

## PREFACIO

«¡Baile, botella y baraja!»: esa fue la consigna de la política de algunos gobernadores en el período colonial español para *distraer* a sus súbditos caribeños y mantenerlos alejados de las ansias de libertad e independencia. Por otro lado, muchas revueltas de esclavos en dicho contexto colonial se iniciaron precisamente en sus bailes.

Tumba la la la,  
Tumba la la lé  
[?] que en Poltorrico  
escravo no quedé

Así cantaba, de hecho, una copla perteneciente a un *baile antillano* «negro» del siglo xvii, que llevaba de nombre «El Portorrico», la primera referencia a esta isla caribeña en cualquier música escrita<sup>1</sup>. A la copla citada la precedía la siguiente:

Un negro que entró en la iglesia  
de su grandeza admirado  
por regocijar la *fiesta*  
cantó al son de un calabazo:

Canto y baile aparecen desde entonces absolutamente entrelazados.

«¡Baile, botella y baraja!»... ¿Diversión enajenada o fiesta libertaria? Como adelantan estos ejemplos, el baile reviste connotaciones opuestas en distintas prácticas relacionales e imaginarios sociales. Los gobernadores coloniales

---

<sup>1</sup> «Manuscrito de Método para cítara» fechado en 1677, encontrado en los archivos mexicanos, según citado por María Luisa Muñoz 1966: 26-27 (aparece fragmento de transcripción). El tercer verso no se lee claro en el documento; no hay duda, no obstante, de que el baile se donominaba «El Portorrico».

consideraban el baile fundamentalmente como una «diversión», que podía ser, incluso, distraente, mientras que para los esclavizados o «esclavizables» las prácticas danzarias constituían una expresión ritual de memorias colectivas, una estética de la seducción (como examinaremos más adelante) o una vía de comunicación e incitación libertaria.

La expresión corporal de —y en— elaboraciones sonoras es, como la música misma, una de esas prácticas humanas que podríamos llamar *universales*. En prácticamente cualquier sociedad que haya sido objeto de estudio sistemático historiadores y antropólogos registran algún tipo de baile. Los estudiosos evidencian también la profunda historicidad de esta práctica «universal», pues se baila y se concibe el baile de maneras muy diversas en distintas geografías y épocas. La combinación de universalismo y particularidad histórica le confiere a las prácticas danzarias un amplio terreno para el diálogo —y sus posibilidades subversivas— en un mundo crecientemente «globalizado». Este libro se propone examinar la historicidad de los significados socioculturales del baile en la América «mulata», especialmente en el Caribe. Mencionar el Caribe supone referirse a un espacio relacional de sociedades que se han distinguido por su insistencia, pasión y creatividad danzarias, y cuyas músicas bailables y sus bailes mismos han tenido repercusiones amplias evidentes a nivel internacional (Sloat 2002).

«¡Baile, botella y baraja!»... No sólo distintas geografías y épocas manifiestan diversas concepciones del baile. Éstas constituyen además, en algunas sociedades —como es el caso, definitivamente, en las de la América «mulata»— elementos centrales de sus luchas sociales internas. Como bien apuntara la aguda investigadora brasileña Edinha Diniz,

Historicamente as danças negras sempre apresentaram uma sensualidade malvista pelos brancos [...] As inúmeras acusações de sensualidade das danças negras nos faz suspeitar de que o uso do corpo neste caso possa ser entendido como uma expressão mesma da rebeldia escrava. Pois a soltura e desrepressão corporal do negro parecem exceder as exigências coreográficas rituais. Assim, mais que elemento característico da cultura negra, o fato do escravo manter enorme flexibilidade corporal nas suas danças pode indicar a necessidade de liberar seu corpo, patrimônio do senhor [...] da mesma forma que a tão aludida indisciplina como traço do comportamento brasileiro parece apontar no mesmo sentido (Diniz 1999: 82-83)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> La autora refiere a otro estudio sobre la samba: Muniz Sodré, *Samba, o dono do corpo* (1979).

Así, bailes que podrían considerarse en un primer plano como *africanismos*, como memorias heredadas de otras geografías y épocas (Herkovits 1941), se recrean transformados (en este ejemplo, reenfatizando la flexibilidad —y libertad— corporal) en el marco americano concreto de las resistencias contra la dura realidad que experimentaban cotidianamente los esclavizados<sup>3</sup>.

