
El colonialismo "lite": diversiones de un discurso puertorriqueño¹

Juan Flores

*Escuela Graduada / Centro Universitario
Universidad de la Ciudad de Nueva York*

El Girlie Show

El líder del Partido Independentista Puertorriqueño David Noriega lo llamó una "infamia sin precedentes en la historia de nuestro país". Figuras públicas de todas las tendencias y persuasiones se unieron al coro—políticos, periodistas, líderes religiosos y personalidades de los medios de comunicación—, todos indignados con el último acto de profanación. En un concierto en Bayamón, en octubre de 1993, la ícono popular Madonna, la *Material Girl*, sugestivamente se pasó la bandera puertorriqueña entre sus piernas, poniendo en contacto sacrílego el más sagrado de los símbolos nacionales con "esas zonas deshonradas", según el padre Mateo Mateo (1993), un sacerdote conocido por sus posiciones contra el aborto y la homosexualidad. Las sensibilidades patrióticas y morales convergieron y encontraron en la violada bandera un objeto común y consensual de honor y adoración.²

Sin embargo, el infame "incidente" de Madonna no fue lo que consolidó el apego de los puertorriqueños hacia la bandera nacional. En años recientes, a medida que se acercaba el centenario de la implantación de la bandera norteamericana en suelo puertorriqueño en 1898, la monoestrellada se convirtió en el emblema más venerado de la nacionalidad puertorriqueña. "¡Sola!" fue el titular de una sola palabra en los periódicos locales en diciembre de 1995, el centenario de la bandera nacional, que hasta la fecha de hoy, según la legislación colonial, sólo puede desplegarse acompañando a "la pecosa". Pero en aquella mañana de diciembre, la bandera puerto-

rriqueña se izó orgullosamente por su cuenta, por encima de los sacros salones del Ateneo Puertorriqueño, considerado por mucho tiempo sede oficial de la cultura nacional. De nuevo, las fisuras ideológicas y de otra naturaleza que marcan la vida pública puertorriqueña parecieron suspenderse, en la medida en que anexionistas, independentistas y autonomistas compartieron este estallido irónico y ligeramente desafiante de celebración patriótica.

La ironía es que, hasta la década de 1970, el mismo objeto de veneración colectiva se consideraba como un símbolo de insolencia, cuando no de transgresión nacionalista, y todavía hoy muchos recuerdan ser arrestados y hostigados por exhibir una bandera en sus carros o camisetas. Lo nuevo no es el intenso sentimiento nacional sino su expresión abierta; no es el significado de la bandera sino su legitimación en la esfera pública, oficial y extraoficial. Como muestra el incidente de Madonna, su visibilidad comercial más que cualquier resentimiento moral ha ayudado a sacar a la bandera nacional fuera de su campo restringido de significación política e ideológica. En vista de la proliferación en el uso comercial de la bandera, algunos observadores se sintieron poco insultados con el espectáculo de Madonna. Un fanático empedernido de la cantante (identificado despectivamente como un "cocolo") supuestamente dijo: "Yo no sé por qué tanto barullo, porque nunca antes la monestrellada había ondulado tan bonita. Mejor entre las piernas de Madonna que en el fondillo del Macho Camacho" (Dávila Colón 1993:69). Este comentario irreverente sugiere que no es la erotización de la bandera lo que la profana, sino su mercantilización crasa y ubicua—no se le debe echar la culpa a Madonna sino al influjo del mercado global y el consumo masivo por desnudar al símbolo nacional más importante de su aura espiritual. Como apunta Carlos Pabón (1995b), ese "cocolo" sólo le recuerda al público ofendido que mucho antes de que la Chica Material acariciara la bandera, ésta se usaba en los pantalones cortos de boxeadores, gorras de peloteros, parchos de fondillos, camisetas, bufandas, latas de cerveza, anuncios de cigarrillos y ron, de American Airlines, Piza Hut y McDonald's y, sin embargo, nadie se había ofendido en su honor patriótico.³

Desde luego, Madonna no es una mercancía cualquiera: su autopromoción no sirve para mercadear un producto o marca en particular, sino que forma parte integrante de la cultura de consumo transnacional. La gringa de pelo rubio oxigenado, como represen-

tante de la moralidad imperial, envía señales especiales para un público colonial en varios registros. Al año siguiente, la compañía R. J. Reynolds montó una campaña multimillonaria de publicidad para los cigarrillos Winston, arrojando la bandera alrededor del cuerpo de un joven con el lema "100% puertorriqueño". Entonces surgieron objeciones por parte de varios sectores, culminando en su denuncia por el recién nombrado Presidente del Senado, Charlie Rodríguez, en su discurso inaugural. Fue tal el clamor que R. J. Reynolds tuvo que retirar su uso de la bandera, aunque retuvo su antigua imagen identificando a Winston con la "pura" puertorriqueñidad. La mayor protesta provino no tanto de nacionalistas ofendidos sino de propulsores de la estadidad federada, como Charlie Rodríguez y el periodista Luis Dávila Colón, quien afirmó que con su uso de la bandera el anuncio de Winston estaba promoviendo la causa del nacionalismo puertorriqueño. Tal parece que ahora Madison Avenue ha continuado la campaña iniciada por Pedro Albizu Campos, al librar "la última ofensiva en la guerra ideológica que nos consume y que ha contaminado nuestra sociedad civil" (Dávila Colón 1997a:69; véase también Dávila Colón 1997b; González 1997).

Pero fue el "incidente de Madonna", con su amplia gama de implicaciones morales, raciales, sexuales y políticas, el que suscitó las reacciones ideológicas más acaloradas y el que marca más claramente el campo del debate intelectual contemporáneo en Puerto Rico. Una extensa reflexión por el crítico cultural y profesor universitario, Carlos Pabón (1995b), "De Albizu a Madonna: para armar y desarmar la nacionalidad", vino acompañada de un fotomontaje con la cabeza del afamado líder nacionalista encima del torso poco cubierto de Madonna (véase la explicación del artículo y la gráfica provocadora en Pabón 1995a). Pabón aprovecha para señalar "los límites teóricos y políticos del discurso neonacionalista o de la puertorriqueñidad que domina el debate de la identidad en Puerto Rico" (Pabón 1995b:22). A tono con parte de la teorización contemporánea en la Isla, Pabón se aproxima a la nación como una construcción social, como una mercancía, y no como una esencia, y subraya la conversión del nacionalismo político de años anteriores en un "nacionalismo cultural" aguado, consensual y no contestatario: "[E]l discurso de la puertorriqueñidad se ha constituido en dispositivo de consenso social. El nacionalismo se ha hecho ideología del Estado y cultura del mercado y en el proceso un discurso problemático fue domesticado" (Pabón 1995b:36). Al interrogar la

indignación generalizada sobre la profanación de la bandera por Madonna, críticos como Pabón y Madeline Román (1995) cuestionan el propio concepto de nación, subrayando su contingencia histórica, arbitrariedad moral y en última instancia papel conservador como una metanarrativa ideológica legitimadora. Román, en particular, pone énfasis en su complementariedad con otras metanarrativas evidentemente más conservadoras del puritanismo moral, el elitismo, el patriarcado y el heterosexismo.

Por encima del “esencialismo del discurso neonacionalista”, esta línea de crítica reciente plantea la “hibridez cultural—heterogénea y plural—de nuestra formación cultural contemporánea” (Pabón 1995a:129), las profundas contradicciones inherentes a la construcción de lo nacional y su fluidez e interacción con otras culturas “nacionales”. En el lenguaje teórico de los años noventa, difundido por revistas con nombres como *Postdata*, *Bordes* y *Nómada*, la identidad puertorriqueña se describe como múltiple, nómada, diaspórica y desvinculada de las amarras categóricas de la nación en su concepción tradicional. La erosión de la hegemonía del concepto de lo nacional ha llevado a algunos intelectuales puertorriqueños a abandonar por completo el proyecto de la independencia, a favor de la idea sumamente polémica de la “estadidad radical”, abriendo así una brecha en la ecuación establecida entre independentismo y lucha política por la democracia (véase Duchesne *et al.* 1997; Grosfoguel 1997). En una frase sumamente resonante, estos críticos proponen abandonar el nacionalismo pesado, totalizante y propagandístico de años anteriores por lo que llaman “la independencia *lite*” (véase Duchesne Winter 1993a, 1993b; Gil 1993; Rivera Nieves 1993).

Ha surgido una respuesta, a veces vehemente, a estas nociones heréticas, la más extensa de ellas el libro del periodista y editor Luis Fernando Coss, *La nación en la orilla* (1996). En contraposición a Pabón y otros críticos, Coss aboga por el movimiento independentista, no como una treta ideológica, sino como una tradición ecléctica, no sectaria y progresista dentro de la historia puertorriqueña, como una esfera pública democrática y anticolonial. Como otros defensores del movimiento independentista, Coss retiene con algunas modificaciones menores la postura nacionalista “pesada” y totalizante, incluyendo algunos trazos de hispanofilia, patriarcalismo y elitismo cultural. Aunque no se trata de un triunfalista que saca la bandera constantemente, Coss está motivado por su disgus-

to contra ofensas como el incidente de Madonna y contra aquellos que no se sienten suficientemente insultados como para defender acaloradamente la cultura y la dignidad nacionales. Desde esta perspectiva, la nación no es sólo un "discurso", un "texto" o una "comunidad imaginada", sino una categoría histórica y un sitio verificable de la experiencia social vivida (véase también Carrión 1996b).

