “despertar boricua”, a la autodeterminación y a la construcción de comunidades politizadas y democráticas fuera y dentro del país. Sin embargo, el proyecto literario de la tradición *Nuyorrican* no fue el único. Especialmente en la década de los noventa, otras obras literarias de tendencia más asimilacionista comenzaron a dejar atrás el registro anticolonial. Utilizando el término “Hispanic” o “Puerto Rican American”, escritores de esta tendencia comenzaron a buscar mercados editoriales más amplios, mientras dejaban de enfocarse en la lucha por sus derechos políticos y asumían una narrativa de integración a una sociedad estadounidense multicultural. De esta forma, el foco de las obras pasaba de la identidad social a la narrativa individual; y la tradición de resistencias comunitarias pasaba a ser un obstáculo para la formación de nuevos sujetos cosmopolitas: "...La "condición" y las preocupaciones de los exiliados de clase media, llevando consigo y reproduciendo el capital cultural inherente a sus líneas familiares, se convierte en el paradigma de la experiencia latina" (Flores *FBTH* 175-6).

En general, son estos dos paradigmas los que se disputarán el campo de la ‘literatura Latina’ (Dalleo y Machado 38), pero eso no significa que se mantendrán estáticas con el cambio de siglo. En el enfoque *Nuyorican*, por ejemplo, se ha profundizado la heterogeneización de la experiencia particular puertorriqueña y se ha avanzado a una sublimación de una condición diaspórica latina pan-étnica. Esta es conocida como la etapa *Diasporican*. En la misma evolución de los escritos de Pietri podemos ver claramente una intención de expandir las fronteras identitarias a la diáspora. En su poema *El Spanglish National Anthem* (1994) se emula un himno nacional que, a partir de la interrupción lingüística producida por el spanglish, refleja la tercera posición a la que hacen referencia las diásporas respecto de la nación de origen y de recepción.

Y Paaaaa' / El carajo with the numbers/ If I can't fly I'll swim / Straight from

El Barrio / Back to Puerto Rico / (Island by the sun blessed / Island I never left / I will settle there next). / Asi es how it must be / For the whole family / Dice our destineeeee! / De weather wasn't nice / Comfort cost a high price / Unlike in Puerto Rico / We kept cooking the rice / And re-heating the beans / And making cuchifrito./ De hard times were plenty / De pockets stayed empty / But the soul nunca dyyyyyyed / And junto we survived / And danced after we cried / Defending nuestro pride.

Finalmente, a diferencia de los géneros literarios populares, en los géneros musicales se profundizó la representación del latino con “perspectiva del barrio”. En efecto, la democratización digital en el ámbito de la producción musical permitió que durante el cambio de siglo proliferaran y entraran en contacto muchos de los géneros en un circuito musical transnacional pan-caribeño. Formado por músicos que transitaban entre las islas y las metrópolis, géneros como el *reggae* y *dancehall*, *hip-hop* y *rap*, *salsa* y *cumbia* durante la década de 1990 le dieron un carácter transnacional a la música urbana. Dentro de este movimiento de *ghetto en ghetto*, destaca el reggaetón como un género que ha conservado su carácter conflictivo con la industria a pesar de su éxito comercial, manteniendo incluso agudas críticas en términos de raza y clase:

Sé perdonar, eres tú quien no sabe disculpar/ So, ¿cómo justifica tanto mal?/
Es que tu historia es vergonzosa entre otras cosas/ Cambiaste las cadenas por esposas...Poco a poco, negrito, ponte mañoso/ Vive orgulloso, es todopoderoso como nosotros/ Pa' esos niches que se creen mejores por su profesiones/ O por tener facciones de sus opresores/ Si una buena madre su hijo no daña/ Cabrones, lambones, pa'l carajo España/ Yo soy niche, orgulloso de mis raíces/ De tener mucha bamba y grandes narices/ Ni sufriendo dejamos de ser felices/ Por eso es que Papá Dios nos bendice. (Calderón)

Socialmente, su origen está asociado a la cultura de las clases subalternas en áreas urbanas de San Juan, Santo Domingo, Nueva York o Miami, también en el resto del Caribe, como en Ciudad de Panamá o Medellín. En algunos casos, sus letras se asocian a la defensa del país natal o de un vernáculo estilo de vida en los Barrios, en otros, a la defensa de la negritud o a la crítica de la hegemonía blanca.

Los “nuyoricans”, usualmente objeto de desprecio público y discriminación en la isla, se convirtieron en objeto de admiración y solidaridad para muchos jóvenes puertorriqueños que nunca habían viajado. Estos desafíos radicales a los valores culturales tradicionales, por mucho tiempo asociados a la invasión del hip-hop, han mantenido su atractivo en las décadas siguientes, a tal punto que artistas ... continuaron dándole voz a lo que significa ser puertorriqueño en nuestros tiempos cambiantes. (Flores “Creolité en El Barrio” 125)

Otro de sus factores es la representación violenta de la sexualidad, sobre todo la de las mujeres (las que son referidas como *mamis*, *gatas*, *perras*, etc.) aunque últimamente destacan variadas estrategias de infiltración de grupos subalternos que buscan revertir los signos patriarcales consolidados. El reggaetón ha sido uno de los principales productos diaspóricos y una de las formas más claras de transnacionalización de la cultura latina – en la que tanto Puerto Rico como la República Dominicana son protagonistas hasta el día de hoy.

2.4. Latino/a Studies: conceptos y contextos

Previo a la década de 1970, los estudios de las comunidades latinas en Estados Unidos eran hechos, o por científicos sociales estadounidenses o por profesores y ensayistas de las naciones originarias. Cada círculo académico tenía intereses propios, y construía al “objeto” de estudio de distintas maneras, sin embargo, ambos compartían un enfoque clasista, patologizante y criminalizador de la migración. Así, mientras unos se aproximaban a la experiencia migratoria desde discutibles perspectivas eugenésicas otros desarrollaban condescendientes críticas culturales, inspiradas por posturas nacionalistas y elitistas²⁴. Por la falta de representación de una posición propia en la academia y la necesidad de contar con espacios de rescate de historias y memorias de sus comunidades, los movimientos sociales y activistas latinos migrantes (principalmente compuestos por chicanos y puertorriqueños) junto con estudiantes de otras ascendencias (principalmente

²⁴ Flores usa como ejemplo de este tipo de enfoques discriminatorios a los autores Oscar Lewis y Eduardo Seda Bonilla. El primero es creador de la teoría que afirma que las personas que nacen en la pobreza se adaptan a una “mentalidad pobre” (“The culture of poverty”), mientras que el segundo fue quien culpaba a la migración hacia Estados Unidos de convertir a Puerto Rico en un “pueblo moribundo” (*Réquiem por una cultura*).

afroamericanos, asiáticos y nativoamericanos) lograron ser incluidos en la academia estadounidense.

Durante la década de 1970 se institucionalizan en distintas universidades públicas variados centros y programas de estudio sobre migración latinoamericana, en un comienzo, enfocados en el estudio de grupos nacionales y problemas de comunidades a las que pertenecían cultural y geográficamente sus académicos. "En general se llamaron Chicano Studies" o "Puerto Rican Studies", correspondiendo a las masivas luchas políticas de las comunidades chicanas y puertorriqueñas, por la justicia y la liberación" (Flores *FBTH* 210). Asimismo, cada uno de estos programas tuvo su propia iniciativa para aumentar la admisión de los estudiantes de sus comunidades a la universidad, la libertad para formar su propio *corpus* de trabajo y la metodología con la cual desarrollarlo. Como estos programas eran sensibles al contexto militante de los años sesenta y setenta, destacaba la retórica anti-colonial y anti imperialista de los movimientos por el *Black Power* y especialmente los *Young Lords*; también de otros como la oposición a la Guerra de Vietnam, la defensa de la Revolución Cubana. La intención era desarrollar una interpretación histórica y estructural del fenómeno migratorio.

En el caso de los Chicano Studies, se abrieron varios programas de estudio en las universidades del suroeste de EE.UU. y se desarrollaron en torno al "Plan de Santa Bárbara"²⁵, una planificación comunitaria para el desarrollo de los programas, currículos y bibliotecas. Por otro lado, los Puerto Rican Studies se popularizaron en las universidades del noreste, especialmente en la ciudad de Nueva York, en donde destaca en 1973 la apertura del "Center for Puerto Rican Studies" en el Hunter College de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY), conocido popularmente como "el Centro".

²⁵ En el manifiesto que precede al plan es explícita la referencia al colonialismo y la situación migratoria de la comunidad chicana y mexicana. "For decades Mexican people in the United States struggle to realize the "American Dream". And some, a few, have. But the cost, the ultimate cost of assimilation, required turning away from *el barrio* and *la colonia*. In the meantime, due to the racist structure of this society, to our essentially different lifestyle, and to the socio-economic functions assigned to our community by Anglo-American society - as suppliers of cheap labor and dumping ground for the small-time capitalist entrepreneur- *the barrio* and *colonia* remained exploited, impoverished, and marginal." (9-10, cursivas en el original)

En sus comienzos, la labor de desarrollar el “Centro” estuvo a cargo de Frank Bonilla (1925-2010), un afropuertorriqueño “Nuyorican”, nacido en el barrio de East Harlem, veterano de la Segunda Guerra Mundial y sociólogo de la Universidad de Stanford. Durante la década de 1960, sus años de formación académica, Bonilla contó con un privilegiado contacto con los estudios latinoamericanos, especialmente durante su estadía en Brasil y Chile, Lugares donde pudo compartir con intelectuales vinculados a la CEPAL y al nacimiento de la teoría de la dependencia, como Enzo Faletto, Theotonio Dos Santos o Fernando Henrique Cardoso. Asimismo, Bonilla fue una pieza clave para que el programa del “Centro” estuviese en permanente diálogo con la intelectualidad de la isla, especialmente con su contemporáneo CEREP (Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña) y sus intelectuales como Ángel Quintero Rivera o Arcadio Díaz-Quiñones. Con ellos, compartió la tarea de formar un marco de interpretación colonial de la organización transnacional, productiva y reproductiva de la clase obrera puertorriqueña. De esta forma, Bonilla fue una pieza clave para la vocación transnacional de los Puerto Rican Studies. No obstante, como insisten muchos de sus colegas y colaboradores, su mayor legado en la construcción de este campo de estudios puede constatararse en el uso de las categorías estructurales de la teoría social de la época para formar un análisis —y con ello una identidad académica— con perspectiva *desde el Barrio*:

El imperialismo estadounidense y la lucha contra el colonialismo fueron, por supuesto, el eje central del análisis, pero quisimos poner en primer plano la compleja interacción de las relaciones de clase, raza y género que dieron forma concreta a la migración y a las realidades comunitarias que la acompañan. Y lo que es más importante, tratamos de obtener y proyectar una comprensión precisa "desde dentro" de las particularidades de una experiencia social que era a la vez puertorriqueña y "de aquí" [from here].
(Flores, “Aprender a Luchar, Luchar es Aprender”)

Por casi dos décadas, la sistematización del método de análisis marxista, el antirracismo y el anticolonialismo, y los movimientos feministas de los 60, fue el marco teórico transdisciplinar bajo el cual se dio formación al equipo intelectual de la migración puertorriqueña y chicana. Sin embargo, con la llegada de la década de 1990 se produjeron nuevos contextos que instalaron una serie de tensiones en el enfoque nacional de los estudios sobre estas comunidades. La diversificación de la migración caribeña produjo

una tensión dentro de la academia estadounidense construida en torno a la pregunta de *cómo y hasta dónde* se podía mantener este esquema de “culturalismo nacionalista” sin caer en un problema de “balcanización” de los estudios étnicos. En efecto, el aumento de la migración caribeña hacia EE. UU. hizo que nuevas comunidades reclamaran espacio en las academias. En ese contexto, emergen los programas de *Cuban Studies* y *Dominican Studies*, los cuales se forman mediante el ejercicio de presión de sus comunidades y con el apoyo de miembros de otras comunidades latinas —como del mismo Frank Bonilla— en las universidades públicas. Así, se consiguió la apertura de institutos especializados en la experiencia propia de las nuevas comunidades migrantes —conformados por intelectuales que contaban con años de entrenamiento en otros campos de la academia estadounidense. Dentro de estos institutos destaca el Dominican Studies Institute (DSI) de la CUNY. “Conocernos a nosotros mismos ha implicado en gran parte conocer todos los aspectos de nuestra historia en los Estados Unidos y convertirnos en participantes activos en la narración de esas historias” (Hernandez y Stevens-Acevedo 14).

Sin embargo, esta proliferación de nuevos centros y programas específicos en torno a comunidades étnicas sería la principal amenaza de la continuidad de su enfoque metodológico. Con este crecimiento, muchas universidades privadas toman la iniciativa de crear programas de estudios “Latinos”, con enfoque comparativo entre comunidades para captar la demanda por el reconocimiento de la diversidad; mientras en las universidades públicas —lugar donde estos programas cumplen una función comunitaria— se batalla por mantener y fomentar el financiamiento en contextos en donde su enfoque metodológico se ve altamente cuestionado. Así, se da la paradoja que el paradigma de la “latinidad”, que fomenta la creación de pan-identidades como “lo Latino”, vuelve a amenazar la dirección de los estudios de comunidades “extranjeras”, haciéndolos retroceder hacia una mirada “doméstica” (Cabán 130). Mientras tanto, se ponía en tela de juicio la función comunitaria de los campos académicos: “Mientras crece el interés por los estudios latinos en Harvard, los estudios negros y puertorriqueños se ven amenazados en Hunter” (Flores FBTH 209).

Al respecto, la literatura crítica es clara en apuntar que estas tensiones nacen desde las iniciativas de cooptación institucional de las demandas de los movimientos sociales radicales. Específicamente, al centralizar el campo en la construcción de pan-identidades homogéneas, la retórica multicultural de la integración a la comunidad nacional se

desarrolla directamente en contra de las militancias que buscaban liberación o autodeterminación de sus comunidades. De esta forma, los debates propuestos por la contraparte institucional incitaban a ver como opuestos binarios el desarrollo teórico y la función comunitaria del campo (Aparicio 15). Sin embargo, lejos de posicionarse en contra del paradigma de la “latinidad”, la respuesta de los académicos del campo no se atrincheró en el nacionalismo, y aprovechó este contexto para revitalizar la discusión conceptual.

...en lugar de demonizar la latinidad como un enemigo externo e interno, nosotros... tomamos el control como agentes académicos y comenzamos a construir una latinidad... basada en el reconocimiento de las autenticidades en competencia dentro de nuestras comunidades y en la construcción de un conocimiento compartido entre los latinos. (Aparicio 16)

El debate académico se organizó en torno a la construcción de una “identidad Latina” que permita repensar críticamente la organización del discurso étnico racial estadounidense (Cabán 131). Esto se basa en una diversidad de alianzas estratégicas con otras áreas académicas que estudian las subjetividades heterogéneas que afectan a las comunidades latinas: “La revisión de la noción canónica -hombre heterosexual- de “identidad latina” [Latino Identity] con vistas a las teorías contemporáneas de la sexualidad no sólo conduce a nuevas posturas políticas, sino ... a una relación más variada con la práctica teórica” (Flores *FBTH* 213). Lejos de producir una síntesis, estas tensiones provocaron una multiplicidad de respuestas que varían prácticamente entre todas las universidades donde existen departamentos de estudios étnicos y programas de *Latino Studies* –*Latin American and Latino Studies*, *Latina and Latino Studies*, *Latinx Studies*, *Afro-Latinx Studies*, etc.. Agruparse bajo el término *Latino* se volvió un objeto problemático para este campo, incluso, esta crisis ha sido una oportunidad para que grupos hispanófilos vuelvan a introducir un reagrupamiento ideológico distinto al latinoamericano/latinoamericanista: “Los ‘Hispanic Studies’... no son más que creaciones oportunistas... desesperadas por apuntalar a su público estudiantil, mientras mantienen su conservadurismo ideológico tenazmente hispanófilo”. (Flores *FBTH* 218).

Por otro lado, la reestructuración de los paradigmas epistemológicos en la academia estadounidense, especialmente en el campo de estudios transnacionales, dio pie al

cuestionamiento de si el concepto de nación es realmente una categoría política relevante para el estudio de estas comunidades. Esto ya que, de acuerdo con varios académicos, luego de su reconocimiento como comunidades dentro del país, sus demandas por inclusión pasaban a tomar protagonismo por sobre las relaciones que podrían tener con su país de origen. Así, se abandonó progresivamente el enfoque de la “cuestión nacional” de cada programa, dando pie a paradigmas “post” como el multiculturalismo y el poscolonialismo. Y será en este momento de cambio contextual y conceptual en el debate disciplinar, que se enmarcará el trabajo de nuestros autores.

Capítulo 3: Juan Flores: Diásporas como Comunidad y Memoria

En 1970, a su llegada a la Universidad de Stanford, Juan Flores tuvo contacto con la causa chicana. Como mencionamos, ahí comenzó a vincularse directamente con las demandas políticas de las comunidades latinas: "Me atrajeron a eso, aunque no soy chicano - pensaron, bueno, tu nombre es hispano, es suficientemente, así que eres de la raza" ("A Conversation"). Fue en ese momento cuando entró en contacto con Frank Bonilla y, debido a la afinidad ideológica y militante por la independencia de Puerto Rico, ambos compartieron espacios activistas; lo que posteriormente llevó a Bonilla a reclutar a Flores en el momento de formación del "Centro": "Frank... me invitó a volver a Nueva York y a formar parte del Centro". Le dije: "Frank, nunca he estudiado eso sistemáticamente", y me dijo: "No importa, ya aprenderás" ("A Conversation").