Aparte de los debates —¡siempre fundamentales!— sobre los *origenes*, este libro pretende dotar a los lectores, que seguramente han experimentado muchos goces y alegrías bailando, de algunas herramientas para que el baile sea, como en la polémica cita anterior, motivo también de reflexión... y de esperanzas por un mundo mejor. Las visiones contrastantes sobre las posibles connotaciones del baile con las cuales iniciamos el libro tienen raíces en concepciones enfrentadas mucho más amplias, que revisten un profundo carácter político de alcance general. Uno de los pilares de la ideología que la llamada «modernidad occidental» ha querido imponer (especialmente desde el siglo xvii) en su expansión colonial se sustenta en una radical separación entre mente y cuerpo, donde se concibe la razón como *lo humano* al tiempo que se «expulsa al cuerpo del ámbito del espíritu», según hemos citado de Aníbal Quijano en el Primer *Repiqueteo* del *Jaleo* (2000: 223, 225), y que él expande en su «Presentación» de este libro. Esta separación se monta, a su vez, en la distinción entre lo humano como sujeto y la naturaleza como objeto sobre el cual se actúa. En el marco de esta separación, la *civilización* se identificará con la razón; mientras la *naturaleza* —entre ella, las «pasiones» del cuerpo, sus urgencias y ¡hasta su expresividad!— como la *barbarie*.

El desarrollo de visiones alternas es importante en la lucha contra la colonialidad y el racismo que esta ideología sustenta. En *Cuerpo y cultura* pretendo unirme a múltiples y variados esfuerzos que van conformando lo que quisiera denominar como un *humanismo ecológico* que, en lugar de hacer énfasis en las

---

<sup>3</sup> En ese sentido, la apreciación de Diniz concordaría con dos de las tres tesis clásicas sobre la *afrogénesis* que el antropólogo colombiano Jaime Arrocha examina en su ensayo «Los estudios afrocaribeños» (2007: 42-54, especialmente 45), a saber, la tesis de la permanente recreación e innovación de los legados africanos en y ante la esclavitud (véase, por ejemplo, Mintz y Price 1992 y 1985), y la tesis del vínculo entre africanía y resistencia, sobre la cual han insistido en sus investigaciones, por ejemplo, el étnomusicólogo africanista venezolano Jesús «Chucho» García (*Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología*, 2006) y la historiadora colombiana Adriana Maya (e.g., «Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia», 1993: 85-100). Sobre este vínculo, y centrado, como la cita de Diniz, concretamente en las danzas entre los esclavizados del Caribe, véase también la rigurosa investigación histórica de Gabriel Entiope, *Nègres, danse et résistance: la Caraïbe du xvii<sup>e</sup> au xix<sup>e</sup> siècle* (1996), particularmente el capítulo II de la sección IV, pp. 214-267.

distinciones entre lo humano y la naturaleza, visualiza a ambas como esferas interactuantes de una misma realidad. No me refiero a *una* nueva teoría holística, sino a unos cambios en paradigmas y sensibilidades que pueden llegar a constituir un terreno de diálogo y acciones concertadas entre visiones, prácticas y teorías complementarias.

Las visiones alternas se desarrollan sólo parcialmente desde el trabajo intelectual. Muchas van conformándose desde el mundo popular en las prácticas sociales mismas; prácticas que el trabajo intelectual puede, humildemente, ayudar a resaltar. El humanismo ecológico ha ido configurándose tanto en nuevas investigaciones e interpretaciones<sup>4</sup> como en el redescubrimiento de saberes ancestrales<sup>5</sup> y de prácticas sociales e históricas<sup>6</sup>. Analizando algunos de los avatares de los bailes caribeños, sus significados socioculturales, sus elaboraciones artísticas y su intensidad expresiva y comunicativa, intento resaltar en este libro lo que hay en éstos de camuflado alegato por una revisión de concepciones que posibilite una relación más democrática y enriquecedora entre cuerpo y cultura.