Pensar "lite"

Después de un siglo de control estadounidense sobre Puerto Rico, el debate sobre el status actual y las opciones futuras de la Isla sigue siendo tan amplio e intenso como siempre, y muchas de las posiciones contemporáneas se hacen eco de líneas trazadas en décadas anteriores. Quizás lo nuevo de las polémicas actuales, aparte del vocabulario posmodernista, sea la corriente de escepticismo con respecto a la viabilidad y validez del mismo concepto de nación, así como el recurso a otras formas de solidaridad y contestación, frecuentemente oscurecidas por el llamamiento unívoco a la unidad y autodeterminación sobre bases patrióticas. Nunca antes se habían sometido a una revisión tan radical los artículos de fe de la autocomprensión política y cultural puertorriqueña, ni tampoco había surgido tan intrincada gradación de perspectivas intermedias y matizadas. Moviéndose entre las tres alternativas políticas formales—autonomía, estadidad e independencia—, liberales y neoliberales, conservadores y republicanos al estilo norteamericano, feministas y posfeministas, marxistas, neomarxistas y posmarxistas, pesimistas y optimistas posmodernos, estadistas radicales y nacionalistas ortodoxos, y numerosas posiciones más se han demarcado durante la generación actual, convirtiendo el campo de batalla de períodos anteriores en una contienda verdaderamente abierta de divergencias y modificaciones. La ambigüedad y la vacilación son ahora supremas, al punto que se ha llegado a describir a Puerto Rico como "una instancia sobresaliente de la 'heterotopía' presente, un espacio geográfico demarcado por una heterogeneidad de deseos sociales" (Flores y López 1994:94). (Para una descripción y muestra de estas nuevas posiciones teóricas, véase Flores y López 1994; Negrón-Muntaner y Grosfoguel 1997. En un contexto más amplio, véase Shohat 1992; McClintock 1992; McClintock *et al.* 1997).

Sin embargo, como evidencian los plebiscitos y referéndums

cuidadosamente supervisados de los últimos años, la actual ambigüedad colectiva es hoy más que nunca orquestada por los caprichos y complejidades de las prioridades y realineamientos estado-unidenses y transnacionales. Si existe algún consenso sobre este asunto, es que Puerto Rico constituye una "colonia". Independientemente de que la opción preferida sea la anexión, la autonomía ampliada o la soberanía nacional, o de que la perspectiva teórica esté guiada primordialmente por ideas de democracia, socialismo, feminismo, antiimperialismo o antirracismo, todos los programas se proponen con el fin expreso de la descolonización, es decir, el reconocimiento de una condición presente de subordinación y tutelaje externo y de la necesidad de ponerle fin a dicha condición. Aunque conlleva una gama aparentemente interminable de significados y las fórmulas que la cuestionan abarcan todas las opciones políticas, la palabra colonia y sus connotaciones resuenan prácticamente sin desafíos en la vida pública puertorriqueña.

Este consenso fundamental, mayormente inarticulado, sobre la persistencia del colonijaje puede dar cuenta de la resistencia a discutir los conceptos de la teoría poscolonial en el ecléctico paisaje intelectual de los debates insulares contemporáneos. A pesar de la receptividad a las múltiples versiones y matices de la teoría social reciente en sus variantes postestructurales, posmodernistas, desconstruccionistas y hasta posnacionales, la idea de la condición poscolonial ha caído en oídos sordos. Si es cierto que la teorización poscolonial evidencia un espíritu de "celebración prematura" (como han señalado críticos como Anne McClintock [1992] y Ella Shohat [1992]; véase también McClintock *et al.* [1997]), entonces Puerto Rico representa un caso pertinente. Al igual que Palestina—el ejemplo citado por varios teóricos poscoloniales como Edward Said y Homi Bhabha—, Puerto Rico es "excepcional" al ser "todavía" una colonia en el contexto de la globalidad poscolonial y, quizás por eso mismo, una colonia insólita, "excepcional". El Puerto Rico contemporáneo interroga los reclamos universalistas de la teoría poscolonial, poniendo sobre el tapete la relación entre una supuesta "condición" global (aquí el "pos" funciona como "consecuencia") y las condiciones nacionales y regionales. Es decir, tanto los reclamos globalizantes de la teoría poscolonial, como la especificación geopolítica del Caribe como localización paradigmática del poscolonialismo, dependen para su validez de la inclusión del Puerto Rico aún colonial.

No obstante, Puerto Rico es una colonia de una manera diferente, concordando sólo parcial e incómodamente con el estereotipo heredado de la colonia clásica con sus marcas distintivas de miseria socioeconómica rampante, control directo y total de tipo político y militar, y una vida pública periférica en contraste gráfico con la de la metrópoli. Tal parece que la condición poscolonial conlleva no tanto la eliminación o superación del colonialismo como su pluralización; ella señala la existencia de múltiples colonialismos—gradaciones y variaciones, rostros y máscaras de la experiencia colonial, como un legado, un estado continuo y modulante, una anticipación emergente o incluso un regreso a una condición previa. Si algo demuestra el caso de Puerto Rico, es la necesidad de un vocabulario nuevo y más diferenciado para el discurso poscolonial: si el viejo término familiar de "nación colonial" y el más reciente de "posnación poscolonial" resultan inapropiados, ¿qué decir de las diversas ideas propuestas acerca de la neocolonia, la colonia tardía o "moderna" o—para dar cuenta de las fragmentaciones diaspóricas—los conceptos desterritorializados de la etnonación y la transnación?⁴ O si se entiende la colonización como un proceso histórico dinámico, en vez de un estado o condición finito, ¿qué tal el término "recolonial"? O, pensando en algunas partes del mundo como Europa Oriental, Centroamérica y la Cuenca del Pacífico, ¿no podría hablarse incluso de "precolonial"?

Para regresar al caso específico de Puerto Rico, la aparentemente anómala colonia poscolonial, ¿qué implicaciones tiene el concepto de "colonialismo *lite*"? Tiene la ventaja de resonar con el término *late colonial* (colonialismo tardío), lo cual ayuda a situarlo históricamente en el período que coincide con y sucede al proceso de descolonización a escala global. Más que una fórmula o programa, el término *lite* puede ayudar a señalar la "estructura de sentimiento" de la sensibilidad intelectual y cultural contemporánea en el período posterior a la década de 1970 y especialmente en la última década. Aparte de su ubicuidad en el lenguaje de los medios de comunicación que satura a buena parte del discurso público en la Isla, críticos culturales como Juan Duchesne Winter, Carlos Gil y Carlos Pabón lo han puesto en circulación en los debates teóricos de los años noventa y el escritor contemporáneo Juan Antonio Ramos (1993) subtuló su reciente libro de cuentos y estampas, "ocurrencias 'lite'". Mientras que Duchesne lo introdujo como una manera de convocar un "temperamento" independentista más mode-

rado y sobrio, Pabón se refiere al “surgimiento de un ‘capitalismo lite’”: “un capitalismo que se ha hecho puertorriqueño explotando para su beneficio los símbolos nacionales, que como la bandera, representan ‘nuestras costumbres, tradiciones y modo de vida’. Es éste un capitalismo posfordista que como producto de los procesos de globalización e internacionalización de la economía y de la cultura busca incorporar al ‘otro’” (Pabón 1995b:32). En este contexto, *lite* contrasta con la realidad y el discurso pesados, duros, crudos y “oscuros”, incluyendo la lucha y la postura anticoloniales, del período modernista y modernizador. El uso del término conlleva un distanciamiento analítico de la antigua ecuación entre los conceptos de nación y estado-nación, política y cultura, patriotismo y nacionalismo, consenso y contestación, que están en el centro del debate contemporáneo.

Aunque el calificativo *lite* para referirse al discurso puertorriqueño actual sea un tanto idiosincrático, puede aplicarse también de una manera más amplia a la naturaleza de las relaciones coloniales en los tiempos poscoloniales o del colonialismo tardío. ¿No se podría hablar ahora de un proceso de colonización “flexible”, para aparearlo a la muy discutida “flexibilidad” de la acumulación capitalista contemporánea? Buena parte de la bibliografía reciente sobre la economía política transnacional sugiere, desde varias agendas políticas, tal realineamiento de las relaciones de poder, como confirman los trabajos de Paul Krugman (1995, 1996), William Greider (1997), Robert Kuttner (1997), Daniel Yergin y Joseph Stanislaw (1998). Una perspectiva crítica podría descartar parte de esta bibliografía como “basura global”, pero un interesante artículo orientado hacia cuestiones de política ilustra el atractivo potencial de la categoría *lite* para la teoría social a escala mundial (Buzan y Segal 1996).⁵

Sin recurrir al término *lite* propiamente, Stuart Hall (1997:30-31) caracteriza las bases económicas de la nueva forma de hegemonía impulsada por el mercado en términos sustantivos en su ensayo sobre lo local y lo global:

No en todas partes, de ninguna manera, pero en algunas de las partes más avanzadas del proceso de globalización, lo que uno encuentra son nuevos regímenes de acumulación, regímenes mucho más flexibles fundados no simplemente en la lógica de la producción masiva y del consumo masivo, sino en nuevas estrategias de acumulación flexible, en mercados

segmentados, en estilos de organización posfordista, en formas de mercadeo específicas al estilo de vida y la identidad, impulsadas por el mercado, impulsadas por la producción a tiempo (*on-time*), impulsadas por la capacidad de dirigirse no sólo a una audiencia de masas, o a al consumidor de masas, sino de penetrar a grupos específicos más pequeños, a individuos, en su convocatoria.