Entre 1979 y 1991, Flores estuvo a cargo del departamento de estudios culturales, mientras el resto de la actividad del Centro se dividía en departamentos de estudios educacionales, migratorios, penales y político-sociales ("An Interview"). Durante esos años, Flores se abocó al análisis cultural y a la formación de varios grupos de estudio²⁶ sobre la identidad en la literatura puertorriqueña en Nueva York, lo que lo mantuvo en relación directa con la intelectualidad estadounidense e isleña, y en una discusión permanente en contra de las posturas conservadoras o nacionalistas. Su reconocimiento llegaría luego de que publicara su premiada²⁷ crítica al *Insularismo* de Pedreira: "...Juan se estableció como una voz creíble del discurso puertorriqueño que podía incluso enfrentarse a las ideologías culturales de la isla, en particular las invertidas en los prejuicios de clase y raza que resultaron perjudiciales para los sectores menos empoderados de la población" (Torres-Saillant In Memoriam 2). Dentro de este período intelectual será cuando desarrolle a fondo su trabajo ensayístico.

Para cuando publica su tercer libro, *Divided Borders* (1993), ya había cambiado su nombre a Juan, y se había convertido en una de las eminencias del estudio de la migración

²⁶ En ellos participaron otros reconocidos intelectuales como Félix Cortes, Víctor Frago, Rafael Rodríguez,

²⁷ Juan Flores es el primer intelectual de un país no latinoamericano en ganar el premio de la Casa de las Américas en Cuba.

puertorriqueña. Flores fue un actor clave en una etapa de reconceptualización de la cultura puertorriqueña, porque contribuyó a aumentar su marco de comprensión desde del rol que juegan en ella las identidades migrantes y diaspóricas, cuando el término se popularizó en los círculos académicos de los estudios étnicos; asimismo, él impulsó una línea política/militante entre la intelectualidad latina. Siempre comprometido con el desarrollo de las perspectivas subalternas, su trabajo puede entenderse como la búsqueda constante de las voces que no contaban con representación en los relatos nacionales, ni en las agendas asociadas a las identidades pan-étnicas.

... [[Flores] exploró la relación entre los boricuas y otros sitios latinos de identidad, ofreciendo un modelo analítico del que otros podrían servirse para entender la compleja relación entre las etnias individuales y las configuraciones pan-étnicas. (Torres-Saillant In Memoriam 3)

Luego de algunos estudios en sociología y antropología, Flores regresó al “Centro” como director, donde fue un pionero en los estudios sobre cultura popular latina, específicamente en su impacto en las relaciones sociales y políticas nacionales y transnacionales. Sus iniciativas en el campo de los círculos musicales latinos destacan en este período, ya que dieron pie al estudio de la influencia en la *Latino Culture Heritage* de movimientos político/culturales, como el hip-hop. Flores también fue reconocido por la instauración de las *tertulias*, un método de trabajo que expande el espacio académico a los artistas y músicos protagonistas: “la vida cultural, tanto en la isla como aquí, y el proceso migratorio fue realmente interesante en la forma en que dio forma a la historia musical de los puertorriqueños, así que eso se convirtió en parte de lo que... estaba estudiando y aprendiendo” (“A Conversation”). De este período destacan sus ensayos compilados en su libro *From Bomba to Hip-Hop* (2000). Con la llegada del cambio de siglo, su trabajo se orientó a la dirección de la revista académica del Centro, donde promovió el rescate de las memorias de la inmigración y diasporización de las poblaciones caribeñas. Sus estudios y compilaciones sobre estos temas son publicados en el año 2009 en su famoso libro *Diaspora Strikes Back*.

Finalmente, su activismo y su vínculo orgánico con sectores de la población latina lo relacionaron a nuevas iniciativas con perspectivas revisionistas de la historia nacional y diaspórica. En este período destaca su trabajo en el *Afro-Latino Project* de la Universidad

de Queens, junto a su pareja, la académica y activista afrofeminista Miriam Jiménez Román. Juntos actualizaron y confeccionaron nuevos *Readers* y *Syllabus* para los Latino Studies que incluyeron trabajos sobre la influencia de la identidad negra en Puerto Rico y las diásporas. Luego de más de 40 años de actividad académica, Juan Flores muere en 2014 por un cáncer de pulmón.

3.1 Not really jíbara... not gringa either: de lo nacional-popular a lo transnacional-popular

Debido a su condición de colonia, Puerto Rico se diferencia de cualquier otro país de Latinoamérica por su particular relación con Estados Unidos. El vínculo entre ambas naciones que comenzó formalmente en 1900 con la implementación de la *Foraker Act*, culturalmente fue representado bajo muchos clichés supremacistas e higienistas como el “puente entre dos culturas”; “co-existencia”; “Una nación benevolente y otra dependiente” (Flores *DB* 13). Luego del comienzo de la migración sistemática hacia Estados Unidos, se implementaron varias políticas culturales asimilacionistas que asumen el paradigma de la *americanización*. La figura metafórica en este caso fue la del “melting pot”²⁸, una olla común en la cual todas las culturas son bienvenidas en la medida que perdían sus rasgos culturales característicos y se unificaban a una sola identidad estadounidense: “Es un estadounidense [american], que, dejando atrás todos sus viejos prejuicios y costumbres, recibe otros nuevos del modo de vida que ha abrazado... Aquí los individuos de todas las naciones se funden en una nueva raza de hombres...” (De Crèvecoeur 46-47).

En este esquema colonial, por un lado, el puertorriqueño de la isla es una identidad bárbara y retrasada, que debe ser civilizada, mientras que el inmigrante es una figura que debe ser domesticada para luego ser incorporada. Por su parte, la crítica cultural puertorriqueña siempre ha tomado distancia del discurso asimilacionista del imperialismo estadounidense en el Caribe. En efecto, los intelectuales de la isla han desarrollado amplios debates sobre las características de su identidad nacional en base a una serie de

²⁸ El concepto proviene de una obra de teatro con el mismo nombre compuesta por el judeobritánico Israel Zangwill. En *Melting Pot* (1908), Zangwill, representa la vida de una familia de inmigrantes judíos rusos, que escapan de una hostil Europa y encuentran en Estados Unidos una sociedad libre de divisiones étnicas y odio.

oposiciones con el “materialismo estadounidense”²⁹. En su condición de colonia estadounidense, los puertorriqueños resisten al “aplatanamiento” (Pedreira 19) retornando a su herencia española.

De acuerdo con Juan Flores, ambas representaciones de la tensión entre nación colonizada y colonizadora han sido fabricadas a partir de una lucha de élites, pues estas representaciones han sido dos formas a través de las cuales se ha tergiversado la identidad puertorriqueña. En el caso del punto de vista estadounidense, porque es falso que el puertorriqueño sea una identidad más que se incorpora mientras pierde sus propios valores. El problema de Flores con esta afirmación es que las interacciones culturales de los puertorriqueños en territorio continental no han sido con los sectores blancos hegemónicos y, en general, se dan de forma contestataria a la cultura de clase de estos.

Las interacciones e intercambios culturales con la población negra de Estados Unidos son claramente las más destacadas, pero... el contacto con pueblos de otros países caribeños y latinoamericanos... es cada vez más significativo, como en la prolongada asociación con la clase trabajadora estadounidense de ascendencia italiana, irlandesa y de otros países europeos. (*DB* 13-4)

Por lo tanto, según Flores, mientras las políticas públicas buscaban la homogenización cultural, la presencia puertorriqueña interrumpió esa operación, ya que ha sido esta la que ha enfatizado la diferencia entre su propia cultura y la cultura colonizadora. “La presencia puertorriqueña en Estados Unidos inyecta una corriente de cultura anticolonial, latinoamericana y caribeña en la arteria de la vida norteamericana” (*DB* 14). Esto significa que los inmigrantes reconocen el referente nacional a la hora de formar sus comunidades en el extranjero, pero, de acuerdo con Flores, esta reapropiación implica necesariamente una reinterpretación de la forma en que estos han sido parte del discurso nacional. Ya que, desde el punto de vista de los intelectuales de la isla, los inmigrantes también están en una situación de desarraigo, en la cual no cuentan con un contacto auténtico con la

²⁹ En su ensayo *Ariel*, el Uruguayo José Enrique Rodó presenta el argumento de una civilización hispánica de origen latino, opuesta a la nórdica materialista de los estadounidenses. El autor insiste en el papel de los jóvenes para resistir la hegemonía continental del imperialismo estadounidense a partir de la creación de una identidad regional propia (6-7), basada en una educación moral e intelectual que supere el “utilitarismo” de los norteamericanos.

‘esencia nacional’. Por lo tanto, son sujetos expuestos a la cultura estadounidense y excluidos del discurso de la nación: “una revisión crítica de ... las concepciones clásicas y erróneas de la identidad nacional puertorriqueña... puede identificar la gama de discursos relativos a la realidad cultural de los puertorriqueños que viven en los Estados Unidos.” (DB 16).

Flores apunta al ensayo de construcción nacional de Pedreira, *Insularismo*, ya que es un texto crucial en el cual se delinea por primera vez de manera sistemática “el carácter” de la cultura nacional puertorriqueña. Para Flores, Pedreira tuvo el mérito de poner la “primera piedra” para el desarrollo de la interpretación nacional de Puerto Rico: “Pedreira transmitió esta tradición a las representaciones más recientes del carácter puertorriqueño, no sólo entre los antropólogos norteamericanos, sino entre algunos de los escritores más destacados del país” (DB 19). Según Pedreira, la diferencia con respecto a los estadounidenses no es la misma que con los españoles, pues es de carácter metafísico: son dos estilos duales de vida que se confrontan en una batalla que tiene como residuo final la distinción entre cultura y civilización. Esta disparidad será, para Flores, el punto de partida de la deconstrucción del discurso nacional.

El autor se guía por la figura de Martí para comenzar su crítica, especialmente a partir de la oposición entre los “hombres naturales” y los “letrados artificiales” que introdujo España en América Latina. A diferencia de Pedreira, Flores no considera como un acto de civilización la introducción de tecnologías de dominación para borrar la historia de los taínos y negros, sino como un anti-humanismo capaz de borrar historias arraigadas en la cultura popular mediante tradiciones no escritas. En efecto, entre otras formas de opresión, fue a través del uso de la imprenta como herramienta represiva contra los indígenas y afrocaribeños que la cultura hispánica fue capaz de imponerse en el Caribe y, a partir de esta constatación, Flores nota que el hispanismo con el racismo, entendido este último como un discurso de reordenamiento y reescritura de la nación, tienen una relación directa dentro del ensayo de Pedreira. Según el autor, esta relación debe ser revisada pues contiene una operación fundamental que ejecutan las élites criollas: la separación entre la cultura y la realidad económica y política. Esta, de acuerdo con Flores, sería la condición de posibilidad para la unificación de una identidad nacional en el discurso de la elite: “Su ideal de la “cultura nacional” identificaba claramente y sin complejos a la burguesía

criolla como fuerza definitoria, a menudo frente a la influencia contaminante de la cultura popular "vulgar" de las masas" (DB 54).

Esta crítica al discurso nacional acerca mucho a Flores a la "nueva crítica intelectual" boricua que emerge durante las décadas de 1970 dentro y fuera de la isla (Flores DB 62), una que se opone tanto a la nostalgia de la España colonial como al imperialismo estadounidense. De acuerdo con Flores, este "proyecto crítico de Puerto Rico", que atiende a las composiciones raciales, étnicas y de jerarquía de clase están mejor representados por la metáfora reinterpretativa del país que hace José Luis González en *El País de Cuatro Pisos*. Según Flores, González tiene el mérito de introducir en su lectura el ejercicio de autoridad política de las élites, lo que fundamenta la crítica de que, en Puerto Rico, eso que se consideraba como cultura nacional es, en verdad, una cultura de clase (DB 61). Así, con cada piso construido como una fuerza socioeconómica y política, González es capaz de exponer el nacionalismo elitario de Pedreira y de retomar la búsqueda de una base popular para la cultura nacional.

Para Flores, González lleva a cabo un buen ejercicio de interpretación, pues su método de análisis de la elite conservadora se construye desde la subversión de los elementos de la cultura popular que se han apropiado: "Lo que González concluye de esta insistente búsqueda está indicado en el título de uno de sus primeros y más exitosos cuentos: "en el fondo del caño hay un negrito"" (DB 62-63). Siguiendo a Flores, si bien la restitución de la dimensión afroantillana no es algo exclusivo de González (durante el siglo XX está lleno de ensayistas que buscan hacer lo mismo), la diferencia está en que éste no fusiona aritméticamente a esta identidad con la taína y española. En cambio, la dominación étnica constituye el piso base, el fundamento con el cual las demás identidades dominantes han podido erguirse: "La fuerza de las afirmaciones de González es que ellas implican una teoría de la cultura y el trabajo: la fuente humana de la riqueza material de una sociedad es también la piedra angular de su ... riqueza cultural" (DB 65). Sin embargo, la argumentación en base a una estructura étnica presenta sus limitaciones en el momento en que empieza a insistir en que este problema se basa en dos "tipos raciales" de puertorriqueños. Flores critica dos aspectos del trabajo de González: primero, que una división analítica de las identidades establece una dimensión hipotética de la cultura puertorriqueña que no existe realmente. Y, segundo, que al perder de vista la construcción

clasista de estas etnias, se pierde también la influencia de más grupos en la formación del relato nacional. Para Flores, la solución es integrarlas a ambas.

Lo que falta no es la reintegración de la clase frente a la realidad racial y étnica, sino el sentido de la interacción entre ambas: ¿Cómo y de qué manera se corresponden y divergen las culturas negra y obrera, y hasta qué punto es la cultura blanca y europea la expresión manifiesta de la clase propietaria y políticamente dominante? (Flores *DB* 66).

En efecto, al sostener un argumento que excluye la relación entre la cultura de clases y las etnias, se haría imposible explicar cómo la élite dominante logró una formación del relato nacional y, es más, forzaría la misma respuesta que mencionaba Pedreira en su ensayo. La idea de González, de que Puerto Rico es una sociedad incompleta o que “Puerto Rico no es porque no es libre”, está en contra de la misma premisa que acepta él al comienzo del ensayo: la dominación social se relaciona con la dominación cultural. Por otro lado, Flores afirma que una interpretación nacional al día con la relación cultural dinámica entre la identidad étnica y de clase en Puerto Rico, debe tomar en cuenta el “sótano” y el “ático” del edificio de González: El primero, entendido como la relevancia de la cultura indígena expulsada de la “Ciudad letrada”, pero que sobrevive en la cultura popular con un legado construido en la idea de un origen nacional alternativo al criollo; y segundo, el impacto de la migración masiva que existe desde el plan de modernización de la *Operation Bootstrap*. Respecto a este último, Flores establece que la presencia puertorriqueña en Estados Unidos constituye un giro cualitativo de las relaciones sociales de dominación, pues la identidad nacional se forma de una manera completamente diferente. En el caso puertorriqueño, invalidar la identidad migrante como algo extranjero es erróneo, pues la inmigración, al introducirse en el imaginario popular, introduce también nuevas preguntas y configuraciones de la identidad nacional. Todas estas modificaciones al “edificio” llevan al autor a preguntarse por la pertinencia de la metáfora:

Construir este proyecto teórico de "El país de cuatro pisos" implica, en primer lugar, sustituir la metáfora arquitectónica por un relato del proceso cultural basado en la historia de las formaciones sociales. En lugar del plano piso por piso que sugiere capas sucesivas, una concepción de la historia cultural como

la dinámica constantemente interpenetrada de las tradiciones y las prácticas sociales constituye un principio rector más satisfactorio del análisis interpretativo. (Flores *DB 69*)

En efecto, para Flores, la evaluación de la cultura nacional involucra una reacción a la producción histórica de los grupos sociales, especificando la dinámica étnica, sexual y de clase que subsume las condiciones culturales y políticas de la vida nacional. En ese contexto, la vida del éxodo de la clase obrera tiene sus propias odiseas que interpelan a la vida nacional y las expresiones puertorriqueñas que resisten la asimilación imperialista se deben reencontrar con esta. La formación de Puerto Rico está asociada a los cambios desde la agricultura a la industria, las coaliciones entre cultura oral, literaria y de los medios masivos. Para el autor, este ejercicio exige un enfoque transnacional: Luisa Capetillo, Juan Vilar, Eduardo Conde y muchos otros escritores de la diáspora pueden servir para derrotar las viejas interpretaciones de que la vida cultural había estado envuelta en un “trauma” desde la invasión norteamericana (*DB 70*).