En 1998, luego de unos quince años intensos de investigaciones, reflexiones y análisis, publiqué el libro *¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música «tropical»*. Titulé su primer capítulo —inspirado en uno de los mejores escritos existentes sobre la música del Caribe, *Del canto y el tiempo* del maestro Argeliers León (1984)— «Del canto, *el baile...* y el tiempo» (2005: 32-86). Aunque —añadiéndole el baile al «concepto» de Argeliers León— atisbaba ya su importancia, en realidad *¡Salsa, sabor y control!* concentra su intento de impugnar la colonialidad del saber eurocéntrica en *lo sonoro*: concretamente, en las concepciones del tiempo que lo sonoro expresa. A partir de la aparición de *¡Salsa, sabor y control!* se me invita frecuentemente a resumir, ampliar o reformular sus argumentos en seminarios, foros, conferencias o publicaciones

---

<sup>4</sup> Como en los sugerentes trabajos de Antonio Damasio sobre la *neurobiología* de la mente y el entretreído entre «razones», sentimientos y emociones: *The Feeling of What Happens, Body and Emotion in the Making of Consciousness* (1999) y *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (1994). Judith Becker (2004), elabora en profundidad las implicaciones de los escritos de Damasio para la música.

<sup>5</sup> Buenos ejemplos en Gilbert Rouget, *La musique et la transe* (1980; uso la edición inglesa, *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession* de 1985) y Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit: African Art and Afro-American Philosophy* (1983).

<sup>6</sup> La literatura reciente de historia y antropología de la gastronomía y la alimentación provee numerosas experiencias en torno a un acto simultáneamente tan animal y cultural como es comer; véase, por ejemplo, la excelente investigación de Cruz Miguel Ortiz Cuadra, *Puerto Rico en la olla, ¿somos aún lo que comimos?* (2006).

colectivas. *Cuerpo y cultura* surgió originalmente de ese proceso, donde fui trasladando el foco de atención de lo sonoro a lo danzante; o más bien, donde me propuse analizar su inseparable interrelación. Reúne cinco ensayos bajo el hilo conductor de la importancia del *baile* para una segunda impugnación subversiva a la «cárcel de larga duración» del eurocentrismo racista: el cuerpo (y su *naturaleza*) como sujeto, como generador de *cultura*, de expresividad, comunicación y elaboración estética.

Esos cinco ensayos fueron revisados en detalle para su integración como libro. Intenté minimizar las repeticiones entre ellos, elaborando puentes de interrelación que fortalecieran su hilo conductor, e incorporando los nuevos argumentos y análisis que desarrollaba a partir de la investigación adicional que había requerido realizar el que es, precisamente, su articulación y su hilo conductor, el baile. Aunque obviamente la lectura de *¡Salsa, sabor y control!* facilita comprender más cabalmente los textos que aparecen aquí, todos ellos fueron escritos de manera que no fuera preciso conocer aquel libro, lo que inevitablemente conllevó reproducir algunos de sus argumentos, sobre todo aquellos desde donde partían las nuevas investigaciones y reformulaciones. Leyendo la versión final que ahora someto al juicio (¡y disfrute, espero!) de ustedes, los lectores, me doy cuenta de que tanto ayuda *¡Salsa, sabor y control!* a comprender mejor *Cuerpo y cultura*, como *Cuerpo y cultura* a releer con más sólidas herramientas analíticas *¡Salsa, sabor y control!*, aunque no fuera originalmente éste su propósito. Antes de percatarme yo de eso ya lo había atisbado —con su tan aguda inteligencia y profunda sabiduría— Aníbal Quijano, cuando en su generosa «Presentación» hace referencia constante a ambos escritos.

Una de las intersecciones entre los dos libros que la «Presentación» recalca es la intención de ambos de romper con lo que Quijano llama la «cárcel de larga duración» del eurocentrismo analítico. Esta *liberación* no se alcanza nunca por decreto, ni por la mera intención de lograrla, sino por un muy trabajado proceso de investigaciones, reflexiones, análisis y argumentaciones; en ese sentido, este punto central de la «Presentación» de Quijano merece que comparta con los lectores una reflexión de mi propia trayectoria al respecto. Más aun cuando en los estudios de los bailes autóctonos y sus músicas ha predominado más bien lo que podría calificarse como una tendencia inversa: un *indigenismo* provincial centrado en la cultura propia, que describe sus bailes y músicas sólo como aconteceres *nacionales*. Intentaré hilvanar seguidamente, pues, de la manera más abierta y honesta que el recuerdo subjetivo permite, los avatares de mi desarrollo intelectual y personal (que reconozco «titubeante») hacia prácticas analíticas alternativas a dicha «cárcel de larga duración».