En otro momento, Hall se refiere a "esta forma concentrada, corporativa, supercorporativa, superintegrada, superconcentrada y condensada de poder económico que vive culturalmente a través de la diferencia y que constantemente está divirtiéndose con los placeres del otro transgresivo" (1997:30-31).

Más allá de la evidente popularización del término, pues, la expresión multívoca *lite* indica que, a medida que la subordinación colonial se transnacionaliza, tiende a cambiar de una fuerza principalmente impulsada por el Estado y otras instituciones políticas a una fuerza comercial impulsada por los mercados y orientada hacia los consumidores. En contraste con un colonialismo basado en la producción, el colonialismo *lite* se fundamenta en el consumo. Después de todo, *lite*—especialmente en su curiosa ortografía fonética—pertenece primordialmente al lenguaje publicitario, de la cultura comercial y de un imperio de signos mantenido con el propósito de la pacificación social y la creación de necesidades, incluyendo el estímulo y la satisfacción de necesidades ideológicas.⁶ El colonialismo *lite* es un colonialismo eminentemente discursivo, una forma densamente simbólica de dominación transnacional que pone énfasis tanto en una identidad consensual ("todos somos puertorriqueños, por encima de todas nuestras diferencias") como, simultáneamente, en múltiples identidades de naturaleza no monolítica, fragmentada, incluyendo la diaspórica. De acuerdo con las condiciones del colonialismo *lite*, la lucha por la descolonización también debe ser flexible, dinámica y democrática en el sentido de un escepticismo frente al planteamiento de una sola fuerza de vanguardia o una teleología obligada del poder estatal.

Al abordar el colonialismo *lite* de esta manera, se comprende por qué eventos como el "incidente de Madonna" adquieren una pertinencia pública tan explosiva en el discurso puertorriqueño y por qué el análisis de su significado en la vida cotidiana está tan intrincadamente relacionado con las intervenciones críticas de naturaleza más directamente económica y política. En la medida en

*El colonialismo lite es un colonialismo
 eminentemente discursivo,
 una forma densamente simbólica
 de dominación transnacional.*

que la legitimación colonial descansa grandemente sobre la lógica de la persuasión comercial y en su incursión en el discurso cultural, la lucha por el poder interpretativo se mueve al centro de los proyectos anticoloniales, con la desconstrucción de conciertos de salsa patrocinados por las corporaciones transnacionales, la cobertura de los medios de comunicación del episodio del chupacabras o las diversas reacciones a la muñeca Barbie puertorriqueña, todos los cuales han suscitado respuestas y debates políticos activos.

Pero debe tenerse en mente que la expresión atractiva para los consumidores, *lite*, también implica ligero, aguado, sin novedad ni originalidad. Para construir mercados de consumo orientados hacia la conciencia (o la moda) moderna de la salud y el ambiente, los productos deben perder parte de su "grasa" o sustancia, o al menos deben promoverse como tales. De manera correspondiente, un énfasis exclusivo en el carácter *lite* de las relaciones coloniales contemporáneas, sin vinculación con una crítica de las condiciones políticas y económicas, también puede resultar en un análisis superficial y pobre, una interpretación que da por sentado el camuflaje y las tretas del colonialismo comercial. Para usar una palabra apropiadamente ambigua, se trata de una "diversión" o, como propone Edouard Glissant (1989:14-26), un "desvío" (*détour*).⁷

Puntos de enredo

El escritor y teórico martiniqués Glissant (1989) monta su monumental tratado *Caribbean Discourse (Discours antillais*, originalmente publicado en 1981) sobre el concepto de diversión o desvío. Dadas las brechas notables entre las diversas culturas políticas del Caribe, parecería forzado mirar a un pensador francófono como Glissant para develar la compleja y única experiencia de Puerto Rico bajo el colonialismo *lite*. Pero, como "colonias modernas" que mantienen relaciones de dependencia bajo con-

diciones de globalidad poscolonial, Puerto Rico y Martinica actualmente tienen mayores afinidades que en el pasado.⁸ A partir de la departamentalización de Martinica y el establecimiento del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, ambos fenómenos de la posguerra, los dos países han experimentado tendencias asimilistas y consensualistas similares en su proceso de acomodación colonial, junto con la posibilidad de un proceso de descolonización gradual. De ahí que las palabras de Glissant dirigidas a sus compatriotas martiniqueses resuenen de manera intrigante en el Puerto Rico de hoy en día, como cuando los describe como "un pueblo arrinconado en una situación imposible" e incluso cuando define el término diversión: "la comunidad ha intentado exorcisar la imposibilidad del regreso mediante lo que llamo la práctica de la diversión" (Glissant 1989:18).

En vez de una metáfora esencialista, como las que guían los escritos de otros teóricos culturales caribeños como Fernando Ortiz y Antonio Benítez Rojo, el concepto de diversión en Glissant busca el hilo conductor de un discurso pancaribeño en una "práctica", es decir, en un gesto o táctica de representación. El acercamiento de Glissant también ayuda a retener la ambigüedad de la palabra en su uso cotidiano: diversión significa tanto entretenimiento, incluyendo el sentido de burlarse de algo o (re)significarlo irónicamente (a lo que se refiere Achille Mbembe [1992:20] como "la forma en que la gente engaña a y juega con el poder"), como distracción o desviación, un rodeo en el sentido literal. Al desempacar este concepto central para su poética/política sobre el "discurso" caribeño, Glissant (1989:26) explica:

La diversión no es un rechazo sistemático a ver. No, no es una forma de ceguera autoinfligida ni una estrategia consciente de fuga frente a la realidad. Más bien, diríamos que se forma, como un hábito, mediante el entrecruzado de fuerzas negativas que no han sido desafiadas.

En otro pasaje, igualmente pertinente para la experiencia cultural del Puerto Rico contemporáneo, Glissant (1989:20) se refiere a la diversión como "el último recurso de una población cuya dominación por el Otro se oculta: debe buscar *en otra parte* el principio de dominación (que no es sólo explotación, que no es sólo miseria, que no es sólo subdesarrollo, sino en verdad la completa erradicación de una entidad económica) y no es directamente tangible".

En su presente existencial y desplazamiento situacional y no sistemático de una realidad impuesta, la "diversión" de Glissant muestra trazos evidentes de lo carnavalesco, pero la práctica del "desvío" se relaciona dialécticamente con la "reversión" o el "regreso" (*retour*). Aquí, de nuevo, dos significados cohabitan en el mismo término: uno de ellos es el de "reversión" en el sentido primordialista, nostálgico o, según Glissant, "la obsesión con un solo origen: uno no debe alterar el estado absoluto de ser. Revertir es consagrar la permanencia, negar el contacto. La reversión será recomendada por aquellos que favorecen los orígenes únicos" (Glissant 1989:16). Pero Glissant elabora otra noción más histórica y contextual de lo que puede ser la reversión, como contrapeso a la estrategia de la diversión: "La diversión no es una táctica útil a menos que se nutra de la reversión: no de un regreso al anhelo de los orígenes, a un estado inmutable de Ser, sino un regreso al punto de enredo, de donde se nos obligó a desviarnos; es ahí que debemos poner a trabajar efectivamente las fuerzas de la criollización o pereceremos" (Glissant 1989:26).

Al acoplar las tácticas de la diversión y la reversión, el desvío situacional y la genealogía colectiva, el dinámico modelo de Glissant ofrece un recuento de las prácticas culturales coloniales y anticoloniales. Dicho modelo es pertinente para buena parte del Caribe en su condición poscolonial (aunque Glissant, cuando escribió *Caribbean Discourse* en los años setenta, es realmente un pensador precolonial o quizás protoposcolonial) y se aplica con particular resonancia al colonialismo *lite* de Puerto Rico y de su Martinica natal. Cómo se desenvuelve esta dinámica práctica y teórica, y en qué consisten los "enredos" y la "criollización", variarán de un país a otro, según los contextos y constructos nacionales particulares. Pero, como paradigma analítico, la dialéctica de la diversión y la reversión proporciona un suplemento valioso a los postulados de la teoría poscolonial a la hora de criticar la cultura colonial contemporánea. También permite un análisis del caso "excepcional" del Puerto Rico actual en su contexto caribeño regional.