De acuerdo con Flores, el peligro del “esencialismo” de la identidad nacional sólo se derrota con una idea dinámica y contemporánea de cómo se articula la cultura popular. Esta concepción la encuentra en *El entierro de Cortijo*, una crónica escrita por Rodríguez Julia, en donde se relata el acompañamiento del pueblo en la marcha fúnebre de Rafael Cortijo, un famoso músico afro-puertorriqueño, que alcanzó popularidad entre 1920 y 1960, en el Caribe y en los Estados Unidos. En su crónica, el narrador no logra deducir la esencia de Puerto Rico de toda la masa popular que acompaña al ataúd de Cortijo al cementerio, en cambio, se enfrenta a una “diversidad caótica” que se resiste a todo intento de clasificación. Al final de su descripción del evento, el narrador se pregunta: “¿Como definir este pueblo? Definirlo es fácil, pero ¡qué difícil es describirlo! Es un pueblo, mi pueblo puertorriqueño en su diversidad más contradictoria” (Rodríguez Julia 18). En este gesto, de acuerdo con Flores, Rodríguez Julia introduce una nueva forma de referirse a la identidad nacional:

...define a modo de descripción, y describe su "pueblo pueblo" invocando, por asociación y memoria, un emblema de la nacionalidad puertorriqueña. Y justo en este punto, cuando el narrador plantea directamente la cuestión de la identidad, son las mujeres las que inspiran y encarnan la colectividad cultural,

las mujeres negras de clase trabajadora. Aquí la dimensión de género complementa y quizás incluso subyace a los factores más comúnmente enfatizados de clase y raza. Basta con recordar algunas de las poco halagadoras palabras de Pedreira sobre las mujeres para apreciar lo lejos que hemos llegado en esta cuestión, así como en la de la clase y la raza. (DB 100)

De esta forma, es a través de la descripción que el autor puede concebir directamente la dinámica y heterogeneidad de “el pueblo” sin arriesgar a reducirlo con operaciones analíticas. Las memorias son una herramienta que descifra las operaciones que construyen la homogeneidad, a tal punto, que es capaz de descubrir nuevas identidades que habitan intersecciones y que subvierten viejas categorizaciones de raza y género. Dentro de la misma crónica, la autoridad del narrador se relativiza y revierte al momento de su contacto con la cultura popular: “el escritor... se siente nervioso por ser "otro" por el "otro", y se pone a pensar en el significado de todo” (Flores DB 78).

Para Flores, en el caso de Puerto Rico, el transnacionalismo es una puerta de entrada a la cultura popular, lectura que desarrollará “a bordo” de la *Guagua Aérea* de Luis Rafael Sánchez: “Para atender a la "ruptura" que ha supuesto la migración en la historia de Puerto Rico, es necesario recordar todo el "proyecto" nacional desde las perspectivas de la propia ruptura, desde a bordo de la guagua aérea...” (Flores FBTH 51). La metáfora del avión que remplaza al bus da cuenta del presente migratorio circular de los puertorriqueños y la diversidad de sujetos que se mueven de un lugar a otro dan cuenta de sus formas de “errancia”. En este punto, Flores adopta el concepto de *Frontera* que han trabajado los intelectuales Chicanos, especialmente el que se encuentra en el trabajo de Gloria Anzaldúa. Con esto, el autor quiere dar cuenta del paso de un lugar inhabitable, una tierra de nadie [*no-man's land*], a una zona de intercambios, *mestiza*, que rebasa una determinación a partir del *aquí* y el *allá*. Según Flores, a bordo de la guagua: "Es el imponente flujo de la realidad con su alucinante propuesta de espacios más nuevos, furiosamente conquistados. Es el flujo implacable de un pueblo que flota entre dos puertos con licencia para el contrabando de las esperanzas humanas" (DB 105). El transnacionalismo, según Juan Flores, no debe buscarse en la oposición entre tradición y modernidad, sino en ese “ni este ni el otro” [*not neither*]. De acuerdo a él, esta idea está fuertemente representada en el movimiento Nuyorican: “Being Puertorriqueña

Americana/ Born in the Bronx, not really jíbara/ Not really hablando bien / But yet, not gringa either /Pero ni portorra, pero sí portorra too/ Pero ni que what am I?....” (Esteves).

De acuerdo con Flores, cuando la cultura popular entra a nuevas determinaciones fuera del territorio de la nación produce la erosión del discurso nacional-elitario y su uso de categorías para la abstracción de la identidad nacional. El autor usa la *salsa* para ejemplificar cómo emerge la cultura popular en clave transnacional: a través del contacto entre géneros musicales populares se demuestra que la alteridad es parte fundamental del transnacionalismo.

Mientras que la gracia pausada de la *danza* ha llegado a asumir una estatura anticuada y folclórica, la tradición de la *bomba* y la *plena*, siguiendo a sus primos la *rumba*, el *son*, la *guaracha*, el *mambo* y el *merengue*, y con el *jazz* y el *rhythm and blues* norteamericanos, se ha convertido en una cepa integral de la música popular latinoamericana de nuestros tiempos, la *salsa*. (FBTH 107)

Sin embargo, para el autor, el transnacionalismo también presenta un terreno de nuevas disputas identitarias para la cultura popular. Con la expansión de la cultura de consumo y los cambios demográficos en las comunidades latinas de varios países, el nuevo “mosaico social” en Estados Unidos lleva a nuevas dinámicas de poder. Flores se muestra crítico de aquellas narrativas que buscan redefinir la integración a partir de la reducción de las culturas populares (entendidas como representaciones de experiencias de organización comunitaria [*community-based*]) a “culturas de masas” o “de consumo”³⁰. En ello, identifica que la distinción entre lo tradicional y lo moderno se ha instalado en los mercados culturales como un punto de inflexión que separa a las culturas populares de su práctica social. En este sentido, las narrativas multiculturales son capaces de unificar identidades de forma arbitraria, como es el caso de la identidad “latina”, una de las tantas identidades pan-étnicas ajenas a las sociedades de origen.

Así, el mercado transnacional se mostraría como un ente capaz de diluir la *frontera* como un espacio dialógico, es decir, se prestaría como un espacio de formación para identidades

³⁰ Entendidas estas como identidades colectivas construidas a partir del *valor de cambio*, el cual no está asociado a una práctica social.

sin *diferencia*. Entonces, para el autor, la cultura de consumo se ha impuesto en los espacios transnacionales con el objetivo de restaurar la hegemonía discursiva de los grupos más privilegiados, retirando las prácticas disruptivas de grupos subalternos. Flores denomina a esta operación de homogenización la “búsqueda del máximo común denominador” [*the highest common denominator*], una forma de representación en donde: "la imagen pública suele gravitar hacia los ejemplos más elevados o exitosos de la vida "latina"... con la sugerencia de que los que no se ajustan a este patrón de acomodación tienen principalmente la culpa de ellos mismos" (*FBTH* 8). Por otro lado, Flores tampoco piensa que la constelación de conceptos asociados a las posturas postcoloniales sea adecuada para comprender las disputas de identidades que rebasan al techo político de la nación. Esto, porque en la teoría poscolonial las diferencias son relativizadas y reducidas a dimensiones simbólicas y analíticas que pierden relevancia en la vida cotidiana de los sujetos subalternos. Además, les permiten a los grupos dominantes de cada cultura nacional volver a unificarse con la cultura popular, toda vez que los subalternos se conciben de forma binaria frente a la identidad hegemónica.

.... Esta condición común "internamente colonial" [internally colonial] sirve para tejer el discurso "latino" en el tejido de la política cultural y racial de Estados Unidos, desafiando así cualquier sentido excesivamente "latinoamericanizado" [Latin Americanized] de la mezcla pan-nacional. Los puertorriqueños de Estados Unidos pertenecen, en efecto, a otros latinos, debido a las evidentes afinidades culturales que comienzan con el idioma y a los importantes paralelos históricos; pero de otras maneras, incluida quizás su situación colonial, también pertenecen a otros grupos. En términos de asociación de larga duración de carácter social y cultural, así como de indicadores socioeconómicos comunes, han compartido tanto con los afroamericanos como con cualquier otro latino. (*FBTH* 10)

En efecto, entre las identidades pan-étnicas existen opresiones coloniales internas, que son descuidadas si sólo nos concentramos en que un grupo está definido por su idioma y no por las oposiciones sociales que los distinguen entre sí, en la práctica. Para Flores, la noción de identidad transnacional, de una “Comunidad Latina”, es un problema contenido en el mismo concepto de comunidad: qué tienen en *común* los latinos, y qué condiciona su *unidad*. De acuerdo con el autor, si bien ambas características darían cuenta de la

realidad de la experiencia latina, la diferencia entre ambas es epistémica: "*común* significa la comunidad en sí misma [in itself], mientras que *unidad* se refiere a la comunidad por sí misma [for itself], la forma en que se piensa, se concibe, se imagina". (FBTH 193). Si la comunidad, en este caso la Latina, puede ser tratada tanto como un objeto como un sujeto, entonces existen definiciones "desde dentro" y "desde fuera". Flores las divide en tres: una definición demográfica, otra analítica y otra imaginaria.

En el caso de la primera, esta es una noción positivista, que está definida a partir de la presencia numérica de latinoamericanos en Estados Unidos. Como es cuantificable, es útil desde el punto de vista de la sociedad hegemónica, pues a partir de ella puede desarrollar grupos sociales, construir sectores clientelares y desarrollar mercados de consumidores: "Desde este ángulo, los latinos aparecen como una masa homogénea y pasiva, un público "objetivo", con cualquier preocupación por la diferenciación interna o la posible agencia social misma orientada a esos mismos objetivos pragmáticos de utilidad electoral o comercial" (FBTH 194).

En el caso de la definición analítica, para Flores los latinos son todavía tratados como una cosa en sí-misma, ya que la formación de categorías o etiquetas produce representaciones genéricas que se estructuran metodológicamente como diferenciaciones abstractas. Esta definición es problemática porque simplifica excesivamente la noción de identidad, ya que insiste en ignorar la interdependencia entre los factores socioeconómicos y, en cambio, exclusivamente entiende la identificación de un grupo a partir del consumo. Así, quienes sostienen este tipo de definiciones pierden de vista las interacciones y diferenciaciones que existen a partir de experiencias disímiles de clase, raza y género dentro de las categorías pan-étnicas que crea.

Para ilustrar esto, Flores hace un contrapunto entre las expresiones de vanguardia, como la escena poética Nuyorican, con el concepto emergente de "Literaturas Latinas" [Latino Literature]. Si para el caso de los Nuyorican el concepto de latino muestra una experiencia que transgrede fronteras de exclusión, en el caso de la última hay un oportunismo selectivo con el cual se cooptan estas identidades transnacionales. Flores se apoya en la premiada obra *The Mambo Kings* para ilustrar este punto: "el concepto de "latino" en *The Mambo Kings* implica el privilegio de los privilegios. Al pretender representar rasgos culturales compartidos por todos los latinos, suelen recurrir a la lengua, la religión y a un mestizaje de influencia española, al tiempo que eluden las relaciones de poder

diferenciales entre los grupos implicados" (*FBTH* 173). En este sentido, mientras los grupos movilizados con mayor capital cultural usan estas identidades para negociar sus prácticas de inclusión en la cultura hegemónica, el sujeto colonizado vuelve a estar marginado de una representación cultural concreta. En este caso, Flores señala que las retóricas de hibridez y mestizaje legitiman la homogenización de las identidades sociales para que estas aparezcan desproblematizadas ante la cultura hegemónica, y puedan ajustarse al patrón de acumulación de esta.

Finalmente, en el caso de la definición imaginaria, Flores destaca que este es el único nivel en donde se puede dar cuenta de la dinámica relacional interna de la comunidad. Esto, pues las tradiciones y sus continuidades están en permanente cambio por la forma en que se representan a sí mismos grupos con experiencias disímiles. El imaginario social que los grupos étnicos puertorriqueños, chicanos, dominicanos o cubanos tienen de sí mismos, les obliga a definir a partir de sus propias vivencias los términos de la unidad. En este sentido, la constante disputa del imaginario latino no tiene un sentido de manipulación de estas poblaciones, sino de apropiación de las distintas formas de construir el "nosotros". Es aquí donde Flores ubica a la cultura popular, la cual, sin ser necesariamente disruptiva, se ve obligada a reconocer el conflicto entre la restitución de su identidad homogénea y las experiencias fronterizas: "Sea sanguíneo o por cólera, este reconocimiento estructura las relaciones negociadas entre [among] los latinos, entre [between] los latinos y la cultura dominante, y con otros grupos como los afroamericanos y los nativos americanos" (*FBTH* 199).

Según Flores, una identidad transnacional que se construya desde la cultura popular es capaz de disputar el "neo-esencialismo" de las tendencias homogeneizadoras, en el momento en que rompe la distinción ficticia entre tradición y modernidad. Siguiendo al teórico Johannes Fabian, Flores utiliza el concepto de "momentos de libertad" (Fabian 20) para apuntar a las prácticas culturales que responden a la necesidad de pensar el pasado colonial en el presente, y a reconocer y transgredir sus fronteras: "Las relaciones en el espacio y el tiempo, por supuesto, las interacciones e intersecciones entre las clases sociales, los grupos racializados, los lugares de la diáspora, los periodos de la historia, las generaciones... todo está en juego y se revela a través de la práctica y la interpretación cultural popular" (*FBTH* 29). En efecto, la idea de transnacionalismo de Flores puede ser entendida como la búsqueda de momentos disruptivos de la cultura popular que desafían

a los discursos “desde arriba”, sean de las élites nacionales, las élites del país de acogida o los de la cultura comercial. Para buscar las tensiones constitutivas de la identidad puertorriqueña, Flores da el paso del bolero del “viejo San Juan” al hip-hop del “viejo South Bronx”:

Hablar de los puertorriqueños en el rap significa desafiar el sentido de amnesia instantánea que envuelve a la expresión cultural popular una vez que queda atrapada en la lógica de la representación comercial. Implica esbozar contextos y secuencias históricas, rastrear tradiciones y antecedentes, y reconocer que el hip-hop es más y diferente que las imágenes simuladas, las poses y las fórmulas a las que el discurso público del entretenimiento mediático tiende a reducirlo. ... Como producción cultural vernácula anterior a su mediación comercial y tecnológica, el hip-hop formaba parte de un campo más extenso e intrincado de práctica social, una dimensión significativa del cual comprende la interacción prolongada y continua entre los jóvenes puertorriqueños y negros en los entornos compartidos de Nueva York. No sólo el campo contextual es más amplio, sino que el alcance histórico es también más profundo y rico: la conjunción negra y puertorriqueña en la formación del rap está prefigurada de manera importante en el *doo-wop*, el *boogaloo latino*, la poesía nuyoricana y una serie de otros testimonios de repertorios expresivos intensamente superpuestos y entremezclados. Así, cuando Latin Empire sale con “I’m Puerto Rican and Proud, ¡Boyee!” en realidad están marcando un momento decisivo en una tradición de identificación cultural y política que se remonta a varias generaciones. (*FBTH* 117)

La expansión de los imaginarios populares, para nuestro autor, es la constatación de una comunidad con memoria y deseo. No todas las expresiones de resistencia cultural son explícitas en sus intenciones políticas, sin embargo, estas expresiones siempre van acompañadas de símbolos de organización social y autorepresentación. La identidad de la cultura transnacional-popular “Latina”, para Flores, debe entenderse como la articulación de imaginarios pan-étnicos que buscan nuevos espacios de representación de “comunidad” en torno a sus diferencias: “En ese sentido la búsqueda de la identidad y la comunidad latina, la articulación permanente de un imaginario pan-étnico y

transnacional, es también la búsqueda de un nuevo mapa, de un nuevo ethos, de una nueva América [*new America*]" (FBTH 202-203).

3.2 Can I be Puerto Rican and prefer pizza to rice and beans?: La diáspora desde abajo

Cuando irrumpió en la discusión contemporánea para dar cuenta de nuevas construcciones sociales, el concepto de diáspora fue abordado de manera descriptiva y no deductiva: "En lugar de pretender afirmar qué son las diásporas, las líneas de investigación más fructíferas se dirigen a determinar cómo son, dónde están en tiempo y lugar, y qué conjuntos de relaciones condicionan su existencia" (Flores *DSB* 24). De acuerdo con Flores, uno de los principales avances teóricos de los debates en la década de los noventa fue la comprensión de diásporas como un proceso y no como una formación social fija, esto, tanto para distinguir a las "nuevas" diásporas de las "viejas", como para dar cuenta de su naturaleza dinámica. De esta forma, el estudio de las diásporas no se hace en base a modelos esencialistas, sino en torno a los procesos de "diasporización" de cada comunidad. Según Flores, el "giro copernicano" se produce cuando las diásporas ya no son entendidas como mero movimiento poblacional y pasan a ser consideradas como la *conciencia* de ese movimiento colectivo:

La vida de cualquier diáspora no comienza con la llegada de las personas al entorno de acogida, sino sólo cuando el grupo ha empezado a desarrollar una conciencia sobre su nueva ubicación social, una disposición hacia su lugar de origen, así como alguna relación con otros lugares dentro de la formación diaspórica completa. Se necesita tiempo para emerger, y el tiempo trae cambios, de manera que lo que era cierto de una diáspora en un punto y lugar de su historia puede no ser válido para una etapa posterior o una ubicación diferente dentro de la experiencia global. En este sentido, las diferencias generacionales son de gran interés, tanto en términos de vida individual como de longevidad de la presencia colectiva en el entorno de la diáspora. (*DSB* 25)

Así, el autor considera que las diásporas son procesos contruidos fundamentalmente desde la experiencia 'sucia' de las poblaciones en movimiento, y no desde la abstracción de este a condiciones ideales. Al igual que Stuart Hall, Flores considera que el vínculo

con una *homeland* no está dado necesariamente de manera directa, sino a través de un proceso dialéctico de interpretación de este vínculo, es decir, en una *tensión* entre continuidad y cambio. Por esto, las diásporas tienen además una naturaleza generacional, en la que incluso se pueden sobreponer un proceso de diásporización sobre otro: "Tal es el caso, por ejemplo, de ... quienes pertenecen a la vez a las diásporas africana, caribeña, dominicana y, de forma un poco más controvertida, a la "latina". Así pues... las diásporas no corresponden a unidades sociales netamente circunscritas, sino que tienden a ser desordenadas [messy] y desgarradas [ragged] en los bordes" (DSB 25). El factor más importante para el autor a la hora de definir una diáspora es esta *negociación*, entre la tradición cultural y su ruptura. Y si bien esta está construida a partir de las condiciones de expulsión y desplazamiento, Flores no está de acuerdo con categorizar y sublimar el comportamiento de las diásporas según los tipos de movimientos, ya que conduce a un atolladero taxonómico que no se explica por sí mismo. En cambio, nuestro autor establece que, en tanto proceso de conciencia, una diáspora debe ser entendida a partir de la forma en que se diferencia de lo que *no es*, es decir, en cómo una comunidad se diferencia tanto de su *homeland* como de su *hostland*. En este sentido, la experiencia de la *frontera* es constitutiva: "Frente a estas "fronteras" conceptuales y experienciales, las diásporas son, por definición, transnacionales, y se resisten tanto a los confines jurisdiccionales de la política nacional como al arraigo territorial a un único lugar". (DSB 26).