Después de una formación académica básica —bastante buena, por cierto— en la Universidad del Estado de mi país, fui, como muchos otros colegas latinoamericanos y caribeños, a proseguir estudios de posgrado a uno de los grandes centros académicos del «primer mundo». La mayoría de los puertorriqueños —entonces, como todavía— seguían sus estudios de posgrado en Estados Unidos; en gran medida por la particular relación (colonial) de este país latinoamericano con «el coloso del Norte», aunque también por la hegemonía internacional que ya ejercía la academia norteamericana en las Ciencias Sociales, que era el campo de mi interés (aunque siempre me interesó mucho también la Música, nunca pude estudiarla formalmente; mi formación al respecto ha sido —con todas sus ventajas y limitaciones— fundamentalmente autodidacta). Intentando romper con las convenciones decidí solicitar admisión en una universidad europea; concretamente, la London School of Economics and Political Sciences, asiento institucional del profesor Ralph Miliband, quien había sido tutor de mi único maestro marxista en la Universidad de Puerto Rico, Pablo García.

Tuve la dicha de llegar a Londres en el convulso 1968, que bien ha identificado el gran historiador del «sistema-mundo», Immanuel Wallerstein, como un año de quiebre fundamental en los largos siglos de conformación de la «modernidad» eurocéntrica<sup>7</sup>. La London School of Economics (LSE) —de vieja tradición *jacobina*, y cuyo clima intelectual debía mucho al espíritu que le imprimieron Harold Laski y Tom Bottomore, dignos representantes de la corriente «democrática» del marxismo<sup>8</sup>— fue en Inglaterra el centro de las revueltas estudiantiles de aquel año célebre. Junto a compañeros británicos, europeos en general, norteamericanos y algunos del «tercer mundo», participé en las marchas estudiantiles por Londres, coreando «Free, free LSE! / Take it from the bourgeoisie!», y en la «ocupación» que hicimos de los vetustos *buildings* del *East wing* de la universidad. En dicha *ocupación* intentábamos

---

<sup>7</sup> Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo* (1996) y con Terence K. Hopkins y Giovanni Arrighi, *Anti-Systemic Movements* (1989).

<sup>8</sup> «Revisionista», la llamaban ya algunos, aunque tanto Laski y Bottomore como Miliband —y Pablo García en Puerto Rico— se encargaban de demostrar que esa «tendencia» era la más fiel derivación de los postulados de aquel «viejo topo». Laski escribió la «Introducción» a la edición más difundida del *Manifiesto Comunista* en lengua inglesa para aquella época y Bottomore la de la antología de escritos de Marx que más se popularizó en esos años: T. B. Bottomore y Maximilien Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (1967). Miliband redactaba su libro más difundido, el cual se publicó justo en 1969, *The State in Capitalist Society*. La excelente biografía intelectual de Michael Newman, *Ralph Miliband and the Politics of the New Left* (2002), describe bien el clima intelectual del período.

autoeducarnos democráticamente en una tradición académica antihegemónica, añadiendo, a las buenas lecturas convencionales de mi programa en Sociología Política —Marx, Weber, Pareto, Mosca, Michels, Pitirim Sorokin, Dahl o Robert Merton—, discusiones sobre otros escritos menos «ortodoxos» y más *libertarios*: Rosa Luxemburgo, Gramsci, Trosky, Marcuse, Isaac Deustcher, Edward Hallett Carr o Alejandra Kollontai.

Fue mucho lo que aprendí en aquellas luchas estudiantiles seriamente académicas; y con mis maestros británicos de la mejor tradición de la academia contestataria comprometida: E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, Joan Robinson, Maurice Dobb, Raymond Williams, Stuart Hall y, por supuesto, de manera mucho más continuada y directa con Ralph Miliband. Muchos de ellos estaban además muy vinculados a la educación popular obrera —que llamaban entonces, de manera muy *low key*, *adult education*—, y con las luchas democráticas-electorales de lo que aún se entendía como «el brazo político de su clase», el *Labour Party*<sup>9</sup>, de manera similar a como nos entusiasmos muchos latinoamericanos con la perspectiva de revolución democrática que se abría ante la victoria electoral de la Unidad Popular (y Salvador Allende) en Chile, pocos años después.