Fragmentos perturbadores

Frecuentemente se ha señalado que la situación diaspórica, más que las realidades de las naciones antiguamente coloniales, engendra más directamente la teorización poscolonial (véase, por ejem-

plo, Fernández Bravo y Garramuño 1995). La condición poscolonial implica y necesariamente incluye a su(s) diáspora(s), y el replanteo de las identidades y fronteras nacionales enfrenta un desafío clave en el carácter translocal, translocacional y transcontextual de la historia diaspórica. Aunque usualmente ignorada o relegada a un plano secundario en el "discurso puertorriqueño" (y también en buena parte del "discurso caribeño"), la diáspora forma parte integrante de la experiencia nacional y regional, constituyendo la instancia más evidente y profunda de fragmentación de lo nacional y un sitio de "criollización" contemporánea.⁹

Aunque la Martinica actual y las comunidades de la diáspora martiniquesa son casos pertinentes, Glissant no es muy específico al respecto. "Hay una diferencia—escribe en la primera oración de *Caribbean Discourse*—entre el transplante (por medio del exilio o la dispersión) de un pueblo que sigue sobreviviendo en otro lugar y la transferencia (por medio de la trata esclavista) de una población a otro lugar donde se convierte en algo diferente, en una nueva serie de posibilidades" (Glissant 1989:14). Aunque recuerda que las naciones caribeñas son diaspóricas desde su constitución histórica y que sus historias remiten sobre todo a la diáspora africana, su distinción es menos útil al aproximarse al contexto contemporáneo. Las diásporas caribeñas actuales (notablemente en los casos puertorriqueño y martiniqués) se caracterizan por ambas tendencias, tanto la sobrevivencia como el cambio, y ciertamente no por una "diferencia" fundamental. Sin embargo, independientemente de que se refiera a trasplantes o transferencias, el punto general de Glissant sobre la fuerza relacional de la experiencia diaspórica aún se sostiene: "La historia de una población transplantada, pero que en otro lugar se convierte en otro pueblo, nos permite resistir la generalización y las limitaciones que ésta impone. La relación [*relationalité*] (al mismo tiempo vínculo y vinculado, acto y habla) se destaca sobre lo que aparentemente sería concebido como un principio rector, la llamada 'fuerza controladora' universal" (Glissant 1989:14). Las experiencias diaspóricas—la africana en el Caribe y la caribeña en las metrópolis imperiales—tienen el efecto de relativizar, desencializar y desterritorializar las construcciones nacionales tradicionales y hegemónicas.

No obstante, para abordar la identidad diaspórica caribeña, encuentro más útil otra serie de términos conceptuales y procesuales. Aunque se articula bien con la dialéctica de Glissant sobre la diver-

sión y la reversión (a la que se refiere como una “relación dialógica”), el paradigma esbozado por Stuart Hall (1994) en su importante ensayo “Cultural Identity and Diaspora” se acerca más a la situación de la diáspora (pos)colonial en el mundo contemporáneo. Para Hall, esta situación está “‘enmarcada’ por dos ejes o vectores, que operan simultáneamente: el vector de la similaridad y la continuidad; y el vector de la diferencia y la ruptura. El primero nos arraiga, nos ofrece alguna continuidad con el pasado. El segundo nos recuerda que lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad” (Hall 1994:395). Hall señala que este segundo eje—es decir, la concepción de la identidad cultural en función de rupturas y discontinuidades—es “mucho menos familiar y más perturbador”, e incluso afirma que “constituye, precisamente, la ‘singularidad’ del Caribe”. “Es sólo desde esta segunda posición—continúa—que podemos entender adecuadamente el carácter traumático de ‘la experiencia colonial’” (Hall 1994:394).

Ambas dimensiones de la identidad (pos)colonial se intensifican con la relocalización y resonancia geocultural de la diáspora: de aquí surgen un deseo más intenso de continuidad y un sentido más drástico de ruptura. En un giro teórico importante, el aspecto de ruptura o dislocación, que parecería ser la experiencia más debilitante y colonizadora, contiene un sentido de proceso, libertad, agencia y posición alternativa. Hall (1994:394) continúa:

La identidad cultural es una cuestión de “convertirse” así como de “ser”. Pertenecer al futuro tanto como al pasado. No es algo que ya exista, que trascienda el lugar, el tiempo, la historia y la cultura. Las identidades culturales vienen de alguna parte, experimentan una transformación constante. Lejos de estar fijadas eternamente en algún pasado esencializado, están sujetas al “juego” continuo de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar arraigadas en una mera “recuperación” del pasado, que espera por ser encontrado y que al ser encontrado asegurará nuestro sentido de nosotros mismos hasta la eternidad, las identidades son los nombres que le damos a las diferentes maneras en que nos colocan las narrativas del pasado y dentro de las cuales nos colocamos a nosotros mismos.

Lo “perturbador” de este aspecto dislocador de la experiencia diaspórica es su flexibilidad recién descubierta y desconocida, la fluidez y mutabilidad de los anclajes y puntos de referencia de la

identidad, la pérdida de la santidad de los símbolos nacionales, la relatividad de las necesidades y los imperativos culturales. Para llevar el argumento de Hall aún más lejos en el caso de la diáspora puertorriqueña, una "localización caribeña" como sitio de lo poscolonial debe incluir y dar cuenta del flujo aparente de la diáspora inmersa en una historia de (re)colonialismo interno, una historia que parecería contradecir, considerar como un impedimento e incluso descartar el pasado según ha sido narrado tradicionalmente.

Spidertown

Un ejemplo especialmente dramático y conmovedor de esta radical discontinuidad diaspórica—más aún, su dramatización como proceso existencial—se puede encontrar en los escritos y la postura personal del joven autor *Nuyoricán* (o quizás post-*Nuyoricán*) Abraham Rodríguez. Una lectura del cuento que le da título a su libro *The Boy Without a Flag* (1992) presenta en términos agudos y vibrantes ese particular sentido mixto de estar desvinculado y al mismo tiempo requerir la inclusión en la nueva realidad y trayectoria nacionales. También ofrece la ocasión para regresar a la constante recolocación y resemantización del símbolo nacional por excelencia—la bandera puertorriqueña.

En "The Boy Without a Flag", Rodríguez examina cómo un joven puertorriqueño diaspórico, criado en el sur del Bronx, aprende lo que significa ser puertorriqueño. No importa hacia dónde se dirija dentro de su ambiente infestado por el crack y dominado por el hip hop, este rebelde sin causa, miembro de la Generación X, es traicionado por sus compatriotas puertorriqueños. Como para insistir en el punto, aunque la trama del cuento se desarrolla en un barrio del interior de una ciudad de los Estados Unidos, todos los personajes son puertorriqueños. Y no importa que sean sus maestros, compañeros de clase, el principal o de manera más significativa su padre, el protagonista no encuentra aliados en su rechazo desafiante a saludar "esa bandera". "¿Era esa gente verdaderamente puertorriqueña?—se pregunta—. ¿Por qué debe un puertorriqueño saludar la bandera americana?" (Rodríguez 1992:20-21). Aunque su ambiente escolar lo convenció de cuán americanizados podían estar sus compatriotas, su padre le inculca una retórica y educación nacionalistas y antiimperialistas "pesadas", y el joven rebelde siente un destino común con el héroe, Albizu Campos, sobre el que ha estado leyendo:

Querían quebrar mi voluntad de la misma manera en que se la quebraron a Albizu, no por medio de jóvenes tropas americanas sonrientes con barras de chocolate, sino de terratenientes puertorriqueños y otras especies parecidas, cómplices, traidores, egoístas, que se atrevían a decir que ellos eran el futuro. Hablaban de la dignidad y la democracia mientras le enseñaban a los puertorriqueños cómo colgarse del abrigo de su poderoso vecino norteño. Puerto Rico, la estrella brillante, el gran perro faldero del Caribe (Rodríguez 1992:23).

Pero aun su padre, quien había denunciado a los “izadores de la bandera yanqui”, lo traicionaría al someterse a la postura disciplinaria de las autoridades escolares. “¿Estás loco?—le murmura a su hijo—¿no sabes nada sobre la dignidad, sobre el respeto?” (Rodríguez 1992:28).

La bandera puertorriqueña tampoco representaba una alternativa real para el protagonista, como sugiere su experiencia en el auditorio de la escuela, que él recuenta con imágenes sumamente sugestivas: “Lo único que podía ver era esa gran cosa llena de estrellas, sacudiéndose, desplegándose, que parecía que se iba a caer mientras se acercaba a todas esas jóvenes cabezas aburridas. La bandera puertorriqueña caminaba a su lado, luciendo cada vez más pequeña y menos confiada. Estaba pegada a su asta” (Rodríguez 1992:14). Al final, el muchacho se queda “sin bandera”, enajenado de los símbolos nacionales de las dos culturas que intentan definirlo.

Sin embargo, se queda con una intuición más allá de las banderas, más allá del desencanto con la “traición de papá”. No es tanto una conciliación (en ningún momento abandona su postura anticolonial) como una comprensión más profunda de su propia posición. Tal vez esta sabiduría retrospectiva represente una identidad diaspórica (poscolonial), un diálogo entre la diversión y la reversión, la continuidad y la ruptura. Una vez termina la confrontación y su maestra Miss Colon le dice “Vete a casa y escucha los Beatles”, el cuento termina con estas meditaciones esperanzadoras:

Caminé hacia la luz del sol, bajé los escalones de piedra blanca y me paré en la acera. Miré al imponente edificio de la escuela, blanco y perfecto en el sol, indomable. Al otro lado de la calle, la deslucida y desigual fila de viviendas andrajosas donde yo vivía. Pensé en mi padre. Sus palabras [las de la maestra] me hicieron sentir pena por él, pero sentí más pena por mí mismo. No podía entender en aquel momento el amor

de un padre y lo que un padre puede ceder para asegurarle a su hijo un pasaje seguro. El ya había navegado aguas traicioneras y ahora no podía dejarme sacudir el bote. Yo aún no me había dado cuenta de que él había hecho las paces con El Enemigo, que El Enemigo ya estaba dentro de nosotros. Como la bandera que debo saludar, éramos inseparables, pero aún así su acomodo me hacía sentir avergonzado y derrotado. Entonces supe que tenía que encontrar mi propia paz, lejos del cautiverio de la obediencia. Tuve que aceptar esa bandera y también a mi padre, alguien a quien querría para siempre, aunque a veces, para mi mente joven y débil, pareciera un poco imperfecto (Rodríguez 1992:29-30).