Según Flores, las diásporas deben entenderse fundamentalmente desde las *asimetrías* del poder transnacional, más que desde el transnacionalismo por sí mismo, ya que trazar las dinámicas particulares de cada diáspora supone, al mismo tiempo, un diagnóstico de su poder social. Lo anterior en, al menos, dos sentidos: primero, del poder económico de la *homeland* y, segundo, del que la diáspora es capaz de conseguir por sí misma: "¿Cuál es la posición de la sociedad de origen o de origen y del país receptor o de acogida en relación con la riqueza y el poder de las naciones del mundo? ¿Qué lugar ocupa el colectivo de la diáspora en las estructuras de dominación que prevalecen en cada una de las sociedades de su órbita migratoria?" (DSB 27). Con este foco en las relaciones de poder que circunscriben a cada diáspora, Flores se pregunta por la posibilidad de un acercamiento *analítico* a las diásporas que considere, por un lado, los imaginarios sociales que representan a los sujetos diásporizados, y, por otro lado, las migraciones mismas, es decir, el desplazamiento en una realidad social a escala global. De esta forma, el autor se

permite establecer su propia tipología, basada en un modelo diacrítico de asimetrías verticales (diferencias de clase, género y raza) y horizontales (entre diásporas):

Aunque todas son diásporas, no es lo mismo considerar, por un lado, las compuestas principalmente por profesionales... cuya experiencia transnacional... se traduce en una mayor acumulación de capital cultural, y por otro lado las comunidades más extendidas y numerosas formadas por migraciones laborales y refugiados empobrecidos (*DSB* 28).

Utilizando este sistema de diferenciación podemos distinguir claramente entre diásporas producidas por dimensiones coloniales o neocoloniales a nivel estatal. Además, de acuerdo con este esquema, la formación identitaria se produce a partir de condiciones de racialización y sexualización o, incluso, a sistemas de diferenciación en clave étnica o civilizacional. Para Flores, si bien dichas categorías pueden sobreponerse, es solo la dinámica descriptiva la que muestra de manera empírica la intersección de todos estos niveles de diferenciación.

El arco experiencial de la emigración, la vida en la diáspora y el retorno ocupa un lugar central en la estructuración de cada historia de vida, aunque ese conjunto triádico de lugares adopta una amplia gama de formas y secuencias en el proceso de recuerdo y representación. Siempre se hace hincapié en las intersecciones, a veces de forma conciliadora a través de re-conocimientos y re-conexiones, pero a menudo estos cruces culturales pueden ser discordantes [jarring], e implican colisiones y choques del tipo más revelador [telling] (*DSB* 140).

En cuanto al factor transnacional, Flores afirma que el vínculo con la nación de origen luego de la globalización se transforma *cualitativamente*. De acuerdo con Flores, el vínculo representado como “mito” tiende a colapsar al mismo tiempo en que se reduce a tiempos instantáneos la distancia social entre *homelands* y *hostlands*. En cambio, el autor establece que la fusión de ambos espacios tiende a comprenderse mejor si se considera que los miembros de una diáspora actúan en *ambos* espacios como si fuese el *mismo*. Muy crítico de modelos de diáspora basados en que la migración es usada bajo la perspectiva del emprendimiento –como una forma de ascenso social en la *homeland*, o inversión para ganar reconocimiento en la *hostland*– para Flores, las diásporas fuerzan nuevos

entendimientos de una comunidad nacional y del ejercicio de la ciudadanía. En efecto, él establece que la *acción* transnacional de las diásporas debe ser entendida como la experiencia cotidiana de transgresión. Para dar cuenta de esto, se utiliza una metáfora de diferenciación vertical: Flores llama “diásporas desde abajo” [Diasporas from below], al punto de vista centrado en las experiencias de comunidades no privilegiadas que se resisten, mediante intercambios y negociaciones culturales, a las identidades construidas por un transnacionalismo “desde arriba” [from above].

El enfoque de base, vernáculo, "desde abajo", ayuda a señalar las muchas experiencias de la diáspora que difieren de las de las conexiones transnacionales relativamente privilegiadas, empresariales o profesionales, que han tendido a tener el mayor atractivo en la cobertura académica y periodística. Este enfoque, guiado por la preocupación por las luchas subalternas y cotidianas de los pobres y los marginados, también permite una visión especial de los problemas actuales de identidad racial y desigualdades de género que a menudo se ignoran o minimizan en las grandes narrativas de la hegemonía transnacional. (DSB 32)

De esta forma, para Flores la identificación de una diáspora es una expresión cultural que se vuelve representativa de una comunidad en contradicción con los ideales y prácticas colectivas nacionales. Uno de los conceptos que se han utilizado para dar cuenta de esta transformación vernácula es el de “creolización”. Sin embargo, en oposición a la abstracción que puede significar su uso corriente³¹, Flores rescatará el término *creolité* del movimiento de los escritores martiniqueños Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant y Jean Bernabé, el cual busca explícitamente la aniquilación de la universalidad falsa, el monolingüismo y la pureza (Chamoiseau et al. 51) Con el uso de la *creolité*, Flores busca conjurar la operación de “máximos comunes denominadores” provenientes de la retórica del mestizaje y la mezcla. Sin embargo, para dar cuenta de su propia conceptualización del fenómeno diaspórico, Flores le adicionará al término un marcador geográfico y social que le da énfasis a su proyecto fundado en los movimientos identitarios de culturas

³¹ La idea de lo creole ha sido construida teóricamente en torno a las experiencias coloniales en el Caribe anglófono y francófono, especialmente en torno a la creación cosmopolita de nuevos discursos identitarios a partir de la fusión o hibridación de varias identidades culturales.

transnacionales-populares. Con énfasis en el spanglish como marcador de diferencias, Flores usará la fórmula de la *creolité in the hood*.

la connotación principal de la frase "in the hood" [en el barrio] se refiere sin duda a la clase, señalando como lo hace la subalternidad y una perspectiva vernácula, de base, "desde abajo". Al intervenir en el debate sobre la globalización y el transnacionalismo, "in the hood" pone de manifiesto de forma gráfica lo local, lo particular, lo heterogéneo frente a las narrativas predominantes del cambio cultural abarcador y dominante. En referencia específica a la cultura, es lo popular (en el uso literal y original) ...que conlleva tanto un significado socioeconómico en su referencia al "pueblo" como uno cultural en su lugar central en los debates sobre la identidad social, como la identidad nacional o étnica. (DSB 37)

Una de las preguntas en los últimos trabajos de Flores es cómo comprender la naturaleza y determinaciones que tiene la cultura de la diáspora. Como el autor circunscribe la pregunta a los *medios* a través de los cuales las diásporas intervienen diferenciadamente en ambos territorios, el retorno y las remesas son aspectos en los que enfocará su análisis.

Si bien el retorno a la *homeland* es endémico a la teoría de las diásporas desde sus primeras sistematizaciones, en el período contemporáneo la discusión sobre las disposiciones de este fenómeno ha recibido poca discusión. Flores critica dos enfoques que han llevado la discusión del retorno a un marco abstracto y esencialista: el nacionalismo y el nomadismo. Mientras que uno sigue enfocado en los factores de expulsión [*push*] y atracción [*pull*] que describen el traslado de lugar, el otro construye un "tercer lugar", abstracto y basado en teorizaciones del mismo movimiento y, por lo tanto, considera que el mismo uso de *homeland* es sólo nostálgico. "Por la razón que sea... se ha prestado relativamente poca atención analítica a las "contracorrientes" migratorias y a sus consecuencias sociales y culturales" (DSB 42). Para Flores el error es que ninguno de los dos considera una estructura discursiva de formación identitaria de la diáspora distinta a la individual de cada sujeto. Por lo tanto, para rebasar este *impasse*, Flores incluirá los distintos tipos de retorno existentes sin un sesgo metodológico de análisis individualista.

Uno de los principales problemas con los estudios sobre migración, de acuerdo con Flores, es el límite que tiene su planteamiento economicista, ya que este último es la única forma

en que se ha descrito la relación de los emigrados con su *homeland*. Para nuestro autor, "algunos relatos de las "prácticas transnacionales" se equiparan y se reducen a lo que se denomina "espíritu empresarial transnacional [transnational entrepreneurship]" (DSB 31). Por lo tanto, esto genera una visión monolítica de la migración laboral en términos de éxito/fracaso, sin consecuencias a nivel social salvo el estadístico. De acuerdo con Flores, esto, más que a la agenda de las diásporas, responde a la propia agenda ideológica del investigador. El error está en que,

Interpretar la explicación del retorno en función de si un emigrante "lo ha conseguido" [made it] o no, hace recaer la responsabilidad en el individuo y no en la sociedad, o en la relación entre las sociedades de origen y de acogida, que es donde residen realmente las principales determinantes. (DSB 43)

El desafío teórico asumido por Flores es formar nuevas interpretaciones de la relación social de las diásporas. Al igual que con el género de la crónica visto anteriormente, para el autor, la solución al problema que presenta este pensamiento abstracto serán las experiencias de migración que recolectará a través del género de las *memorias*. Esta vez, de los mismos migrantes, ya que estas demuestran patrones de adaptación y resistencias en un plano discursivo e identitario. Asimismo, este busca destruir la idea de que existe una cultura nómada como un "tercer espacio" por encima de las condiciones de la *homeland* y *hostland*. Flores se acerca a este género a partir de su traducción de las *Memorias* de Bernardo Vega, un trabajador de las cigarreras e intelectual orgánico de las primeras migraciones hacia Nueva York en los años 1916. En sus memorias –a las que en su versión en español se le agrega el subtítulo de *Contribución a la historia de la comunidad puertorriqueña en Nueva York*– Vega introduce una narración de la vida cultural, social y política de los inmigrantes puertorriqueños, sus condiciones de organización en partidos y sindicatos, y formación de movimientos sociales durante las guerras. Para Flores, el mérito de Vega es que, a través de sus memorias, representa a nivel individual el destino de su comunidad y sus vicisitudes sociales.

Si bien Flores también usa como ejemplo experiencias pasadas de retornados como la de los italo-americanos –conocidos en el viejo continente como *i americani*– o los nipo-brasileros que retornaron a Japón en los años 90 –conocidos como *dekasegi*; para él serán claves los testimonios de los migrantes caribeños, especialmente de los puertorriqueños retornados a la isla, o *Rediasporicans*. Para Flores, el retorno desde las metrópolis a las

islas permite la identificación de nuevas críticas y luchas sociales formadas en distintas condiciones de resistencia en la diáspora, en Estados Unidos e importadas a la isla. Esta consideración, a diferencia de la mera renacionalización de capital económico (remesas) o capital humano (profesionales), incorpora el impacto que tienen nuevas ideas y conocimientos en los discursos nacionalistas.

Las ideas de "innovación" y "reintegración" plantean entonces la cuestión de las consecuencias que la migración de retorno puede traer a la sociedad de origen. Más allá de lo que encuentra el retornado es necesario preguntarse qué encuentra la sociedad en el retornado, y qué impacto tiene esta presencia en la vida del país y del lugar de origen. Esta última área de interés principal para los estudios sobre la migración de retorno se ha desplazado gradualmente al centro de la atención intelectual en los últimos años, y se ha extendido desde las dimensiones estrictamente económicas hasta las dimensiones sociales y culturales más amplias de la experiencia migratoria transnacional. (DSB 43)

Así, fuera del marco economicista del estudio del retorno, Flores se permite la pregunta por la dimensión cultural del capital social de los inmigrantes. Para ello, dice, se deben considerar las condiciones sociales de ambos países por sobre la figura abstracta del migrante individual "Con este colapso de cualquier diferenciación y tensión entre lugares, volver a los orígenes o al país ancestral puede ser profundamente significativo para el emigrante individual, pero puede tener poco o ningún efecto sobre las condiciones sociales o la realidad cultural allí." (DSB 44). En efecto, el Retorno —o *Homecoming*— difiere en función del género, la clase, la raza, la generación/edad, el tiempo en la diáspora, etc. El *contraflujo* migratorio —o retorno masivo— demuestra que el rol de las remesas también busca el progreso social, la reforma y la apertura de nuevas formas de participación cívica en el país expulsor. "Puedes volver a casa, ... Pero no puedes empezar desde donde te fuiste. Para encajar, tienes que crear otro lugar que el que dejaste atrás" (DSB 45)

Flores menciona que la idea de *Remesas Sociales* (*social-remittance*) del teórico de la migración Luin Goldrin, es útil para referirse a la insociabilidad de la forma sociológica, técnica y tecnológica en que se transmiten junto con las remesas de dinero estos valores de dimensión "extra-económica". Sin embargo, *Remesas Sociales* al simplificar la noción de cultura a la mera diferencia antropológica del sujeto diaspórico, puede resultar muy

limitado. Para Flores con su uso "Se da poco o ningún espacio a las lecciones de cambio social radical que pueden haber sido aprendidas en las condiciones de la diáspora y que desafiarían toda la estructura de asimetría colonial responsable de la propia formación de la diáspora" (DSB 49). En efecto, si la diáspora se forma dialógicamente respecto al discurso nacional, y además se separa también del Estado, la reformulación de la etnicidad nacional tiene un potencial anti-asimilacionista –y también anti re-asimilacionista– que se encuentra sublimado, principalmente, en los productos culturales que generan las diásporas. Flores utiliza el ejemplo del disco *Asalto Navideño* del dúo boricua Lavoe-Colón para ejemplificar este punto:

Lo que hace, básicamente, es traer la música de Nueva York a la Isla, es una especie de retorno: llegaron como Santa Claus con la salsa como regalito para la Isla y ahí lo que oyes es música jíbara y la voz de Héctor cantando con un estilo jíbaro. Pero muchas de las canciones de ese LP comienzan como música jíbara, pero termina con tumbao de la música cubana, y eso es lo que trajeron de Nueva York porque eso no estaba en la música puertorriqueña; ese tumbao al que también se unía el trombón de Willie, eso no existía en la Isla; lo tenía Eddie Palmieri y lo tenía Rivera en Norteamérica, pero en la Isla no había tanto trombón. ... Yo le digo que es la diáspora, que es la música de la diáspora que contraataca y termina como uno de los patrones estilísticos de la cultura y la vida de los países de origen a base de la presencia y el retorno de los que estaban allá. Así es como lo interpreto, para mí eso indica y señala la importancia particular de Héctor Lavoe, porque él trae la música jíbara a Nueva York y trae la salsa, la base del tumbao cubano a la Isla. Así que va en ambas direcciones y por eso es que sobresale fundamentalmente como cantante de la salsa. Entre los jóvenes boricuas y los nuyorricans él es el cantante principal de esa experiencia. (Flores "De ida y vuelta" 29)

Para Flores, si vemos a la salsa como un producto cultural de las diásporas, entendemos la naturaleza de las determinaciones del discurso diaspórico y como, a través de sus productos culturales podemos rastrear cómo se abre paso en la cultura en la clave dialógica. De esta forma, para referirse a este fenómeno específico que producen las diásporas, Flores utilizará el término de *Remesa Cultural* (Cultural Remittance), el cual contiene una historia transnacional concreta y a su vez una ruptura con la cultural nacional

a un nivel discursivo-político; es decir, "las costumbres y prácticas culturales, las orientaciones ideológicas, las formas de expresión artística y las ideas de identidad de grupo adquiridas en los entornos de la diáspora [que] se remiten a las sociedades del país de origen" (DSB 51).