Fui influenciado también por unos —entonces jóvenes— académicos que, llegando a dominar el movimiento del *New Left*, se hacían «a codazos» un espacio al margen de las instituciones académicas establecidas: Robin Blackburn, Perry Anderson, Tom Nairn... Recuerdo que Blackburn trabajaba una tesis doctoral sobre la historia de la esclavitud en Cuba, y que su dedicación al desarrollo de los nuevos «instrumentos» anti-institucionales no le permitió completarla sino hasta muchos años después (1988). Fue, de hecho, como joven *lecturer* del LSE, uno de los líderes principales de la «ocupación», en el marco de la cual organizó un seminario —muy bueno— sobre «Sociología de la Revolución», en el que participé como alumno, y por el cual fue pronto expulsado de la universidad, dedicándose de lleno a la conformación de la editorial Verso y la consolidación del *New Left Review*. Tanto los más establecidos profesores contestatarios arriba mencionados, como los más jóvenes

---

<sup>9</sup> *May Day Manifesto 1968* (1968), editado por Raymond Williams y con contribuciones de Michael Barratt Brown, Terry Eagleton, Stuart Hall y E. P. Thompson, entre otros, constituye un documento muy valioso respecto a los intentos de este grupo por redirigir el cauce de la política laborista; de manera indirecta, también la excelente compilación de E. P. Thompson, *Out of Apathy* (1960), con contribuciones de Raymond Williams, Stuart Hall y Ralph Samuel, entre otros, y un poco después los debates recogidos en Eric J. Hobsbawm *et al.*, *The Forward March of Labour Halted?* (1981), que incluye una excelente contribución de Raymond Williams.

que se apropiaban del *New Left*, eran extremadamente meticulosos y rigurosos con su trabajo intelectual, que entendían como parte de —y su contribución principal a— un compromiso político en su sentido amplio: un compromiso profundamente experimentado y sentido con su tiempo, su mundo y la sociedad donde cotidianamente vivían o querrían vivir, es decir, con su país.

Aprendí mucho también de mis compañeras de estudio *seniors* en Inglaterra, británicas o «britanizadas»: la escocesa Kate Young, la inglesa Sheila Rowbotham, y la alemana (entonces, casada con un catalán) Verena Stolcke, que, para aquella época, experimentaban formas novedosas (históricas, antropológicas y políticas) de poner sobre el tapete la crítica antipatriarcal en aquellas luchas democratizantes. Es interesante que dos de ellas lo hacían a través de sus investigaciones sobre América Latina, y Stolcke, en concreto, sobre el Caribe<sup>10</sup>. Aprendí además del intercambio con varios colegas latinoamericanos, como Ernesto Laclau, entonces un joven profesor de Essex, que se quedó a vivir allá (lo que es evidente en su producción posterior, cuyos escritos siempre sugerentes, aunque básicamente eurocéntricos, contrastan con la frescura de sus pioneros trabajos argentinos sobre el populismo peronista); así como con otros que regresamos teórica y vivencialmente a nuestros países: el centroamericano tan sabio Edelberto Torres Rivas, por ejemplo, quien casi inmediatamente después formaría parte de las corrientes renovadoras en la sociología latinoamericana agrupadas como «los estudios de la dependencia»<sup>11</sup>.

No reniego, pues, de mi formación inicial en la academia sociológica europea. Además de un adiestramiento sólido en la investigación y la lógica analítica, y del ejemplo de la combinación del rigor y el compromiso, esta experiencia académica británica en aquellos años hamaqueantes para la «modernidad occidental» me introdujo a numerosas problemáticas socioculturales e históricas que compartimos todos, como humanos al fin. Como caribeño, atisbaba limitaciones en los marcos analíticos de mis maestros y compañeros europeos o europeizados, pero debo reconocer que aún no podía definir bien las bases sobre las cuales estas limitaciones se asentaban.

Mi experiencia londinense fue muy rica además en otras dimensiones que rebasan lo más estrictamente «académico». Era, como sigue siendo, una de las plazas principalísimas de la música «clásica» y, con su buena práctica de los

---

<sup>10</sup> Stolcke preparaba su tesis doctoral sobre un tema que me interesó *ad initium* y que se publicó poco después como *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society* (1974); traducido luego como *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (1992).

<sup>11</sup> A la «distancia» del tiempo, vemos que fundamentalmente conformaban intentos por quebrar el eurocentrismo, aunque no se planteara en tales términos, entonces.