Como el muchacho del cuento, Abraham Rodríguez es inmisericorde en su relación con Puerto Rico y con ser puertorriqueño y se siente "desamparado" y traicionado por la Isla, que para él es sólo un mito. En una entrevista, el autor habla de una ocasión en que rompió una camiseta con la bandera puertorriqueña que le habían regalado. Cuando su novia le preguntó por qué estaba haciendo eso, contestó: "Es que siempre he pensado que la bandera era un trapo para lavar los platos, así que aquí tienes un trapo, es para lavar los platos" (Hernández 1997:142). Pero este gesto iconoclasta no debe confundirse con la indiferencia, ni su sentido de trascendencia individual con una falta de interés en la política. Según su propio testimonio, el autor sigue de cerca los eventos en la Isla y explica que su desdén por la bandera tiene que ver con su sensación de que se le ha robado su significado contestatario más profundo. "No había ningún sentimiento de tipo nacionalista—afirma—. Por eso es que no me gusta esa bandera". Entonces, refiriéndose al controvertido "incidente de Madonna", aclara que desde el punto de vista de la diáspora y sus problemas, tales espectáculos del colonialismo *lite* resultan "diversiones" en el sentido de distracciones o desvíos de las realidades políticas subyacentes:

¿Tú sabes lo que me desconcierta? Madonna va a Puerto Rico y coge la bandera puertorriqueña y se la pasa por las piernas para divertirse un poco. La situación que los puertorriqueños encuentran aquí ahora, en el interior de la ciudad o en cualquier centro de la ciudad de esta nación o aun en Puerto Rico, donde los narcotraficantes atacan a la policía, es un problema importado directamente de los Estados Unidos, y esto es un resultado de una decisión política que se hizo en la Isla. Me

parece irónico que los puertorriqueños tengan estos asombrosos problemas y que lo único que los escandalice sea que una mujer blanca coja la bandera puertorriqueña y se la pase por las piernas. Aceptémoslo: el Congreso le ha estado haciendo eso a la Isla ¿desde hace cuántos años?... Tenemos problemas más serios que confrontar que nuestra representación en una película o que Madonna juegue con la bandera puertorriqueña (Hernández 1997:146).

Bajo condiciones de poscolonialismo global, la cultura puertorriqueña necesariamente incluye a "Spidertown", el ambiente misterioso y mítico del sur del Bronx donde se desarrolla la obra de Rodríguez y el título de su primera novela, así como el "discurso puertorriqueño" también tiene que constituirse allí, en "mi viejo South Bronx", el abandonado fragmento posnacional. Esta propuesta perturba grandemente a aquellos que siguen aferrados a las ideas de la nacionalidad colonial que tal vez resultaban apropiadas a arreglos políticos y económicos anteriores y que insistentemente repudian la hibridez y multicplicidad de las formaciones identitarias bajo las condiciones transnacionales de nuestros tiempos (véase, por ejemplo, González 1998; Carrión 1996a). Pero incluso algunos comentaristas que intentan cuestionar esas posiciones anticuadas, incluyendo algunos de los teóricos del colonialismo *lite* previamente citados, todavía están buscando un concepto de la identidad nacional suficientemente elástico y maleable como para dar cuenta de experiencias sociales vociferantemente contradictorias con un universo territorialmente circunscrito de discurso cultural. Después de todo, el "Spidertown" de Abraham Rodríguez no es el Parque Central durante la Parada Puertorriqueña de Nueva York, cuando se despliegan banderas puertorriqueñas de todos tipos y formas en todas partes, adornando desde las aceras hasta la ropa, incluyendo collares de cuentas, tatuajes de uñas y párpados.

La diáspora—no como monolito ni masa social inerte, sino como una realidad compleja y dinámica entretejida inextricablemente con la fibra social de la metrópoli—también forma parte integrante de la colonia *lite* y su discurso. Es la señal más visible de la desterritorialización y el descentramiento de las fronteras coloniales, y del papel constituyente de las prácticas de consumo translocal en la construcción de las identidades culturales contemporáneas. Lo que señalan los arrebatos irreverentes e idiosincráticos de Abraham Rodríguez es que no sólo los hijos de la Operación Manos a la

Obra y la gran migración requieren que se les incluya en la autorreflexión nacional, sino también sus hijos y nietos, así como los muchos huérfanos y expulsados a los márgenes de la historia.

“Donde no brilla el sol...”

El infame “incidente de Madonna” entró y salió rápidamente de las noticias, convirtiéndose en “el periódico de ayer”, arrastrado por el aparentemente interminable remolino de diversiones, espectáculos y efemérides culturales similares que han llegado a los titulares de los periódicos en la colonia *lite*. Quizás el perspicaz periodista de orientación estadista, Luis Dávila Colón, tenga razón cuando comenta irónicamente: “la ‘material girl’ inventó una nueva marca de patriotismo”. “¡Wow!—añade entre dientes—. Había oído de pegarse la bandera al corazón, o tener la bandera en su mente, o de boxeadores que llevan la bandera en su trasero para coger golpes bajos, o de fanáticos olímpicos poniéndosela de sombrero. Pero nunca de izarla a media asta, allá abajo donde no brilla el sol” (Dávila Colón 1993:69).

Con toda su escandalosa novedad, este episodio de “patriotismo erótico” es de interés pasajero en la cultura política puertorriqueña, eminentemente un suceso de octubre, inmediatamente eclipsado por Halloween y luego por los inminentes cataclismos de noviembre de 1993. ¿Se trata de “una infamia sin precedentes en la historia de nuestro país”, como proclamó el líder del Partido Independentista Puertorriqueño? Difícilmente, y es asombroso cuán atrofiada está la memoria histórica desplegada por el liderato político actual del país, así como cuán dispuesto está a sucumbir a los trucos cotidianos de la ubicua cultura masiva. Dávila Colón termina sus comentarios prediciendo la victoria del más-de-lo-mismo en el próximo plebiscito, todo ello al ritmo de Michael Jackson y su *moonwalk*:

Gulp. ¿Vio lo que pasó en octubre? ¿No te gustó? Calma. No se excite. You ain't seen nothing yet. No les he dicho lo que trae noviembre. Se fue Madonna. Pero el 14 de noviembre en la noche del plebiscito, se viene a la Isla el “Dangerous Tour” del Rey del Pop, Michael Jackson. Después de Halloween, encierren a los niños. Y prepárense para bailar el “moonwalk” cuando gane de nuevo el ELA (Dávila Colón 1993:69).

A pesar de la aparente penetración de la sensibilidad *lite* y de lo sintomático que ésta pueda ser de la cultura política actual, sigue siendo una “diversión” en varios sentidos de la palabra. Aunque refleja una reconfiguración real de las relaciones coloniales, también es un espejismo, un simulacro de circunstancias no coloniales o poscoloniales dirigido a desviar la atención de las continuidades de la historia colonial. Aunque sugiere nuevas maneras de pensar en los procesos del colonialismo y la descolonización, literalmente significa “hacer más ligero”, desviar eufemísticamente el proyecto anticolonial en curso. Al igual que en la cultura comercial de la que deriva, el término *lite* puede ocultar los ingredientes “duros” y “pesados” del producto promovido. En vista de la bancarrota de las formas tradicionales de legitimación colonial, las diversiones del imperio descansan cada vez más en tal camuflaje discursivo, el oscurecimiento de las profundas desigualdades sociales y del control represivo que siguen distinguiendo a la opresión colonial de otros modos de interacción transnacional.

Epílogo de 1998: “ninguna de las anteriores”

Una crisis gubernamental, una huelga general, un devastador huracán, un plebiscito nacional—el 1998 fue un año memorable para los puertorriqueños, lleno del esperado drama simbólico del centenario de la ominosa invasión de la Isla por las fuerzas militares de los Estados Unidos, que hizo de 1898 el punto decisivo en el largo pasado colonial del país. El 25 de julio, el día del desembarco, miles de puertorriqueños peregrinaron al pueblo costero del sur de la Isla, Guánica, por donde primero entraron las tropas americanas bajo el mando del General Miles. Fueron a conmemorar el evento, algunos a celebrarlo y otros a condenarlo severamente, mientras aún otros se reunieron en el histórico Castillo del Morro en San Juan para proclamar los 40 años del Estado Libre Asociado. Antiguas divisiones y ambivalencias en la vida pública puertorriqueña se volvieron a representar así en un espectáculo de los debates actuales sobre la memoria histórica (véase Torres 1999; Navarro 1998a).