Uniendo estas conceptualizaciones con las teorizaciones "from below" que vimos más arriba, para caracterizar estas remesas, Flores establece que es de mucha relevancia la posición de clase y la situación de formación de capital cultural de quien hace estos productos. Su proyecto político en su última etapa de académico fue recolectar memorias de clases trabajadoras caribeñas, desplazadas por un marco colonial, cuya visión diacrítica desafía a las culturas nacional-elitarias. Sin embargo, para él es un descubrimiento la dimensión genérica-sexual y racial que circunscribe las trayectorias y memorias de estos individuos. Así, profundizando en estos factores Flores busca desmarcarse del individuo como marco epistemológico de comprensión y, en cambio, se enfoca en la reconstrucción de los enfrentamientos entre diásporas a las jerarquías estructurales y asimetrías en las *homelands* y *hostlands*. "Por ello, la diferenciación crucial entre las perspectivas "desde arriba" y "desde abajo" en la evaluación de las condiciones y los cambios de la diáspora cae en gran medida en saco roto" (DSB 50). Para Flores, es solo en términos prácticos que se puede esclarecer la "transferencia cultural" de las remesas y esclarecer, por ejemplo, disputas entre las reivindicaciones sociales del Hip Hop hecho "en el barrio" y el que viene de una cultura comercial con una carga ideológica ajena. Flores destaca el caso planteado por el rapero Vico C en su canción *Quieren*:

Quieren convertirme en el portavoz de todos sus antojos/
Pues lo que quieren son ídolos/
Que satisfagan sus ojos/
Pero ninguno de sus dioses los llena de alegría ni les quita el enojo/
Por eso no quiero títulos/
Ni posiciones ni apodos/
Mejor prefiero alcanzar e inquietar la conciencia de todos (Vico C).

Las memorias, entonces, como un punto de vista situado, tienen el potencial de esclarecer la pregunta por "quién somos" que interpela y caracteriza a las diásporas.

¿Quiénes somos nosotros?, suelen preguntarse los integrantes de las diásporas. ¿Qué significa ser dominicano, puertorriqueño, mexicano, latinoamericano o caribeño? ¿Puedo ser mexicano y hablar más inglés que español? ¿Puedo ser puertorriqueño y preferir la pizza al arroz con frijoles?

¿Soy estadounidense si mis padres son de Haití? ¿Soy haitiano si nací, crecí y viví toda mi vida en Filadelfia? ¿Puedo ser ambas cosas a la vez? Estas y otras preguntas similares giran en torno a las sensibilidades de los pueblos de la diáspora hoy en día, y las respuestas satisfactorias (por no decir las respuestas) exigen un concepto sólido, dinámico y abarcador de lo cultural. (*DSB* 51)

Capítulo 4: Silvio Torres-Saillant: Exilio y Pensamiento de las diásporas.

El segundo autor que trataremos en esta investigación es el dominicano Silvio Torres-Saillant (1954). Originaria de Santiago de los Caballeros, República Dominicana, su familia emigra a Estados Unidos en 1973, sin su padre. Su familia se trasladó al barrio de Brooklyn, donde su madre consiguió trabajo en fábricas, para luego radicarse definitivamente en el *barrio* Washington Heights en la ciudad de Nueva York. Ahí, Torres-Saillant obtuvo una licenciatura en comunicaciones en el Brooklyn College (1979), y luego una maestría en Literaturas Comparadas de la New York University (1983), para finalmente doctorarse en la misma institución (1991). Torres-Saillant no recibió una formación directa en estudios culturales caribeños o dominicanos, en cambio, fue su propia praxis comunitaria la que lo llevó a liderar la institucionalización de los estudios dominicanos y de la diáspora dominicana.

...Estás en la Universidad de Nueva York leyendo a Homero y el Renacimiento italiano, y luego vuelves a Washington Heights donde hay un vecino o un pariente que necesita ayuda para traducir una carta que acaba de llegar de la oficina de asistencia social o de un casero amenazante. Al principio mi mundo parecía dividido, pero aprendí a reconocer las partes aparentemente dispares como facetas de un mismo mundo, y al final todo se unió. Me convertí en dominico como resultado de la presión. Una necesidad en la comunidad de personas que supieran cosas sobre la historia y la cultura de la comunidad... (Torres-Saillant “DSI” 90).

Debido a su protagonismo en la comunidad dominicana, Torres-Saillant es elegido, entre los miembros fundadores, como el primer director del DSI de la CUNY. En su investigación, Torres-Saillant se enfocó a recopilar información sobre la migración dominicana, el estudio de la poesía nacional y migrante, y en el estudio sistemático del desarrollo histórico del racismo dominicano, latinoamericano y estadounidense. Esto lo llevó a publicar numerosos artículos y ensayos sobre el tema de la diáspora en periódicos y revistas dominicanas, norteamericanas y europeas. De este período destacan obras como *The Dominican-Americans* (1998, en colaboración con la socióloga Ramona Hernández),

Introduction to Dominican Blackness (2000) y *Diasporic Disquisitions: Dominicanists, Transnationalism, and the Community* (2000).

Una de las líneas que cruza todo su trabajo intelectual, sobre todo en su paso por el DSI, fue la polémica permanente con la intelectualidad trujillista, conservadora, nacionalista y racista, a la que acusa de ser “semilla de la discordia” (Torres-Saillant “No soy complaciente”), por jugar un papel social y político en la perpetuación de los problemas estructurales de la identidad nacional dominicana heredados del trujillato. Destacan sus ensayos agrupados en los volúmenes *El retorno de las yolas: ensayos sobre diáspora, democracia y dominicanidad* (1999), *El tigueraje intelectual* (2002) y *Desde la orilla: hacia una dominicanidad sin desalojos* (2004). También ha sido un gran comentarista y recopilador del pensamiento caribeño, especialmente de las Antillas, arista de la cual se desprende su *Intellectual History of the Caribbean* (2006). Asimismo, tiene un destacado trabajo como editor y compilador de textos en el área de estudios culturales y Latino Studies, especialmente desde su llegada a la Syracuse University, donde supervisó la edición de varios libros como *Recovering the U.S. Hispanic Literary Heritage* (2002) y *The Challenges of Public Higher Education in the Hispanic Caribbean* (2004, co-editado con María Josefa Canino) –además, fue en Syracuse donde compartió con otros escritores dominicanos como Junot Díaz y Julia Álvarez.

En el 2005 fue condecorado por el Estado dominicano con la *Orden de Mérito de Duarte*, tribuna desde la cual ha profundizado en su posición activista de la diáspora y anti-racista en su tierra natal, denunciando las atrocidades cometidas por el Estado dominicano en contra de la inmigración haitiana y defendiendo la participación de las diásporas en la vida política nacional; cuestión que lo ha puesto en el centro de las discusiones intelectuales en la nación dominicana. En palabras de Frank Moya Pons:

Cuando sus ensayos sobre los intelectuales y los clérigos fueron publicados no fueron pocos los que lanzaron el grito al cielo, pidiendo la excomunión de este hereje de las humanidades que se había atrevido a ver las cosas desde afuera, esto es, desde el “descompromiso” de la diáspora...y a decir las!... Silvio Torres-Saillant no estuvo solo en ese empeño por entender y explicar mejor la sociedad y la cultura dominicana contemporáneas, y que tan pronto comenzó a publicar sus ensayos en la revista *Rumbo* y en otros medios

impresos, docenas de personas le llamaron para pedirle que los recogiera en un volumen que sirviera para que los jóvenes dominicanos conocieran otros caminos del pensar y del actuar. (10)

Actualmente, Silvio Torres-Saillant se desempeña como profesor del Departamento de Literatura Inglesa en la Syracuse University en el Estado de Nueva York.

4.1 “¿Cómo negar que me duele mi país?”: el transnacionalismo como desalojo

Desde que existe, la República Dominicana ha tenido que lidiar con su país vecino Haití, pero desde la dictadura de Trujillo se aceleró la formación de un “equipo intelectual” que buscó exacerbar una cultura nacional en contraposición a dicho país. En efecto, tanto para la clase dirigente como para un sector académico del país, “la dominicanidad” no comienza sin antes impugnar al componente haitiano de su población. Sea expulsando a los que llegan como inmigrantes o desnacionalizando a quienes nacen en territorio nacional, el discurso de formación del *proyecto de dominicanización*, consiste en la exclusión de los haitianos de la genética nacional.

La circunstancia de que Haití tenga una población mayor no constituye ni constituirá nunca una amenaza para la estabilidad de la independencia dominicana. Lo que cuenta, entre los factores que contribuyen a la supervivencia de los pueblos, no es la cantidad, sino la calidad de los elementos que componen una nación y definen su paisaje humano y su conciencia histórica...El mayor número no fue entonces capaz de imponerse a la élite constituida por un pequeño núcleo de familias de origen español resueltas a conservar su fisonomía nativa. La historia es elocuente, además en casos de esa especie. (Balaguer *La Isla al Revés* 119)

Torres-Saillant, apoyado en el trabajo de historiadores como Frank Moya Pons y Franklin Franco, descubre una genealogía alternativa a la historiografía nacional dominicana, la cual se encontraba liderada por la figura intelectual de Joaquín Balaguer. Para Torres-Saillant, es clave que los independentistas dominicanos hayan batallado junto a figuras de extracción étnica afro como Gregorio Luperón, además de compartir un discurso de diferenciación étnica, cultural y racial del país hispano. Como prueba, cita un poema

escrito para celebrar la victoria de los criollos sobre sus adversarios europeos “Ya se fueron los blancos/ de Yamasá, ¡ay palisa!/ Ya se fueron los españoles/con su banderita en popa” (citado en “El anti-haitianismo como ideología occidental” 28). Sin embargo, para nuestro autor, que a la intelectualidad dominicana terminado el período trujillista les resulten irrelevante estas evidencias, supone que estos mismos son quienes producen la memoria histórica nacional de manera selectiva, hasta el punto de “remontarnos [a los dominicanos] a un momento previo a la forma de recordar impuesta por los falsificadores del pasado que operaban bajo la égida de la dictadura” (“El anti-haitianismo” 28-29).

Esta falsificación para Torres-Saillant debe rastrearse históricamente, por lo que desarrolla genealogías del racismo dominicano, buscando asociaciones intelectuales entre los *perpetradores* de la discriminación y los *productores* de dichos discursos. Efectivamente, el *antihaitianismo* según Torres Saillant, ocupa el estatus de *ideología*, la cual se encuentra diseminada en la sociedad dominicana: “Tal ha sido la prédica de odio y el estigma desplegado contra esa población que el país ha aprendido a tolerar olas de violencia desatadas por vecinos contra residentes haitianos” (“El anti-haitianismo” 17); una ideología que, por lo demás, no se terminó junto con la dictadura de Trujillo sino que fue sofisticada luego del retorno a la democracia:

...la perversidad trujillista y su extensión balaguerista, con el aporte de sus aliados liberales... comenzaron a gobernar a partir del 1978 sin hacer nada para desvincularse de la herencia ideológica que recibieron del régimen anterior ...todo este drama racial que nos agobia, esta criminosa descalificación de otras personas por causa de su herencia ancestral con la que todavía estamos lidiando, se naturalizó en nuestras sociedades con el aporte decisivo de letrados que hoy llamaríamos intelectuales... Si uno hoy día entra en el predio de esa tradición intelectual y no hace algo por desvincularse del legado criminoso que pesa sobre la misma, puede justificablemente entenderse como continuador de ella. (Torres-Saillant “Detrás del antihaitianismo” 214)

Así, para Torres-Saillant, importa tanto la génesis como la trayectoria del discurso de la dominicanidad. Uno de sus mayores logros en esta materia, es el descubrimiento de que el odio a la independencia de Haití es un producto importado: “Los dominicanos apenas operan como herederos menores de un cuerpo de saberes y prejuicios acumulado por

siglos en la historia del anti-haitianismo occidental” (“El anti-haitianismo como ideología occidental” 18). En efecto, según el autor, la incomodidad que causó la “revolución negra” haitiana en las élites europeas y estadounidenses durante más de un siglo es el principal referente para el nacionalismo dominicano. Así, los poderes fácticos occidentales buscaron la colaboración de los dominicanos, quienes fueron favorecidos por ellos para detener la abolición de la esclavitud.

Basado en los estudios sobre la intervención norteamericana en la República Dominicana de Frank Moya Pons, Torres-Saillant destaca cómo a cambio del reconocimiento de occidente a la República Dominicana, se fue entorpeciendo –hasta la rivalidad– la relación de ese país con Haití porque “... había que mitigar su influencia como pueblo denostado que había desmantelado la economía esclavista y había liberado a los negros de la ignominia del cautiverio para elevarlos a la condición de ciudadanos” (“El anti-haitianismo” 21). De esta forma, sólo cuando los norteamericanos ensalzaron la negrofobia y el antihaitianismo, lograron imponer en las capas dirigentes de la República Dominicana la “blancura” como un problema nacional. “Se puede entender que, pragmáticamente, a los dominicanos poco les convenía contradecir a los norteamericanos que les expresaban un tipo de simpatía marcado por la antipatía hacia los haitianos” (“El anti-haitianismo” 27). Según nuestro autor, esta “guerra moral” es lo que explica el rol del sector militar en el ascenso de Trujillo y, posteriormente, éste sería la figura que institucionalizaría el racismo antihaitiano como el principal discurso del Estado dominicano; instaurando lo que Torres-Saillant llamará “la mentira oficial”.

Detrás del antihaitianismo se oculta la negrofobia. Así, mientras siga habiendo segmentos de la población dominicana adheridos a una ideología inculcada en nosotros por una educación basada en la mentira oficial, difícil se nos hará como pueblo superar el entuerto que actualmente nos agobia, es decir, el predominio del razonamiento suicida que nos hace cómplices de regímenes caracterizados por políticas nocivas para el país y su gente.” (“Detrás del antihaitianismo” 211)

No obstante, para Torres-Saillant, el *antihaitianismo* no es el único elemento problemático del discurso de la elite nacionalista. En efecto, para comprender completamente la exclusión que produce dicho discurso, nuestro autor va desde la visión racial trujillista hacia la concepción de la emigración como una amenaza de ruptura

cultural. El uso peyorativo del término *Dominican-York* que representa a los expulsados por la pobreza y por la política, con un perfil social, económico, moral e intelectual determinado busca asociar a “los de allá” con deportados, delincuentes y narcotraficantes. Torres Saillant cita el poema, *Lamentos de un Dominican York* de Felipe Gutiérrez, como un ejemplo del hostigamiento que reciben los emigrados por parte de los nacionales.

...No saben con el dolor/y con tantos sinsabores, / los fríos y los sudores/ que se pasan en Nueva York/para que allá un señor/lo vea indiferente/ y trate los residentes/como malos ciudadanos /como si fueran extraños/ y vulgares delincuentes. (citado en *RDY* 122)

Que los obstáculos de la emigración estén en la tierra natal antes que en el país de acogida, es un ejemplo de la división cultural inculcada en la identidad dominicana a partir de la emigración. Comparándolo con el caso *Nuyorican*, Torres-Saillant se pregunta, no por la naturaleza del apelativo, sino por la percepción que produce en la población de la isla:

...lo menos que podemos hacer nosotros es aprender del proceso puertorriqueño, que viene desarrollándose desde muchas décadas antes que el nuestro y que nos puede dar pautas para evitar que la división en nuestro caso se siga agudizando. “El cáncer con tiempo tiene remedio,” afirma la sabiduría popular. (*RDY* 123)

El racismo y la construcción del binomio migración/criminalidad, serán para Torres-Saillant dos obstáculos producidos por el imaginario hispanófilo y elitario que impiden pensar *concretamente* la nación dominicana. Para referirse a esta última en términos positivos, el autor utilizará la crítica al mismo Balaguer como un vehículo para su propio planteamiento. Según Torres-Saillant, además de apelar al racismo, Balaguer realiza dos operaciones ilegítimas en su discurso de formación nacional: primero, busca reconstruir la cultura nacional en base a una minoría étnica, blanqueada y de corte elitario, sin considerar el proceso de mixtura étnica de la mayoría de la población: “Excepto, quizás, los organizadores de concursos de belleza, nadie va a aceptar que el semblante de una ínfima minoría de nuestra población puede superar la populosa mayoría en la capacidad de representar el rostro de nuestra colectividad” (“La Dominicanidad Cambiante” 6). En segundo lugar, para Torres-Saillant la obsesión por la pureza racial es una “ingenuidad conceptual” ya que, en el Caribe, no es posible hacer de la raza una categoría medible y

demostrable empíricamente. En efecto, para el autor, luego de la “transacción colonial” no es legítima la abstracción de pureza racial, porque “darle a lo anómalo la categoría de típico es negarse a aceptar la historia del cambio en la experiencia dominicana” (“La Dominicanidad Cambiante” 6).