A pesar de todas las discusiones y la fanfarria, las conferencias académicas, los reportajes especiales y las proclamas oficiales, otros eventos, mayormente desvinculados del calendario conmemorativo, enmarcaron el significado del ansiosamente esperado centenario. Primero, el Gobernador de la Isla, Pedro Rosselló, líder del

partido estadista, enfureció a la prensa del país al intentar sofocar la disensión y la crítica a través de su control de los fondos publicitarios del gobierno, lo cual le ganó el escrutinio y la denuncia de editores y periodistas internacionales. La arrogante confrontación del gobernador con periodistas ampliamente respetados de varios países latinoamericanos expuso la tenue fachada de la democracia puertorriqueña y las ominosas implicaciones de su modelo de privatización neoliberal.

Poco después de esa confrontación perturbadora, al acercarse el verano, los trabajadores telefónicos del país se fueron a la huelga en protesta por la inminente venta de la Compañía Telefónica, de propiedad pública, a corporaciones privadas. Aunque comenzó como una acción de los sindicatos obreros frente a las condiciones de trabajo y contratación, el movimiento se amplió rápidamente para incorporar a todos aquellos que objetaban la venta de la Telefónica, que muchos sentían como suya, incluyendo simpatizantes del Gobernador y la estadidad para Puerto Rico. La Telefónica, amistosamente conocida como *Fortunata*, la vaca que da dinero, era una gran fuente de ingresos públicos y muchos la consideraban patrimonio nacional. La protesta generó una rara muestra de unidad a través del usualmente fragmentado espectro político del país y llamó la atención del sentimiento antiprivatizador en Latinoamérica, resonando al grito de "La patria no se vende", mientras el gobierno anexionista sufría otro golpe a su débil legitimidad (véase Navarro 1998b).

Entonces, como para acentuar la turbulencia, vino el huracán *Georges*, el peor desastre natural que ha afectado a la Isla en la historia reciente. Miles de familias se quedaron sin hogar, muchas más estuvieron sin servicio de agua y luz eléctrica por meses y las ayudas gubernamentales se demoraron más de la cuenta en llegar a los necesitados. Las favorables comparaciones con la situación de la República Dominicana y otras islas caribeñas, e incluso con la catástrofe en Centroamérica, no lograron persuadir al público de las bendiciones de la ayuda federal de los Estados Unidos y a muchos les sirvieron como un cruel recordatorio de la creciente dependencia y subordinación de su país a los asuntos nacionales de la metrópoli. Los residentes de la zona suroeste de la Isla, donde la furia de *Georges* causó mayores estragos, presenciaron la llegada de las fuerzas federales de emergencia en la bahía de Boquerón y muchos debieron pensar, resentidos, en los eventos históricos en el cercano pueblo de Guánica hace cien años.

Finalmente, cuando el año del centenario llegaba a su fin, se celebró el plebiscito. ¿Qué sería el 98, después de todo, sin una consulta a la población acerca de su status preferido y el futuro del país? Mientras los líderes de todos los partidos políticos lograron excluir a la enorme diáspora puertorriqueña de cualquier participación en el plebiscito, el partido gobernante intentó asegurar un consenso decisivo a favor de la estadidad, para su posterior reclamo al Presidente y el Congreso de los Estados Unidos. Tras diseñar unilateralmente una papeleta que dividía la opción del Estado Libre Asociado y marginaba aún más al voto independentista, los estadistas incluyeron la famosa “quinta columna”—después del ELA actual, el ELA revisado, la estadidad y la independencia—bajo el lema “ninguna de las anteriores”. Pero la tortuosa táctica de enmarcar las alternativas políticas del país como una pregunta de opciones múltiples fue contraproducente, ya que una mayoría de 50.2% de la población votante escogió la quinta columna. Sin ofrecer tregua, el partido gobernante inmediatamente celebró la victoria con el 46.5% del voto, afirmando que “ninguna de las anteriores” no constituía una opción de status. Los líderes del Partido Popular Democrático, que representaban las opciones del Estado Libre Asociado, levantaron una objeción legal al resultado declarado oficialmente y celebraron su propia victoria a base de su interpretación de que “ninguna de las anteriores” era una protesta concertada contra la estadidad y a favor suyo. Y los independentistas, notando el desafío implícito en la opción favorecida, interpretaron el resultado como una demostración del disgusto público generalizado entre los puertorriqueños con las intrigas corruptas de la política colonialista (Navarro 1998c).

Independientemente de las intenciones específicas de los que votaron por la “quinta columna”, la frase “ninguna de las anteriores” resume bastante nítidamente el temperamento prevaleciente entre los puertorriqueños en el simbólico año de 1998. La frase puntualiza ese período conmemorativo con un sentido de indecisión, pero también señala la insatisfacción y la frustración ampliamente difundidas, después de 100 años de control estadounidense. Asimismo, es un testimonio al modo irónico e indirecto con que la gente confronta la esfera pública oficial en el país: la práctica de la “diversión”, la táctica de la evasión juguetona, se encapsula en ese clisé resignificado, “ninguna de las anteriores”. Ese lema, junto con la carga simbólica otorgada a los dos sucesos

más prominentes del año, la huelga de la Telefónica y el huracán Georges, ilustra bien la situación colonial *lite* del Puerto Rico contemporáneo, donde la hegemonía se mantiene y desafía en gran medida en el campo cultural, como una lucha por los significados y las imágenes. El juego es serio y precario, e incluye trazos de un despotismo político, una pobreza y un desempleo persistentes, y una violencia social rampante como recordatorios gráficos del colonialismo. Pero a fin de cuentas es un juego cuyas expectativas de cambio social positivo no aparecen en el horizonte histórico al umbral del "nuevo siglo americano".

Mientras tanto, para los puertorriqueños en los Estados Unidos—que constituyen casi la mitad de todos los puertorriqueños—, la frase "ninguna de las anteriores" es igualmente apropiada, quizás de manera eufemista, para captar su vida durante el célebre año 98. Aunque se ha prestado alguna atención al puñado de personalidades del mundo del entretenimiento y los deportes, y los informes oficiales hablan en términos luminosos de una emergente clase media, la inmensa mayoría de los puertorriqueños se mantiene en el fondo de la escala socioeconómica, incluso en comparación con otros "latinos" con los que se les agrupa cada vez más frecuentemente. Los puertorriqueños en los Estados Unidos también son víctimas de una constante degradación pública y el 98 fue particularmente duro en este sentido. Aunque la Parada Puertorriqueña de Nueva York en junio de 1998 fue la mayor en su historia y sigue siendo el principal desfile nacional de la ciudad, esa muestra bulliosa de orgullo estuvo manchada de principio a fin del año.

Primero fue *Capeman*, la fracasada obra de Broadway orquestada por Paul Simon en lo que se suponía fuera un gesto de buena voluntad hacia los puertorriqueños. Sin duda, le proporcionó empleo a muchos actores, músicos y trabajadores del teatro puertorriqueños, y muchos la proclamaron como un evento positivo y pro-puertorriqueño—un conocido comentarista político fue aún más lejos al declarar: "el nacionalismo puertorriqueño ha llegado a Broadway" (García Passalacqua 1997). Pero artísticamente, *Capeman* fue un fiasco, carente de energía narrativa así como fallida en sus alusiones a la música puertorriqueña; políticamente, por su tratamiento romantizado de un legendario líder de ganga y asesino arrepentido, sólo compara con los estereotipos supuestamente benévolos de *West Side Story*.

Entonces le siguió el infame episodio de *Seinfeld*, la popular

comedia de televisión norteamericana, que mostraba a Kramer, detenido en el tráfico por culpa de la Parada Puertorriqueña en Nueva York, pisoteando la bandera puertorriqueña. Cuando el público protestó, Seinfeld afirmó que lo habían malentendido y explicó que la bandera estaba quemándose y que Kramer sólo había salido de su carro para ayudar a apagar el fuego. Pero la respuesta pública al incidente demostró que había tocado un nervio sensible y que ninguna disculpa despejaría la indignación de los puertorriqueños y buena parte del público general. Tampoco bastó su presentación gratuita de la bandera puertorriqueña a la actriz Jennifer López en las ceremonias de premiación del Grammy (véase González y Rodríguez 1998).

Como si no fuera suficiente fuego de artillería, el año terminó con otra ofensa contra los puertorriqueños en los medios de comunicación de los Estados Unidos. El 30 de noviembre de 1998, a dos semanas del plebiscito, apareció un artículo en el *Boston Herald* titulado "No Statehood for Caribbean Dogpatch". Firmado por Dan Feder (1998), el artículo esgrime muchos de los argumentos conservadores contra la estadidad para Puerto Rico, tales como el derecho de los americanos a "no echarse a cuestras una isla empobrecida, agobiada por el crimen, de personas que no hablan inglés, como nuestro estado 51". Feder cita al movimiento de English First para advertir que la incorporación de Puerto Rico pondría a la unión "americana en camino a convertirse en una nación bilingüe", mencionando que el apoyo a la estadidad no es evidente siquiera entre otros hispanos; en sus propias palabras, "como si a los mexicanos en California y los cubanos en la Florida les importara una montaña de frijoles la estadidad puertorriqueña".

Feder también aclara que su "perrera caribeña" se refiere no sólo a la Isla sino a los puertorriqueños en los Estados Unidos, cuando afirma: "Con la estadidad puertorriqueña, al problema de los inmigrantes no asimilables añadiríamos un estado no asimilable". De tal lenguaje injurioso se desprende que, al igual que la estadidad, la "asimilación" de los puertorriqueños en los Estados Unidos no es una cuestión que los puertorriqueños puedan decidir y que el inflamatorio "problema puertorriqueño" incluye tanto al país de origen como a las comunidades de la diáspora. Desde luego, la "perrera" local son los vecindarios empobrecidos del interior de las ciudades donde vive la mayoría de los puertorriqueños, los barrios bajos y guetos del sur del Bronx, Williamsburg, Hartford,

Filadelfia, Chicago y numerosos otros enclaves abandonados y descuidados. Son "las calles duras" de Piri Thomas, el "Spidertown" de Abraham Rodríguez. Pero qué diferentes lucen los ambientes de la vida diaspórica puertorriqueña en estas obras de ficción, al presentar sus condiciones aplastantes y deshumanizantes en un contexto social y psicológico dinámico, no para reforzar estereotipos y patologías. Cuán necesario es acercarse a esta situación desde adentro, desde la perspectiva de la comunidad en cuestión y en los términos nuevos y juveniles ejemplificados por Rodríguez y otros miembros de la generación actual. Se hace evidente por qué en 1998 "Spider-town" también vota por la opción "ninguna de las anteriores".

Sucede que 1998 también vio la publicación de una larga conversación con tres escritores contemporáneos de Martinica, y de nuevo surgen algunos paralelos e intuiciones interesantes sobre los problemas del colonialismo (Taylor 1998). Reconociendo la influencia de las perspectivas teóricas de Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant y Jean Bernabé se autodenominan "criollistas" y buscan nuevas formas de entender los aspectos culturales y políticos de las relaciones coloniales en el mundo contemporáneo. Chamoiseau, autor de la muy admirada novela *Texaco*, ofrece una tipología de tres etapas de la historia colonial, empezando con la etapa "brutal, violenta", seguida de la etapa neocolonial de "dominación a la distancia" y luego de la etapa actual que seguramente resonará con la discusión sobre la condición colonial *lite* de Puerto Rico. Chamoiseau la llama la "tercera etapa, la dominación furtiva, que funciona a través de los grandes circuitos de comunicación que vinculan al mundo hoy en día". Cuando logró entender esta nueva situación, Chamoiseau tuvo que transformarse

de un rasgador de palabras en un guerrero... que puede reconocer que la batalla contra la opresión y la dominación se ha movido a la esfera del imaginario. Estamos aplanados, aplastados, amortiguados por el imaginario dominante, sin siquiera darnos cuenta de que nos está subyugando y transformando. El dominio del imaginario es un teatro absolutamente fundamental para la resistencia (Taylor 1998:140).

Al delinear su nueva posición, los "criollistas" critican abiertamente a su antepasado, el monumental poeta y estadista martiniqués Aimé Césaire, en parte por lo que interpretan como el esencialismo de su movimiento de la *négritude* y en parte por la anexión

de Martinica como departamento de Francia, que Césaire supervisó. En su libro sobre Césaire, *Confiant* comenta que le gustaría que Martinica tuviera un status frente a Francia como el de Puerto Rico frente a los Estados Unidos. Consciente de los desastrosos problemas sociales que confronta Puerto Rico, explica que para él “[c]onvertirse en un estado asociado—como Puerto Rico—es una fase indispensable en la reconstrucción de nuestra economía”, que está en ruinas como resultado de la departamentalización, y hacia la soberanía nacional. Como el status autonómico no existe en la constitución francesa, “lo único que podemos reclamar es el status de estadidad asociada, una separación como la de Puerto Rico” (Taylor 1998:158-159). Aunque su postura es claramente anticolonialista y orientada hacia la autodeterminación, los “criollistas” son cautelosos con la idea de la independencia. Citando a Jean-Marie Tjibaou, el asesinado líder kanak, *Confiant* comenta que “en esta época, la independencia es la posibilidad de escoger tus interdependencias”. Chamoiseau explica este último punto en términos pertinentes para el pensamiento contemporáneo sobre la liberación nacional:

No creo que nadie pueda declararse independiente hoy en día. Todos somos dependientes los unos de los otros. No puedes sencillamente sacar la bandera, bailar alrededor del asta e imaginar que eres libre. Conceptos como libertad, soberanía y responsabilidad sólo pueden articularse una vez que has tomado en consideración los procesos actuales de globalización (Taylor 1998:160).

Confiant visualiza una manera de salir de este moderno terreno movedizo de la anexión, en que incluso la expectativa del limbo político de Puerto Rico resulta atractiva. “Yo sí hablo de independencia—afirma—, pero de independencia dentro de una Federación Caribeña”. Frente al proceso fragmentador que ha plagado a la región a lo largo de su historia, y las “tendencias retráctiles” hacia identidades esenciales y puras, *Confiant* propone su visión de la independencia dentro de un Caribe “interdependiente”, y de nuevo el frente cultural es central para el cambio. “Si logramos modificar el imaginario colectivo antillano—concluye—habrá escritores aquí en francés, en créole, en inglés, en español, en cualquier idioma que les plazca. Nadie puede predecir que pasará en la totalidad del mundo [*totalité-monde*]” (Taylor 1998:160).

NOTAS

1. Este ensayo es una versión revisada de un trabajo presentado en varias conferencias universitarias entre 1996 y 1998. Aparecerá en inglés como un capítulo de mi libro en preparación (Flores, de próxima publicación). El texto fue traducido por Jorge Duany.
2. El incidente de Madonna fue discutido en todos los periódicos de la Isla en los días posteriores al evento, desde finales de octubre hasta principios de noviembre de 1993. Véase especialmente Dávila Colón (1993) y Mateo (1993). Para un análisis crítico más extenso, véase Pabón (1995b) y Román (1995).
3. Estos comentarios y sus implicaciones se discuten en Pabón (1995b:33). Es interesante que, aunque critica agudamente todo el asunto en su contexto ideológico, Pabón cita el uso del término "cocolo" por parte de Dávila Colón sin mencionar sus connotaciones racistas. De hecho, Dávila Colón lo hace aún más claro al referirse a su informante callejero como "el cocolo que se coló".
4. Muchas de estas formulaciones alternativas se sugieren en la colección de ensayos editados por Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel (1997). La introducción de los editores propone la adopción del término "etnonación" (Grosfoguel, Negrón-Muntaner y Georas 1997), mientras que el ensayo de Agustín Laó (1997) y la tesis de Mayra Santos Febres (1991) utilizan el concepto de la "nación translocal". Arjun Appadurai (1997) explica la idea de la "transnación", especialmente en la sección "Patriotism and Its Futures" (pp. 158-177).
5. Sobre el uso del concepto de "flexibilidad" en el análisis cultural, véase Ong (1998). Robert Fitch (1993) usa el término *globaloney* ("basura global"). Véase también Abu-Lughod (1997); Rodrik (1997); Vidal Rucabado (1996).
6. Para una discusión del papel de los intereses comerciales en la construcción de la identidad cultural contemporánea en Puerto Rico, véase Dávila (1997).
7. Para una excelente discusión de la obra de Glissant en un contexto caribeño y en relación con la teoría poscolonial, véase de la Campa (de próxima publicación).
8. Gerard Pierre-Charles (1985) aplica efectivamente el concepto de "colonia moderna" a algunos países del Caribe contemporáneo, especialmente al caso de Puerto Rico (pp. 333-353).
9. Sobre la omisión de la experiencia puertorriqueña en los Estados Unidos en los trabajos históricos y teóricos en la Isla, véase Díaz-Quñones (1993) y Flores (de próxima publicación: Capítulo 3).

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, Janet. (1997). Going Beyond Global Babble. En *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, editado por Anthony D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 131-138.
- Appadurai, Arjun. (1997). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Buzan, Barry y Gerald Segal. (1996). The Rise of 'Lite' Powers: A Strategy for the Postmodern State. *World Policy Journal* 13 (3):1-10.
- Carrión, Juan Manuel. (1996a). Sobre la nación sin bordes. *Diálogo*, marzo, p. 41.
- Carrión, Juan Manuel. (1996b). *Voluntad de nación: ensayos sobre el nacionalismo en Puerto Rico*. San Juan: Nueva Aurora.
- Coss, Luis Fernando. (1996). *La nación en la orilla: respuesta a los posmodernos pesimistas*. San Juan: Punto de Encuentro.
- de la Campa, Román. (De próxima publicación). *Literary Latin Americanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dávila, Arlene M. (1997). *Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico*. Filadelfia: Temple University Press.
- Dávila Colón, Luis. (1993). En-madonnados. *El Nuevo Día*, 29 de octubre, p. 57.
- Dávila Colón, Luis. (1997a). No disparen, que soy yo... *El Nuevo Día*, 31 de enero, p. 69.
- Dávila Colón, Luis. (1997b). Perspectiva. *El Nuevo Día*, 18 de enero.
- Díaz-Quñones, Arcadio. (1993). *La memoria rota: ensayos sobre cultura y política*. Río Piedras: Huracán.
- Duchesne Winter, Juan. (1993a). Convalecencia del independentismo de izquierda. En *Postmodernidad y cultura: hacia una nueva ensayística puertorriqueña*, editado por Irma Rivera Nieves et al. Manuscrito inédito. Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
- Duchesne Winter, Juan. (1993b). Nación, identidad y levedad. En *Postmodernidad y cultura: hacia una nueva ensayística puertorriqueña*, editado por Irma Rivera Nieves et al. Manuscrito inédito. Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
- Duchesne Winter, Juan y otros. (1997). La estadidad desde una perspectiva democrática radical. *Diálogo*, febrero, pp. 30-31.
- Feder, Dan. (1998). No Statehood for Caribbean Dogpatch. *Boston Herald*, 30 de noviembre.