Así, siguiendo a Torres-Saillant, como la dominicanidad “no se ve”, el elemento nacional debe buscarse en la experiencia compartida antes que en cuestiones de hecho. Torres-Saillant ve en el ensayo interpretativo del intelectual Juan Bosch, *Composición Social Dominicana*, ciertas directrices del concepto de identidad aplicadas al país. Primero, que como la composición demográfica de la población está sujeta a períodos históricos, la definición de dominicanidad se sostiene en el binomio de inmigración-emigración

...ya no se puede seguir hablando de que procedemos de un tronco étnico tripartito compuesto por los blancos españoles que llegaron, los indios que estos invadieron y los negros que posteriormente importaron... Aparte de que ninguno de estos componentes es monolítico puesto que cada uno contiene su cuota de diversidad interna, hay que recordar la inserción de judíos sefarditas, árabes, italianos, chinos, japoneses, haitianos, franceses y afroantillanos anglófonos entre varios otros grupos étnicos que se han adherido a la población dominicana, modificando su fisonomía colectiva. (“La Dominicanidad Cambiante” 5)

Por lo tanto, según Torres-Saillant, para el caso de los dominicanos en Estados Unidos, Puerto Rico y otros países, mientras exista una experiencia comunitaria con relación a su *homeland*, la dominicanidad estará presente. Segundo, para nuestro autor es en este tránsito, de “la colonia hasta la diáspora”, que la experiencia nacional ha concebido un mismo destino aún sin compartir el mismo suelo. Es por esto por lo que el fenómeno migratorio debe ser considerado como *constitutivo* de la dominicanidad. En efecto, es la presencia del cambio como elemento real de nuestra constitución como pueblo” (“La Dominicanidad Cambiante” 7) lo que, según Torres-Saillant, le resta legitimidad a la campaña de pureza racial trujillista-balaguerista y al proyecto de dominicanización en general. En este sentido, el mismo concepto de identidad se vuelve un elemento que enfrenta a nuestro autor con quienes buscan hacer “trucos teóricos” con él, como el historiador Diógenes Céspedes, quien busca descartarlo por considerarlo “inoperante, para el análisis de lo social, de la historia, de la lógica, de la filosofía, de la cultura, de la

política o de las ciencias naturales” (“La Dominicanidad Cambiante” 7). No obstante, no es el debate teórico, sino la búsqueda de la experiencia concreta de la *dominicanidad*, lo que impulsa a Torres-Saillant a justificar el uso de este concepto, llevándolo a afirmar “que importa menos el problema filosófico o la precisión epistemológica del concepto” que valorar cómo un “grupo de compatriotas en New Jersey aboga exitosamente por que las autoridades gubernamentales incorporen la celebración de la herencia dominicana entre las conmemoraciones estatales...” (“La Dominicanidad Cambiante” 8). Quizás la forma más gráfica y significativa para ilustrar lo sensible que es la identidad nacional dominicana a los factores que la alteran, para Torres-Saillant, es la metáfora culinaria del plato “bandera dominicana”:

En mi niñez comíamos arroz, habichuelas rojas y carne de res, un plato que por ser diario se denominaba "bandera dominicana" por lo menos en mi natal Santiago. Luego ese plato nacional se agringó cuando llegó el "pollo americano," un engendro tecnológico que, por la rapidez con que pasaba desde el huevo hasta la pollera, podía venderse a un precio módico, y que cundió en el mercado. Entonces esa ave "extranjera" expulsó de la mesa diaria a la carne de res, volviéndola infrecuente y endilgándole al pollo nativo, que hasta entonces había sido comida de domingo, el epíteto de "criollo". La cocina de un país cambia en la medida en que varía el paladar nacional, el cual, a su vez, se acomoda a sabores nuevos al llegar del exterior productos que conquistan nuestras pulperías y supermercados. (“La Dominicanidad Cambiante” 9)

De esta forma, el discurso nacional para nuestro autor no es el que homogeniza, sino el que permite la mayor variedad de experiencias dentro de un marco colectivo. Para él, hasta el día de hoy, el discurso elitario se ha constituido en torno a la exclusión, el exilio y, más significativamente, en torno a la figura del desalojo “a quienes no les cabe el molde y dejarlos conceptualmente fuera del marco de lo que somos equivale a un desalojo” (“La Dominicanidad Cambiante” 10). Para Torres-Saillant, la *intuición* de la nacionalidad es más legítima que la *definición*, pues permite considerar la variación y el cambio dentro de su seno, sea una identidad criolla, dominico-americana y/o dominico-haitiana.

Respecto del uso conceptual del transnacionalismo como recurso para definir a la identidad dominicana fuera del país, nuestro autor se pronunciará dentro de una discusión desarrollada, esta vez, en el seno de los *Dominican Studies*, en Estados Unidos. Según Torres-Saillant, existe una brecha epistemológica entre dos formas distintas de plantear el problema transnacional, las cuales pueden ser resumidas como las que buscan privilegiar al transnacionalismo “por sí mismo”, y las enfocadas en la formación de comunidades transnacionales. En el caso de las primeras, estas buscan las prácticas y valores individuales desarrollados a partir de redes transnacionales que permiten concebir una ciudadanía postnacional; por lo que esta es una postura especialmente celebratoria de la ampliación de mercados de capitales y trabajo por sobre los límites nacionales. Mientras tanto, la segunda postura está enfocada en la dinámica de formación comunitaria fuera de la nación. Si bien esta oposición no se traduce en dos “escuelas” en los *Dominican Studies*, sí existen como dos polos que tensionan la producción de conocimiento sobre las diásporas. Comentando el trabajo del investigador Luis Guarnizo, Torres-Saillant recalca este punto:

Lo que provoca la oposición de las voces dominicanas es el extremismo desplegado por el tenor de transnacionalistas como Guarnizo que exageran las opciones existenciales que la sociedad global brinda a los dominicanos regulares. Este académico afirma, por ejemplo, que frente a la actual movilidad interestatal los patrones de parentesco dominicanos han evolucionado hacia algo que él llama la familia binacional, es decir, la familia cuyos miembros podrían vivir separados por océanos sin un estrés insoportable... Cualquiera que sea el valor de su proposición, hay que determinar si los indicadores socioeconómicos particularmente favorables de su muestra no pueden estar en el fondo de la capacidad de algunas familias para evitar un sentido de escisión díscolo y traumático. ...El cuadro de Guarnizo no coincide con el perfil socioeconómico de los dominicanos de Nueva York. (DD 21)

De esta forma, si el transnacionalismo opera como una abstracción que desvía el problema de la identidad dominicana fuera del país, toda vez que se le considera ideológica o selectivamente desde ciertas individualidades, el transnacionalismo vuelve a significar una exclusión identitaria de clase, raza o género a los menos beneficiados por este. Por lo

tanto, para nuestro autor, sólo a partir de las experiencias de formaciones comunitarias concretas se puede hablar de transnacionalismo. De lo contrario, el error equivaldría, en palabras de Torres-Saillant, “a invocar el agua para explicar la vida de los peces o el aire la de las aves” (“Peregrinaciones Antillanas” 503). Por otro lado, la tendencia a representar la condición del migrante exclusivamente desde los beneficios del transnacionalismo para una clase determinada o “desde arriba”, constituye otro falseamiento que deviene en exclusión. Este concepto puede ser esclarecido en el caso de la experiencia de lo “latino” o “hispano”. Respecto al uso de esta categoría, Torres-Saillant rechazará la creación de identidades corporativas destinadas a la generación de audiencias para la producción de ganancias. Esto se esclarece más cuando consideramos su crítica al uso de la identidad latina, en el programa de televisión *Sábado Gigante*:

Cuando más de 30 millones de personas pueden verse como una unidad, compartiendo valores, lengua, cultura y aspiraciones, el capital puede acumularse más rápidamente. Las empresas pueden orientar sus campañas publicitarias y estrategias de marketing con mayor precisión. Los 17,3 millones de hispanos de habla hispana que están dispuestos y son capaces de ver la televisión, escuchar la radio y leer los periódicos, son una mina de oro que las empresas están deseando aprovechar. Por tanto, se puede entender la insistencia con la que Univisión y Telemundo promueven la idea de que los hispanos somos un pueblo étnica y culturalmente homogéneo. Esta premisa es la que inspira el exitoso programa de variedades de Univisión, *Sábado Gigante*, conducido por el locutor chileno Mario Kreuzberger, conocido popularmente como Don Francisco. (“Problematic Paradigms” 55)

Así, la práctica de privilegiar las figuras menos representativas como arquetipos de lo transnacional sería otro método de falsificación de la experiencia inmigrante que, por implicancia, excluye y estigmatiza a la gran cantidad de individuos y comunidades que no logran integrarse a los circuitos de consumo o trabajo. Torres-Saillant contrasta con esta noción el poema *Ciguapa* de la actriz, bailarina y poeta dominicana, Josefina Báez, el cual representa la tensión de la experiencia migrante a través de la deidad taína-precolombina de Ciguapa, una mujer de pelo largo y bello que embruja a los hombres en la noche. En el poema, Ciguapa pasa por los mismos yugos que gran parte de la clase trabajadora migrante dominicana:

Our deity La Ciguapa, arrived in New York too/ The subway steps changed her nature/ In the ups and downs, to and from the train, her feet became like everybody else's in the rush hour crowd.../ And Ciguapa cut her hair. / Maybe to be fashionable or just to simplify her rituals. / Her lover was not a hunter, as the legend goes. / He was a medical doctor by profession turned taxi driver by necessity.../ Ciguapa works a in a factory making pinkish dolls/ Dolls she never had.../ Earning less than the minimum wage, she managed to pay an immigration lawyer she never met/ She got her green card. It was not green/ What a triumph! / She is going to visit the Dominican Republic, first time in seven years.../ Here in no man's land/ Here in no woman's stand/ You can become what you are not by lotto, circumstance, opportunity, luck/unluck karma/ You might forget your divinity or from your worldly corner become a saint. (citado en *DD* 32)

Como expresa el poema, la experiencia del transnacionalismo para los caribeños significa primero desposesión, pues es una experiencia que se superpone a toda figura celebratoria de la globalización. En efecto, para Torres-Saillant el exitismo heredado de historias individuales, hace que “lo transnacional” sea construido desde el fetiche: la perspectiva de quienes pueden tener su propio lugar en el mundo, mientras el resto migra porque justamente no tiene un lugar ni en su propio país: "fetichizamos la globalización, abogamos alegremente por la hibridez y ensalzamos apasionadamente las identidades múltiples" (*DD* 35). Además, este modelo tiende a desechar el factor nacional de lo transnacional. Para nuestro autor, esta “forma postmoderna de nación” vuelve a expulsar, ahora en términos de representación, a los sectores populares de su población: "nos encontramos con que el nosotros de la literatura no abarca a todo el mundo. Abarca sólo a la relativa minoría que sí puede beneficiarse de los alucinantemente rápidos movimientos de capital, personas, productos de consumo y mensajes telecomunicados de un país a otro" (*DD*36).

Sin embargo, esto no significa que nuestro autor renuncie al concepto de lo transnacional. En efecto, la identidad cultural de los migrantes dominicanos debe ser reconocida a partir de observaciones y análisis complejos de los productos culturales generados por sí mismos. Y si bien esto podría significar enfocarse más en el *Barrio* de Washington Heights que en el de Manhattan, la tendencia a limitar la experiencia transnacional a la

homogeneización que produce la globalización neoliberal no considera episodios sucesivos de una historia del impacto transnacional en la dominicanidad. En efecto, para Torres-Saillant puede construirse, en reversa, toda una historia transnacional a partir de experiencias formadas desde el trujillato, pasando por las invasiones norteamericanas, y remontándose incluso hasta la colonia. Además, esta historia transnacional no se limita a la experiencia dominicana, sino a toda la región del Caribe:

Lo “transnacional” es, pues, intrínseco a la experiencia histórica de los caribeños. De ahí que nadie se alarme ante el hecho de que hoy la cerveza “local” de Curazao venga elaborada y embotellada desde Ámsterdam, que Francia represente a Martinica ante la Asociación de Estados Caribeños o que de niños mis amiguitos y yo poseyéramos nociones de geopolítica. Es decir, aun viviendo en un Estado independiente llamado la República Dominicana, sabíamos que en cualquier contienda electoral venidera entre el desvergonzado Joaquín Balaguer y el honesto Juan Bosch, llevaba la de perder Bosch porque, como le oíamos decir a los mayores, “los americanos no lo quieren”. (“Peregrinaciones Antillanas” 503)

Para Torres-Saillant, entonces, resulta más importante ver cómo los dominicanos –y caribeños por extensión– se han visto afectados y apropiado de estas experiencias transnacionales a un nivel sociocultural. El concepto de transnacionalismo contenido en la “Guagua Aérea” de Luis Rafael Sánchez es muy significativo para nuestro autor, porque muestra, no sólo cómo los puertorriqueños construyeron alegorías sobre su emigración, sino cómo las capas sociales populares pueden reivindicar su propia forma de transnacionalismo, aunque se encuentren enmarcadas en un legado de dominación colonial. La dislocación de la tierra natal, de su lengua, del derecho a ser ciudadano de ella genera un vínculo con estos lugares que se expande comunitariamente en condiciones de exilio forzoso. Según Torres-Saillant, la gente quiere estar en sus hogares, pero no puede, esta situación es la que genera los procesos de transformación identitaria a los que la mayoría de los migrantes están expuestos. Sea por la diáspora desde África o desde la misma República Dominicana, es el desalojo (*homelessness*) la característica principal que produce el fenómeno del transnacionalismo. Esta postura del fenómeno colonial es la que lleva a Torres-Saillant a criticar a sus colegas en Estados Unidos que

rechazan un uso más complejo del término transnacional por ser menos popular dentro de los circuitos académicos norteamericanos.

no deberíamos pasar por alto el amargo hecho de que para muchos más ese tipo de movilidad supone un drama de desplazamiento, indigencia y, en última instancia, desamparo. Los especialistas en estudios dominicanos, en particular, deberían tener cuidado de no distanciarse de la preocupación por los menos empoderados en aras de parecer intelectualmente actuales, no sea que hagan daño a su campo académico, así como a los seres humanos que justifican su existencia. (DD 36)

4.2 De la “diáspora que piensa” a la “diáspora que puede hablar: el retorno de las yolas

Para desarrollar su propia concepción de diáspora en torno al caso de la comunidad dominico-americana, Torres-Saillant recoge dos aspectos del trabajo de Kachig Tölöyan. Primero, en que, como la comunidad de dominicanos en Estados Unidos ha superado la fase del exilio y han desarrollado recursos materiales y una estructura sociopolítica, se puede hablar de estructuras de representación propia separadas de las del poder de representación estatal. Y segundo, cuando el autor armenio específicamente refiere a la diáspora dominicana, lo hace para ejemplificar cómo los asentamientos de migrantes crean relaciones entre comunidades organizadas en el extranjero y el Estado, destaca la influencia en procesos políticos como elecciones locales y nacionales. Torres-Saillant se interesa en la diferencia de la migración con la diáspora, porque este último concepto puede ser útil para explicar la diferencia del último éxodo masivo de la población dominicana con el resto de los anteriores. En efecto, de acuerdo a nuestro autor, la última emigración masiva que comienza en la década de los sesenta, engendró una comunidad que mantuvo un vínculo distinto con su *homeland* al estar compuesta por una extracción de clase diferente a la de los antiguos emigrados. De esta manera, ambas aristas serán exploradas por Torres-Saillant, toda vez que su motivación se encuentra en dilucidar cómo las diásporas pueden participar de la vida nacional y qué transformaciones supone este fenómeno en el país natal y en la diáspora misma.

Primeramente, Torres-Saillant desprende del trabajo de Tölöyan el interés por la diáspora como “una experiencia tanto de afincamiento como de desarraigo” (RDY 35); por lo que el primer paso de su argumentación será definir las condiciones de arraigo y desarraigo discursivo de la comunidad dominicana fuera del suelo nacional. En este respecto, Torres-Saillant hace un énfasis agudo en que los emigrados no han sido reconocidos como parte de la nación dominicana, porque fueron felizmente expulsados del país para mejorar su condición económica. En efecto, tanto por la expulsión de algunos indeseados como por la recepción de sus remesas, las élites del país vieron en la emigración una solución paulatina a la crisis social. Sin embargo, para Torres-Saillant, las condiciones de expulsión vuelven a ser reeditadas más tarde, cuando los emigrantes empiezan a retornar a la República Dominicana.

A determinados sectores de la sociedad dominicana de hoy les convino que cerca de un millón de sus compatriotas tuviera que abandonar su suelo natal. Y ahora parece aterrarnos la idea de que a toda esa gente con su no menos vasta prole se le pueda ocurrir regresar para quedarse. (RDY 33)

Según nuestro autor, el estigma de la criminalidad de los *dominican-york* es explotado por los medios de prensa y por algunos intelectuales de la élite, porque sirve para empañar la imagen del retorno e interrumpir el intercambio discursivo entre las diásporas y la comunidad nacional. En efecto, difundiendo la impresión, a través de una campaña de criminalización, de que las diásporas que retornan son un mal social diferente al que se encuentra en la nación, genera “el sentido común que alteriza al migrante de retorno y también tiende a declararlo desnacionalizado y por tanto peligroso desde el punto de vista cultural” (RDY 48).

Torres-Saillant es hábil en demostrar que esta representación se da, primeramente, en el plano ontológico del discurso estatal. Según nuestro autor, el interés por oponer al “re-emigrado” a la nación es un ejercicio que, primero, aísla los patrones de formación de la unidad del pueblo en torno al discurso de la identidad nacional o “el espíritu de la nación”. Haciendo eso, el paso siguiente consiste en oponer todas las transformaciones sufridas en la diáspora a esta unidad. Torres-Saillant cita el caso de Irene Pérez Guerra, académica de la lengua dominicana y activista en contra del “spanglish” de los emigrados, el que, según ella, pone en riesgo la subsistencia de la lengua hispana al ser exportado a la isla

RDY 48). Otro aspecto notable en el que se da esta exclusión, según nuestro autor, es en el caso de la “pureza racial” del dominicano. Citando el caso del intelectual Juan José Ayuso, Torres-Saillant da cuenta de esta variante discursiva:

Para nuestro periodista y ex-poeta, “la mayoría de la colonia dominicana en Nueva York” no manifiesta “el ser nacional sino sus características folclóricas,” ya que carece de la más “mínima noción consciente” de la nacionalidad. Esa gente podrá beber ron y comer sancocho, pero sin el beneficio del “pensamiento y sentimiento de presencia de nacionalidad”.

(*RDY* 49)

Del discurso de los emigrados o “ausentes” como agresores de la dominicanidad, Torres-Saillant identifica elementos, desde el discurso hispanófilo al movimiento *arielista* de José Enrique Rodó, quien fue el primero en plantear la dicotomía entre el norte y lo latino como polos opuestos de cultura. Ese mismo discurso que, según nuestro autor “ignoraba totalmente la diversidad racial, lingüística y social de Latinoamérica, diversidad que ninguna de las dos fórmulas podría razonablemente explicar” (*RDY* 50). La defensa que hará de las diásporas nuestro autor produce un quiebre en este sentido, porque este no estará dispuesto a hacer una defensa de la superioridad del “polo nórdico” sobre el hispánico para justificar la actividad de la diáspora en el país natal. En cambio, Torres-Saillant se enfoca en la apertura epistemológica que permite introducir una perspectiva desde los “subalternos sociales” o “lumpen proletarios” que, al contrario de lo que piensan las élites, no han absorbido los valores norteamericanos, sino que, la mayoría de las veces, los han combatido.

En efecto, para Torres-Saillant, el éxodo no ha sido un lugar de asimilación con la cultura estadounidense, sino un fenómeno que ha dejado a los emigrados en una situación de desventaja con respecto a la población nativa de las sociedades receptoras. “Una cosa es viajar al exterior como cliente deseado de la industria turística o de una que otra universidad y otra es irse a otra tierra a mendigar un empleo en las zonas desprestigiadas del mercado laboral” (*RDY* 41). Y es esta condición la que le impide al emigrado individual un mínimo poder de representación, sin embargo, dicho poder tiene un potencial cuando se da de manera comunitaria. Preguntándose cómo la comunidad dominico-americana ha trascendido y “se reconoce como parte de un asentamiento

permanente, y no como una minoría étnica dentro de la población estadounidense.” (RDY 413) Torres-Saillant da con una fórmula epistemológica que permite explicar esta diferencia:

...no resulta descabellado aseverar que la comunidad dominicana en el extranjero conforma una comunidad epistémica alternativa, la cual está llamada a problematizar en la tierra natal la reflexión sobre lo que somos. Me aventuro a sugerir que la experiencia migratoria de los dominicanos en el exterior los ha equipado notablemente para interrogar el cuerpo de conocimientos que normalmente conforma o define los términos de la discusión sobre lo que somos como pueblo. (RDY 38)

Según nuestro autor, la “Diáspora piensa” por sí misma, no sólo porque puede corregir la versión del discurso nacional que los representa ficticiamente, sino porque también puede denunciar el resto de las ficciones de dicho discurso. En palabras de nuestro autor, esto es “conducir a una teoría de la identidad nacional y cultural menos reñida con la verdad histórica y con la realidad objetivamente observable” (RDY 93). En el caso dominicano, esto significa desmitificar la fabricación de la dominicanidad a partir de las características de una élite blanca de estirpe española y explorar las distintas versiones de un “rostro colectivo”. Para las diásporas, entonces, autorepresentarse significa generar una epistemología de la nación, alternativa al nacionalismo, y basada en el caudal de conocimientos y experiencias concretas que son capaces de acumular. Sin embargo, más que detenerse en la constatación del poder de autorepresentación, el autor analiza las formas en las que el pensamiento de las diásporas también comienza a “adquirir presencia”. En efecto, según Torres-Saillant, debido al dominio de la “oligarquía criolla”, el retraso del país ha ido desde el plano intelectual –sea a punta del abuso de la categoría intelectual, como pasó con la *intelligentsia* del trujillato, o con la censura de sus opositores— al plano económico, educacional y social en general. En este respecto, nuestro autor afirma que “la diáspora puede asistir en la impostergable tarea de reeducar a la sociedad, prepararla para el necesario rompimiento con fuerzas del pasado cuya sobrevivencia depende de la perpetuación del atraso” (RDY 53). La diáspora, según Torres-Saillant, ha acumulado experiencias de forma colectiva y no homogénea, sin embargo, estas en general ocurren en sociedades fuera de las redes de influencia de la oligarquía dominicana. Por lo anterior, la mayoría de los miembros de la diáspora

comparten una valoración positiva de la “incertidumbre de la democracia”. Por lo tanto, las diásporas son un potencial agente modernizador de una estructura social arcaica, ya que su tarea se circunscribe a fomentar condiciones más democráticas en las actividades comerciales, el acceso al empleo o servicios sociales, pero, sobre todo, de valores de la modernidad como la igualdad, la justicia y el respeto a la dignidad humana. Cuestión que llevará a Torres-Saillant a abogar por la introducción de los valores liberales en un país caracterizado por el dominio conservador.

Como el advenimiento de una burguesía desarrollada exigiría un Estado capitalista funcional, perdería su señorío... el “entramado oligárquico” y podríamos acercarnos a la modernización ... La diáspora puede ayudar en ese proceso, puesto que ya se ha entrenado para desenvolverse en un orden capitalista funcional. Ya se las ha jugado en una economía abierta, competitiva, donde los inversionistas, por lo menos los que operan al margen de las corporaciones, aceptan la inexorabilidad del riesgo en sus transacciones y donde el mercado se acoteja en torno a la satisfacción del cliente. (RDY 54)

Este reclamo por la instalación de un “capitalismo justo” no debe interpretarse como una defensa por parte de nuestro autor de la superioridad de este régimen socioeconómico por sobre cualquier otro. En cambio, nos da una noción de que, para Torres-Saillant, el trabajo de las diásporas en la *homeland* se da de manera dialéctica y progresiva, y que permite ir modificando progresivamente tanto la estructura social, como el discurso que la legitima. En efecto, la asociación de las diásporas con una “teoría de la modernidad” en el pensamiento de Torres-Saillant asume un esquema mucho más complejo que la mera transformación económica y eso es constatable en sus distintas consideraciones sobre el activismo feminista, el anti-racismo y la defensa de la clase obrera; lo que lo hace considerar que la *intelligentsia* dominicana de la diáspora “guarda un ardor social y un anhelo correctivo que encuentran muy poco paralelo en la intelectualidad de la tierra natal.” (RDY 65)

En el caso de las relaciones de género, Torres-Saillant acudirá a la obra literaria de Julia Álvarez, especialmente al trato con las mujeres que existe en ella. Esto, porque nuestro autor está interesado en cómo el rescate que hace Álvarez de la figura de las hermanas Mirabal en su obra *In the Time of the Butterflies* puede cuestionar la “autoridad

masculina” del trujillato. En efecto, Torres-Saillant identifica en la obra de la escritora dominicana una serie de operaciones construidas en torno a la figura de la mujer disidente:

la novelista rescata a las hermanas Mirabal del terreno baldío de los mitos para ubicarlas en la arena vital de la vida cotidiana..., las revive, puesto que ahora pueden servir “de modelos a las mujeres que combaten injusticias de todo tipo” en todas partes del mundo. En muchos sentidos, las hermanas Mirabal, en la remembranza y creación de Álvarez, constituyen...distintas dimensiones de un complejo arquetipo de la mujer disidente desamarrando los nudos con que la aprietan definiciones androcéntricas de su feminidad. *In the Time of the Butterflies* bella y sutilmente adelanta una interpretación de la dimensión perversamente misógina de la dictadura trujillista. Se trata de un aporte valioso que sienta pautas creativas para un proyecto necesario dirigido a la destrujillización síquica de la sociedad dominicana. La destrujillización debió iniciarse inmediatamente después de la muerte del tirano, pero se ha dilatado más de tres décadas debido a la permanencia en el poder de los individuos y los esquemas mentales que propiciaron el surgimiento y señorío de la tiranía funesta. (RDY 211)

De esta forma, vemos cómo el autor considera que desde la diáspora se puede hacer este “ajuste de cuentas” con el “orden autoritario-falocrático” que sobrevive la muerte de Trujillo; pero orientada hacia una figura futura de la moral de mujer dominicana “que bien podrían llevar a nuestra desajenación colectiva”. (RDY 211) Además, como esta reformulación de la cultura dominicana desde la diáspora es producida al margen de la supervisión del Estado, puede superar cualquier tipo de censura y difundir la cultura dominicana “trayendo una parte significativa de la experiencia dominicana a los ojos de una buena parte de los habitantes del planeta” (RDY 363). El enfoque del análisis de Torres-Saillant es atractivo, porque también considera importante la reformulación de la historiografía literaria realizada por autoras como Daisy Coco de Filippis en la relectura del canon dominicano, resaltando la presencia de las mujeres en la historia literaria del país. Algo que compilaciones de intelectuales trujillistas, como Balaguer, sólo ponen al

servicio del erotismo, la religión o la patria³².

Otro componente del discurso nacional al que reaccionan las diásporas es el racismo. Según Torres-Saillant, que el dominicano que se ha establecido en Estados Unidos se escandalice por cosas que previamente a la inmigración le parecían normales es una muestra de que, en su paso por el país del norte tuvo la experiencia de desnaturalización de la representación racial. En efecto, para nuestro autor muchos dominicanos que en la isla se auto perciben como mulatos, en Estados Unidos son socializados como negros, y como “el grupo que a uno le toca por afinidad fenotípica tiene implicaciones sociales y políticas que repercuten sobre la sobrevivencia misma” (RDY 77). Esto provoca, por un lado, que se cuestione la filiación étnica en la *homeland* y, por otro, que el *domi* posea un sentido común mucho más basado en la convivencia marcada por el respeto mutuo y la igualdad. “Aun cuando no siempre asuma la negritud como ficha de identidad primaria, la diáspora reconoce la necesidad de separarse de discursos y prácticas negrofóbicas” (RDY 77). Para recalcar este punto, Torres-Saillant acude a la obra del escritor de ascendencia dominico-estadounidense, Junot Díaz, específicamente el personaje de Lola –una *dominican-york* retornada a la isla– en su bestseller, *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* (2007).

Se necesita una socialización estadounidense... para desarrollar el conocimiento racial que permite a Lola dividir a toda la población en "nosotros los de color" [we colored folks], que no nos preocupamos realmente por los niños como decimos, y "los blancos" [White people], que moverían cielo y tierra para asegurar el bienestar incluso del perro de la familia. Los dominicanos socializados en la República Dominicana, incluso los que viven en el extranjero como inmigrantes o exiliados, no habitan la misma geografía del conocimiento que sus coetáneos diaspóricos [diasporic coethnics]. (“Artistry, Ancestry, and Americanness” 140)

Pero este no es el único elemento que Lola valora de manera distinta, Torres-Saillant

³² Esta puede ser contrastada con la valoración que hace Balaguer de las escritoras dominicanas en su *Historia de la Literatura Dominicana*. Por ejemplo, cuando se refiere a Salomé Ureña, sólo la destaca por su “acento varonil” y su “identificación moral con la patria” y además menciona que, de no tener dichas cualidades, se perdería en la generalidad de la literatura femenina, caracterizada no por las ideas, sino por la “condensación de sensaciones” (178).

muestra que también en la psicología del personaje, la clase obrera ocupa un lugar mucho

Lola va a la República Dominicana, lo hace como extranjera, de ahí sus dificultades para encajar como "dominican-york" en la escuela a la que asiste allí. Como forastera que no está familiarizada con las realidades de la clase trabajadora en la patria ancestral, encuentra intrigantemente encantador el trabajo que realiza allí su novio Max Sánchez, que se desplaza en motocicleta entre las salas de cine, haciendo posible, por pura velocidad, coordinación y precisión, que dos cines proyecten la misma película simultáneamente compartiendo las bobinas [reels] que él transportaba de un sitio a otro tan pronto como terminaban de rodar ("Artistry, Ancestry, and Americanness" 139)

En efecto, para nuestro autor, "el nuevo concepto de la dominicanidad también dará al traste con uno de los principales defectos del discurso público vigente: el prejuicio antipopular" (*RDY* 93). Es decir, la identidad clasista que existe en el discurso de la dominicanidad es directamente interpelada, ya que esta no es capaz de concebir una nación que no esté centrada en el protagonismo de las élites políticas y económicas. El consenso social clasista que privilegia a las personas "con apellido" no es, según nuestro autor, válido en la epistemología de las diásporas:

La comunidad dominicana en el extranjero desarrolla una nueva valoración de la clase trabajadora. Refleja un aprecio especial por el taxista, el plomero, el bodeguero, el maestro, el carpintero, el electricista, el cocinero y todo el que haya demostrado destreza para ganarse la vida constructivamente. Al tratarse de una migración proveniente primordialmente de la clase trabajadora, les toma poco tiempo a los compatriotas darse cuenta de que la supervivencia de cada persona depende de sí misma, de su inteligencia, energía y demás recursos personales. El apellido pierde importancia y vale poco el prestigio social acumulado por familiares en la sociedad emisora. (*RDY* 95)

De esta forma, es posible concebir una democratización de la identidad nacional exigida por las diásporas a la hora de relacionarse con esta. Como resultado, Torres-Saillant hablará de una "emancipación psicológica con respecto a los de arriba" (*RDY* 95), un

término a la “pleitesía” que trae consigo el despliegue de la actividad de las diásporas. En definitiva, es el paso de una identidad elitista y abstracta a una identidad concreta que da pie a una “teoría plural” de representación multicultural. Respecto a este último elemento, aunque no completamente explorado, Torres-Saillant no tendrá una valoración negativa del multiculturalismo como modelo de formación ideológica de la nación, pues es este el que, de acuerdo con él, permite la conciliación étnica y social de manera dialéctica que da pie a terminar con el desalojo estructural en la identidad nacional. En efecto, es la colaboración del virtuosismo de la diáspora con el Estado, el que permite “la inserción efectiva de la experiencia, el saber y los conceptos de los dominicanos residentes en el exterior en toda discusión sobre la dominicanidad” (*RDY* 420) pues da el paso material y, sobre todo, epistémico necesario para modernizar sus elementos:

El contrapunteo de la diáspora y el Estado dominicano podrá prosperar ciertamente, pero sólo en la medida en que se le entienda de manera compleja. Los dominicanos residentes en el exterior son sobrevivientes de una peligrosa travesía. De alguna manera—viajáramos ya por yola efectiva, ya por yola metafórica—todos somos yoleros. Colaborar formalmente con el Estado y la sociedad civil del país emisor implicaría un retorno, pero no un retorno con miras a recuperar el hogar perdido, sino uno que buscaría valerse del lente transnacional para vigilar desde afuera el acontecer nacional. (*RDY* 424)

Conclusión

A lo largo de esta tesis se ha examinado la manera en que Juan Flores y Silvio Torres-Saillant desarrollan una apropiación de dos conceptos claves para el debate intelectual contemporáneo sobre la identidad: transnacionalismo y diáspora. Esta apropiación se abastece de avances en los distintos campos de estudio en los que participan los autores, sin embargo, a todas las discusiones teóricas siempre contraponen escenas concretas desarrolladas en las experiencias de sus comunidades diaspóricas. En efecto, es la experiencia de las diásporas donde, tanto Flores como Torres-Saillant, encontrarán un piso sobre el cual desplegar su actividad académica y ensayística.

Respecto a este último punto, cabe preguntarse los objetivos con que ambos autores recurren al ensayo para hacer sus propuestas teórico-políticas. Primero, a través de este género, ambos autores unifican su obra intelectual que, como vimos, no comienza con motivaciones académicas asociadas a los estudios caribeños o de comunidades latinas en Estados Unidos. Al contrario, en ambos casos sus trayectorias académicas son desviadas hacia los *Latino Studies* por sus *praxis* políticas y comunitarias. Por otro lado, en este género son capaces de agrupar y desarrollar asociaciones entre obras culturales y la política que existe tras ellas, desarrollando en este proceso una voz propia, construida a partir de la valoración de la diversidad de las diásporas de Puerto Rico y la República Dominicana. Respecto a aquello, a través de sus ensayos logran diseñar un debate intelectual, y una posición central dentro de él, que asume como interlocutor a los más variados actores: la intelectualidad del país expulsor, la intelectualidad del país de acogida, los intelectuales relacionados con las ciencias sociales y la cultura, especialmente los antropólogos, sus pares, es decir, la intelectualidad misma que forma los *Latino Studies*, y, por último, también a los artistas de distinto tipo que forman parte de las comunidades diaspóricas. Tanto Flores como Torres-Saillant identifican una tendencia a “cosificar” a las diásporas a partir del uso de un lenguaje abstracto y homogeneizador. A este lenguaje nuestros autores contraponen una destacada labor de compilación y de crítica, que posiciona tanto a Flores como a Torres-Saillant como principales defensores de la independencia epistémica de las distintas diásporas y, por lo tanto, como referentes de una perspectiva radical respecto al sesgo esencialista en el campo.

Con respecto al concepto de transnacionalismo, vemos que ambos autores desarrollan sus propias conjeturas en torno a la crítica del mismo nacionalismo de sus países y del discurso optimista de la globalización capitalista, entendiéndolos a ambos como representaciones elitistas que distorsionan la vivencia de las comunidades subalternas. En el caso de Juan Flores, como apropiación elitista de los momentos disruptivos de la cultura popular, y en el caso de Silvio Torres-Saillant, como ecos de la expulsión clasista, racista y machista de la cultura nacional en el exitismo de la cultura comercial. Ambas lecturas perfilan una crítica a las perspectivas poscoloniales que podría ser entendida como anticolonial. Esta perspectiva, entendida como una posición que se interroga por las continuidades del colonialismo en contextos transnacionales, desarrolla una “caja de herramientas” conceptual capaz de poner en el centro de atención las experiencias de exclusión de los miembros de distintas diásporas en la política racial estadounidense. Particularmente las formas de cooptación a través del discurso pan-étnico y pan-nacional que se produce en Estados Unidos, pero también los autores son capaces de valorizar experiencias de solidaridad y resistencia que se producen en sus márgenes. Por lo tanto, ambos autores desarrollan una lógica oposicional a lo homogeneizante de la globalización, una apertura epistémica que destaca por decodificar discursivamente las obras culturales de las diásporas, sean estas cantadas o escritas, en verso o en prosa. El reconocimiento y valoración de la diferencia de cada grupo, es lo que les permite a ambos autores destacar su relevancia en la formación de los discursos de identidad nacional, tanto en la nación ancestral como en la receptora.