- Fernández Bravo, Armando y Florencia Garramuño. (1995). La diseminación de lo nacional: entrevista a Homi Bhabha. *Bordes* 1:87-92.
- Fitch, Robert. (1993). *The Assassination of New York*. Londres: Verso.
- Flores, Juan. (De próxima publicación). *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Flores, Juan y María Milagros López, eds. (1994). Dossier Puerto Rico. *Social Text* 38:93-147.
- García Passalacqua, J.M. (1997). Puerto Rican Nationalism Hits Broadway. *The San Juan Star*, 14 de diciembre.
- Gil, Carlos. (1993). Poder y fascinación: respuesta amistosa al neo-independentismo. En *Postmodernidad y cultura: hacia una nueva ensayística puertorriqueña*, editado por Irma Rivera Nieves et al. Manuscrito inédito. Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.
- Glissant, Edouard. (1989). *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- González, Manuel de J. (1997). Nacionalismo que paga. *El Nuevo Día*, 25 de enero, p. 83.
- González, Manuel de J. (1998). Aquí seguimos, un siglo después. *Claridad*, 9-15 de enero, p. 12.
- González, Patricia y Roberto Rodríguez. (1998). Puerto Ricans Complain About "Yada Yada". *Column of the Americas*, 15 de mayo.
- Greider, William. (1997). *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Grosfoguel, Ramón. (1997). Globalización y status. *El Nuevo Día*, 5 de octubre, p. 67.
- Grosfoguel, Ramón, Frances Negrón-Muntaner y Chloé S. Georas. (1997). Beyond Nationalist and Colonialist Discourses: The *Jaiba* Politics of the Puerto Rican Ethno-Nation. En *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*, editado por Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-38.
- Hall, Stuart. (1994). Cultural Identity and Diaspora. En *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, editado por Patrick Williams y Laura Chrisman. Nueva York: Columbia University Press, pp. 392-403.
- Hall, Stuart. (1997). The Local and the Global. En *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, editado por Anthony D. King. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 30-31.
- Krugman, Paul. (1995). *Peddling Prosperity: Economic Sense and Nonsense in an Age of Diminished Expectations*. Nueva York: Norton.

- Krugman, Paul. (1996). *Pop Internationalism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kuttner, Robert. (1997). *Everything for Sale: The Virtues and Limits of Markets*. Nueva York: Knopf.
- Laó, Agustín. (1997). Islands at the Crossroads: Puerto Ricanness Traveling between the Translocal Nation and the Global City. En *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*, editado por Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 169-188.
- Mateo, Mateo. (1993). La caída del ídolo. *El Nuevo Día*, 12 de noviembre, p. 57.
- Mbembe, Achille. (1992). The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony. *Public Culture* 4 (2):1-30.
- McClintock, Anne. (1992). The Angel of Progress: Pitfalls in the Term "Post-Colonialism". *Social Text* 31/32:84-98.
- McClintock, Anne, Aamir Mufti y Ella Shohat, eds. (1997). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Navarro, Mireya. (1998a). Marking a Puerto Rican Anniversary. *The New York Times*, 26 de julio, p. 24.
- Navarro, Mireya. (1998b). Plan to Sell Puerto Rico Phone Company Leads to Strike. *The New York Times*, 19 de junio.
- Navarro, Mireya. (1998c). With a Vote for "None of the Above", Puerto Ricans Endorse Island's Status Quo. *The New York Times*, 14 de diciembre, p. A18.
- Negrón-Muntaner, Frances y Ramón Grosfoguel, eds. (1997). *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ong, Aihwa. (1998). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pabón, Carlos. (1995a). Albizu y Madonna o la política de la representación. *Bordes* 2:129-130.
- Pabón, Carlos. (1995b). De Albizu a Madonna: para armar y desarmar la nacionalidad. *Bordes* 1:41-53.
- Pierre-Charles, Gerard. (1985). *El Caribe contemporáneo*. México: Siglo XXI.
- Ramos, Juan Antonio. (1993). *El manual del buen modal y otras ocurrencias "lite"*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Rivera Nieves, Irma, Aurea María Sotomayor, Juan Duchesne Winter y Carlos Gil, eds. (1993). *Postmodernidad y cultura: hacia una nueva en-*

sayística puertorriqueña. Manuscrito inédito. Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras.

- Rodrik, Dani. (1997). *Has Globalization Gone Too Far?* Washington, D.C.: Institute for International Economics.
- Rodríguez, Abraham. (1992). *The Boy Without a Flag*. Minneapolis: Milkwood.
- Román, Madeline. (1995). El Girlie Show: Madonna, las polémicas nacionales y los pánicos morales. *Bordes* 1:41-53.
- Santos Febres, Mayra. (1991). *Translating Ambivalence: Translocality in Caribbean and New York Puerto Rican Literature*. Tesis doctoral, Universidad de Cornell.
- Shohat, Ella. (1992). Notes on the "Post-Colonial". *Social Text* 31/32:99-113.
- Taylor, Lucian. (1998). Créolité Bites: A Conversation with Patrick Chamoiseau, Raphael Confiand, and Jean Bernabé. *Transition* 74:124-161.
- Torres, Andrés. (1999). Cien años de lucha: The Fight Over the Status of Puerto Rico. *Colorlines* (invierno):23-26.
- Vidal Rucabado, Luis. (1995). Tan lite que ni siquiera es de hoy. *Visión* (México), 1-11 de octubre, pp. 30-31.
- Yergin, Daniel y Joseph Stanislaw. (1998). *The Commanding Heights: The Battle Between Government and the Marketplace that is Remaking the Modern World*. Nueva York: Simon and Schuster.

RESUMEN

Una corriente de gran influencia en la discusión de la identidad nacional puertorriqueña durante la década de los noventa se caracteriza por un cuestionamiento radical de las premisas de la nación misma como construcción social e intelectual, y por una insistencia en la contingencia histórica y las contradicciones internas del concepto colonial. Esta nueva etapa en un largo debate, que coincide con la ascendencia y prevalencia de la teoría poscolonial, se puede captar bien con el término *lite*, el cual aparece con frecuencia en algunas reflexiones actuales. La frase "colonialismo *lite*" intenta resonar con la noción de "colonialismo tardío" y a la vez con las diversas connotaciones de *lite*: el carácter sumamente comercial y consumista, más leve política y militarmente y menos imponente del régimen colonial en la era poscolonial. Mediante una adaptación de la idea de la "diversión" (*détour* o "desvío") del escritor martiniqués Edouard Glissant, el presente ensayo intenta sugerir el gesto o la práctica cotidiana del discurso colonial/anticolonial en Puerto Rico en el centenario del régimen colonial estadounidense. El autor trata de traer a esta discusión un aspecto de la realidad puertorriqueña frecuentemente omitido o ignorado: la experiencia y expresión cultural de la diáspora. Haciendo referencia al marco teórico de Stuart Hall y a la ficción y el comentario del escritor neorriqueño contemporáneo Abraham Rodríguez, el ensayo aboga por la pertinencia de tales "fragmentos perturbadores" al pensamiento actual e histórico sobre la identidad nacional puertorriqueña. Para esta versión del trabajo, el autor ha agregado un epílogo, titulado "Ninguna de las anteriores", actualizando algunas de las reflexiones anteriores, relacionándolas con los eventos de ese año tan histórico, el 1998, en la vida puertorriqueña. [**Palabras clave:** nación, identidad nacional, colonia, poscolonial, cultura, diáspora.]

ABSTRACT

An influential current in the discussion of Puerto Rican national identity of the 1990s is characterized by a radical questioning of the premises of the nation itself as a social and intellectual construct, and an insistence on the historical contingency and internal contradictoriness of the colonial concept. This new stage in the longstanding debate, coinciding with the ascendancy and currency of post-colonial theory, is well captured in the term "lite," which occurs frequently in reference to the idea of national "independence" in some contemporary reflections. The phrase "lite colonial" is intended to resonate both with the notion of "late colonial" and with the various implications of "lite:" the overwhelmingly commercial or consumerist, as well as the politically and militarily soft or unimposing character, of colonial rule in the post-colonial era. By adapting the Martinican writer Edouard Glissant's idea of "diversion" (*détour*), the present essay attempts to portray the gesture or everyday practice of the colonial/anti-colonial discourse in Puerto Rico after the centenary of U. S. colonial rule. The author seeks to bring to this discussion an aspect of Puerto Rican reality often omitted or overlooked: the experience and cultural expression of the diaspora. Citing the theoretical framework of Stuart Hall and the fiction and commentary of contemporary U. S. Puerto Rican writer Abraham Rodríguez, the essay argues for the relevance of these "unsettling fragments" to current and historical thinking about Puerto Rican national identity. For the present version the author has added a postscript, titled "None of the Above," where some of the above reflections are updated to refer to events of that historic centennial year in Puerto Rican life, 1998. [**Keywords:** nation, national identity, post-colonial, culture, diaspora.]