Este último punto es clave para entender la valoración de la identidad pan-étnica Latina. En efecto, para nuestros autores no es imposible ni indeseable que se hable de comunidades latinas. Sin embargo, ellos hacen hincapié en que no debe buscarse en el modelo de fabricación comercial que levantan figuras como Don Francisco o Jennifer López. En cambio, con una compartida inspiración en el antillanismo, ambos buscan aspiraciones y prácticas comunes que unan, lingüística o étnicamente, a comunidades en la diáspora.

Finalmente, respecto a las diásporas, ambos desarrollan ampliamente los aspectos que delinean la independencia moral y epistémica de sus respectivas comunidades. El interés de ambos está en dilucidar qué aporte puede hacer tanto para los emigrados como para el país de origen, la existencia de este espacio político separado de *homeland* y *hostland*. Y

si bien en este respecto ambos poseen una mirada progresista, es pertinente detenerse en una distinción clave en sus planteamientos, que se desprende de las distintas determinaciones de cada diáspora: mientras Juan Flores tiene una postura mucho más centrada en la diáspora como una extensión de la relación con el discurso nacional puertorriqueño que tiene una clase trabajadora racializada y sexualizada; Torres-Saillant presenta una valoración mucho más dialéctica entre la sociedad civil y el Estado dominicano. Así, y aunque ambos incorporan agudos elementos enfocados en la diáspora como espacio de subjetivación de clase, racial y de género, desarrollarán distintos énfasis y, por lo tanto, nociones del potencial político de cada diáspora. En el caso de Torres-Saillant, por ejemplo, el multiculturalismo no posee una valoración completamente negativa, es más, es lo que les permitiría a sujetos expulsados de la nación inmiscuirse en ella derechamente como un actor político. En cambio, para Juan Flores es más valioso el potencial de autorrepresentación “desde abajo” que puede hacer la clase trabajadora diasporizada.

Como mencionamos, los anteriores no son aspectos que separen el trabajo teórico de los autores, sino que estas nociones pueden considerarse como alternativas a una pregunta compartida: ¿cuál es el lugar de la diáspora y su experiencia que se da entre dos naciones? Sin duda, existen muchos más ámbitos en los que se puede enriquecer esta comprensión de las diásporas, comenzando desde el trazo más preciso de su campo intelectual y pasando por la comparación con otras diásporas; pero en esa tarea, las obras de Torres-Saillant como las de Flores ocupan, con razón, un lugar valioso y central.

Bibliografía

1. Obra de los autores estudiados

Flores, Juan. *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning*. Routledge, 2009.

—. *From Bomba to Hip-Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*. Columbia University Press, 2000.

—. *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*. Arte Público Press, 1993.

—. “Creolité en El Barrio: la diáspora como fuente y desafío.” *Revista Nueva Sociedad*, vol.1 no. 201, 2006, pp. 117-26.

—. “Aprender a Luchar, Luchar es Aprender: The Legacy of Frank Bonilla”. *National Institute for Latino Policy*. 25 de enero 2011, <https://myemail.constantcontact.com/NiLP-Guest-Commentary--Juan-Flores-on-The-Legacy-of-Frank-Bonilla.html?soid=1101040629095&aid=LejfUYEvLXk>

Torres-Saillant, Silvio. *Diasporic Disquisitions: Dominicanists, Transnationalism, and the Community*. CUNY Academic Works, 2000.

—. *Retorno de las Yolas: Ensayos sobre Diáspora, Democracia y Dominicanidad*. Editorial Manatí. 1999.

— y Hernández, Ramona. *The Dominican Americans*. Greenwood Publishing Group, 1998.

—. “Artistry, Ancestry, and Americanness in the Works of Junot Díaz”. En Hanna, Harford Vargas y Saldívar (eds.) *Junot Díaz and the Decolonial Imagination*. Duke Press, 2016, pp.115-47.

—. “In Memoriam/En Homenaje. In remembrance of Juan Flores (1943–2014)” *Latino Studies*, vol.13, no.1, 2015, pp.1–4.

—. “Peregrinaciones Antillanas: Sobre el Saber Hegemónico y la Identidad Diaspórica”. *Revista Iberoamericana*, vol. 79, no.243, 2013, pp. 501-22.

—. “El anti-haitianismo como ideología occidental”. *Cuadernos Intercambio* vol.9, no.10, 2012, pp.15-48

—. “Problematic Paradigms: racial diversity and corporate identity in the Latino community”. *Review of International American Studies*, vol.3, no.2, 2008, pp. 45-61

—. “La Dominicanidad Cambiante o el Meollo de la Identidad”. *Revista Camino Real*, no.1, vol.1, 2005, pp.4-10

2. Entrevistas a los autores citados

Flores, Juan. “De Ida y Vuelta: Conversación con Juan Flores”. Entrevista de José Luis Delgado. *Boletín Música*, editado por Casa de las Américas, no.40, 2015, pp.27-30.

—. “A conversation with Juan Flores on Puerto Rican Music in the U.S.” Entrevista de Ned Soublete. *Afropop World Wide*. 2 de diciembre de 2014, <https://afropop.org/articles/a-conversation-with-juan-flores-on-puerto-rican-music-in-the-u-s>

—. “An Interview with Juan Flores”. Entrevista de CENTRO for Puerto Rican Studies, 2014, <https://centropr-archive.hunter.cuny.edu/centrovoices/chronicles/interview-juan-flores>

Torres-Saillant, Silvio. “No soy Complaciente: Documental sobre Silvio Torres-Saillant”. Entrevista de Comisionado Dominicano de Cultura, 2021, https://www.youtube.com/watch?v=5bQ_PvOwFFI

—. “DSI. Silvio Torres-Saillant”. Entrevista de Dominican Studies Institute. En *Dominican Blue Book*. CUNY Academic Works, 2015, pp. 89-96

—. “Detrás del antihaitianismo se oculta la negrofobia: conversación con el intelectual Silvio Torres-Saillant” Entrevista de Elena Oliva. En *MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, vol.1, no. 4, 2015, pp. 199-226

3. Bibliografía secundaria

Álvarez, Julia. *How the García Girls Lost Their Accents*. Penguin Group, 1992.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Verso, 2006.

Aparicio, Frances R. “Reading the ‘Latino’ in Latino Studies: Toward Re-Imagining Our Academic Location”. *Discourse*, vol. 21, no. 3, 1999, pp. 3–18.

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, 2005.

Aristóteles. *Metafísica*. Gredos, 1994.

- . *Política*. Gredos, 1988.
- Balibar, Etienne. "Racismo y nacionalismo" en Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne. *Raza, Nación y Clase*. IEPALA, 1991, pp. 63-110.
- Balaguer, Joaquín, *La Isla al Revés: Haití y el Destino Dominicano*. Fundación José Antonio Caro, 1983.
- . *Historia de la Literatura Dominicana*. Premio Nacional de Obras Didácticas, 1956.
- Benítez Rojo, Antonio. "De la plantación a la Plantación: diferencias y semejanzas en el Caribe." *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. 1, no.451-452, 1988, 217-39.
- Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick; y Confiant, Raphaël. *Eloge de la Créolité*. Gallimard, 1989.
- Blanco, Tomás. "Elogio de "la Plena"." En *Revista del Ateneo Puertorriqueño*, vol.1, no.1, 1935, 97-106.
- Bosch, Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe frontera imperial*. Embajada de la República Dominicana en México, 2009.
- Briggs, Laura. *Reproducing Empire: Race, Sex and U.S. Imperialism in Puerto Rico*. University of California Press, 2002.
- Butler, Judith. *El Género en Disputa*. Paidós, 2007.
- Caban, Pedro. "From Challenge to Absorption: The Changing Face of Latino Studies," *Centro Journal*, vol. 15, no. 2, 2003, pp. 126-45.
- Chaljub, Rafael. *Antes de que te vayas: Trayectoria del Merengue Folclórico*. Grupo León Jimenes, 2002.
- Clifford, James. "Diasporas" *Cultural Anthropology*, vol.9, no.3, 1994, pp. 302-38.
- Cohen, Robin. *Global Diasporas: An Introduction*. Routledge, 1997.
- Dalleo, Rafael y Machado, Elena. *The Latino/a Canon and the emergence of post-sixties literature*. Palgrave MacMillan, 2007.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*. Siglo XXI, 1986.
- . "La Diferencia". Escuela de Filosofía Universidad Arcis, s.f.
- . "El otro cabo. La democracia para otro día". Serbal, 1992.
- Drake-Boyt, Elizabeth. *Latin Dance*. Greenwood, 2011.

- De Saussure, Ferdinand. *Curso De Lingüística General*. Losada, 2007.
- Duany, Jorge. *Blurred Borders: Transnational Migration between the Hispanic Caribbean and the United States*. University of North Carolina Press, 2011.
- Fabian, Johannes. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. University of Virginia Press. 1998
- García Canclini, Nestor. "La globalización ¿productora de culturas híbridas?". En *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular (IASPM-AL)*, 23-27 de agosto, 2000, pp.1-18.
- Gaztambide, Antonio. "La geopolítica del antillanismo en el Caribe del siglo XIX." *Memorias: Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, vol.1, no.8, 2007, pp. 74.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel, Tomo III*. Ediciones Era, 1984.
- González, José Luis. *El País de Cuatro Pisos y otros ensayos*. Ediciones Bucarán, 1989.
- Hall, Stuart. *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pontificia Universidad Javeriana - Instituto de Estudios Peruanos - Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.
- . *El Triángulo Funesto: Raza, Etnia y Nación*. Traficantes de Sueños, 2019.
- Hegel, Georg W. F. *La Ciencia de la Lógica, Vol I*. ABADA - UAM Ediciones, 2011.
- Heidegger, Martin. "El Principio de Identidad". Ediciones Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1957. 4-15.
- Hernández, Ramona. "On the Age Against the Poor: Dominican Migration to the United States." *Journal of Immigrant & Refugee Services*, vol.2, no.1-2, 2004, pp. 87-107.
- y Stevens-Acevedo, Anthony. "Dominican Studies: a Field on Its Own Right." *Camino Real*, vol.3, no.4, 2011, pp.13-17
- Hollows, Joanne. "Feminismo, Estudios Culturales. Cultura Popular." *revista de dones i textualitat*, vol.1, no.11, 2005, pp. 15-28
- James, C.L.R. *Los Jacobinos Negros: Toussaint L'Overture y la revolución de Haití*. Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.
- Jimenes-Grullón, Juan. *República Dominicana: Análisis de su pasado y presente*. Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 2004.
- Kymlicka, Will. *Ciudad Multicultural*. Paidós, 1996.

- Lewis, Oscar. "The culture of poverty." *Scientific American* vol.215, no. 4, 1966, pp.19-25.
- Martí, José. "Carta A Manuel Mercado. 18 de mayo de 1895". En Gaos, José. *El Pensamiento Hispanoamericano: Antología de Pensamiento de Lengua Española En la Edad Contemporánea. Vol. V.* UNAM, 1993, pp. 563-65.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *La Ideología Alemana.* AKAL, 2014.
- Mayes, April J. "Why Dominican Feminism Moved to the Right: Class, Color and Women's Activism in the Dominican Republic, 1880-1940's". *Gender & History*, vol.2, no.20, 2008, pp. 349-71.
- Mezzadra, Sandro. *Derecho de Fuga: Migraciones, ciudadanía y globalización.* Traficantes de Sueños, 2005.
- Mercado, Loida Figueroa. "Puerto Rico: Cultura y Personalidad". *Revista de Ciencias Sociales*, vol.7, no.1-2, 1963, pp. 93-102.
- Mintz, Sydney. "The Caribbean as a Socio-cultural Area". En Horowitz, Michael. *Peoples and Cultures of the Caribbean.* The Natural History Press, 1971, pp. 17-46
- Millett, Kate. *Política Sexual.* Ediciones Cátedra, 1995.
- Moya Pons, Frank. Prólogo. En Torres-Saillant, Silvio. *Retorno de las Yolas: Ensayos sobre Diáspora, Democracia y Dominicanidad.* Editorial Manatí. 1999, pp. 5-10.
- Platón. "El Sofista". En Platón. *Diálogos V.* Gredos, 1997, pp. 319-482.
- Pedreira, Antonio. *Insularismo: Ensayos de Interpretación Puertorriqueña.* Puerto Rico Edil, 1968.
- Peguero, Valentina. *The Militarization of Culture in the Dominican Republic.* University of Nebraska Press, 2004.
- "Plan de Santa Bárbara: A Chicano Plan for Higher Education". La Causa Publications, 1969.
- Rodríguez Julia, Edgardo. *El Entierro de Cortijo.* Ediciones El Huracán, 1991.
- Rodó, José Enrique. *Ariel.* Fundación Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Rojo, Grínor. *Globalización e Identidades nacionales y postnacionales...¿de qué estamos hablando?.* LOM, 2006.
- Safran, William. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol.1, no.1, 1991, pp. 83-99.
- Sanchez, Luis Rafaél. *La Guagua Aérea.* Editorial Cultural, 1994.

- Sassen, Saskia. *Contrageografías de la Globalización: Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de Sueños, 2003.
- Sayad, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*. Raison d'Agir, 2014.
- Seda Bonilla, Eduardo. *Réquiem por una cultura: (ensayos sobre la socialización del puertorriqueño en su cultura u en ámbito del poder neocolonial)*. Editorial edil, 1970.
- Smith, David. *Nationalism and Modernism: A critical Survey of recent theories of nations and nationalism*. Routledge, 2003.
- Stecher, Lucía. *Salir del País Natal para poder regresar: desplazamientos y búsquedas identitarias en la escritura de mujeres caribeñas contemporáneas*. 2006. Universidad de Chile, Tesis doctoral.
- Taylor, Charles. "La política del reconocimiento" en Taylor, Charles y Habermas, Jürgen. *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli, 2003. 9-62.
- Thomas, Lorrin. *Puerto Rican Citizen: History and Political Identity in Twentieth-Century New York City*. University of Chicago Press, 2010.
- Torres-Robles, Carmen. "La mitificación del jíbaro como símbolo de la identidad nacional puertorriqueña." *Bilingual Review/La Revista Bilingüe*, vol.24, no.3, 1999, pp. 241-53.
- Tölöyan, Kachig. "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol.1, no.1, 1991, pp. 83-99.
- Whalen, Carmen. *The Puerto Rican Diaspora: Historical Perspectives*. Temple University Press, 2005.
- Wallerstein, Immanuel. "The end of what modernity?" *Theory and Society* vol.10, no.27, 1995, pp. 471-488.
- Zapata, Claudia. *Crisis del Multiculturalismo en América Latina*. CALAS, 2019.

4. Recursos Web

- Ahmed, Sara. "'Liberal Multiculturalism is the Hegemony - It's an Empirical Fact' - A response to Slavoj Žižek." *darkmatter: in the ruins of imperial culture*. 19 de febrero 2008, <https://web.archive.org/web/20210120222124/http://www.darkmatter101.org/site/2008/02/19/liberal-multiculturalism-is-the-hegemony---its-an-empirical-fact-a-response-to-slavoj-zizek/>
- Portes, Alejandro. "Global Villagers: The Rise of Transnational Communities". *The American Prospect*, 19 de diciembre 2001, <https://prospect.org/topics/alejandro-portes/>.

Martí, José. "Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias." *Casa de las Américas*, 1 de marzo 2002
<http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/223/marti.htm>

Roosevelt, Theodore. "Expansion and Peace." *Bartleby.com*, 1 de febrero 1998:
<https://www.bartleby.com/58/2.html>

Zangwill, Israel. "Melting Pot", *Project Gutenberg*, 18 de diciembre 2007
<https://www.gutenberg.org/files/23893/23893-h/23893-h.htm>

5. Canciones

Fernández Juncos, Manuel. "La Borinqueña". 1901.

Calderón, Tego. "Loíza". Luny Tunes Records, 2002.

Guerra, Juan Luis. "Visa Para un Sueño". Karen Records Inc., 1989.

Hernández Marín, Rafael. "Lamento Borincano". Montilla Records, 1994.

Lavoe, Héctor y Colon, Willie. "Juanito Alimaña". Fania Records, 1983.

Vargas, Wilfrido. "La Yola". Karen Records Inc., 1983

Vico C "Quieren". EMI Latin, 1998.

6. Poemas

Esteves, Sandra María. "Puerto Rican Discovery #3: Not Neither". *Tropical Rain: A Bilingual Downpour and Contrapunto In the Open Field*, 1984,

Pietri, Pedro. "Puerto Rican Obituary". *Pedro Pietri: Selected Poetry, City Lights*, 2015, pp.3-12

—. "El Spanglish National Anthem". *Pedro Pietri: Selected Poetry, City Lights*, 2015, pp. 198-202