*bouchers* a precios especiales si se subscribía uno a toda la temporada (que, además, para estudiantes eran aún más baratos), tuve el privilegio de escuchar cada semana a los mejores intérpretes de esta gran tradición de elaboración sonora. Tuve el enorme privilegio también de estar viviendo en Ovington Square cuando los Beatles regalaron todas las mercancías *trendy* de su tienda en Carnaby Street, preocupados por la amenaza de aburguesarse ante su inesperado estrellato. Pude observar incrédulo, ante una vitrina en Knightsbridge, el *love-in* de Yoko-Ono y John Lennon en plena Guerra de Vietnam, con su hermosamente desafiante consigna de *Make love, not war!* Frecuenté los *pubs* proletarios en un momento de agudas transformaciones en aquella clase y su —hasta entonces sólida— *cultura de clase*, y pude comprender en su contexto local y clasista una música que se *globalizaba* como de rebeldía juvenil. Tuve la dicha de poder experimentar, ante la flemática formalidad inglesa que había subyugado y masacrado a miles en el «tercer mundo», la profundidad del desafío de Twiggy y sus minifaldas, de un fresco hedonismo juvenil y proletario por décadas suprimido:

It's been a hard day's night  
 And I've been working like a dog.  
 It's been a hard day's night  
 I should be sleeping like a log.  
 But when I get home to you  
 I find the things that you do  
 Will make me feel alright.

Es interesante que Lennon y McCartney armonizaran la palabra clave del segundo verso, *working*, con el acorde en guitarra de *si bemol mayor*, en una canción compuesta en el muy convencional *do mayor*, en lugar del acorde *dominante*; y el sensual *al* de la frase final, *feel alright*, con el acorde de *fa séptima* entre *do* y *do*, en lugar de sencillamente *fa* —la *subdominante*— quebrando de esta forma la estabilidad tonal y las progresiones armónicas «esperadas» en las melodías de los *sweet Saturday nights*<sup>12</sup>; como había hecho ¡más de una década antes! en un hedonismo también en su momento desafiante el movimiento *feeling* de la bolerística caribeña, sobre todo, Sylvia Rexach, según veremos más adelante.

---

<sup>12</sup> La referencia es al excelente libro de Colin Maclnnes, *Sweet Saturday Nights* (1967), sobre los *music halls* (británicos) entre 1840 y 1920 que su autor analiza como el puente entre «a folk song dying, and a commercialized pop».

En 1970, en ese estimulante ambiente de rupturas, desafíos y búsquedas en pleno centro de la «modernidad eurocéntrica» hamaqueada, invitado por el amigo cubano-puertorriqueño Jorge Rodríguez Beruff (entonces estudiante de doctorado en Ciencias Políticas y hoy uno de los más productivos investigadores sociales sobre el militarismo en el Caribe), presenté mi primera ponencia en un congreso académico. Se trataba de un encuentro organizado por estudiantes provenientes del «tercer mundo» (el Third World Movement) en la muy inglesa Universidad de York. Los compañeros titularon la actividad *Culture and Decolonization in the Third World*, y yo mi ponencia «Towards a Politics of Life: The Concept of Culture in the Political Analysis of the Third World». En esta ponencia, como había hecho en mi tesis de maestría en Sociología Política que había completado sólo algunos meses antes (1969), intentaba demostrar cómo la cultura (y, por ende, la vida) estaban ausentes en la Sociología Política «occidental» más en boga entonces<sup>13</sup>, y cómo podría enriquecerse este campo de estudios con la consideración de los fenómenos de la comunicación social<sup>14</sup>, las investigaciones en torno al *structure of feeling* (la estructura sentimental, del crítico literario Raymond Williams<sup>15</sup>), y —¡de importancia fundamental para la perspectiva antieurocéntrica que comenzaba a atisbar!— la relación entre colonialismo y racismo, cuerpo, psique, historia e identidades para las relaciones de poder construidas sobre la *otredad*, desarrollada por el psiquiatra antillano negro de la *diáspora* Frantz Fanon<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Centrando mi crítica en el clásico norteamericano de la disciplina que explícitamente pretendía centrar su análisis en la cultura: Gabriel Almond y Sidney Verba, *La cultura cívica, estudio sobre la participación política-democrática* (1970),

<sup>14</sup> Provieniendo de la Sociología Política, analicé para ello principalmente de Karl Deutsch, *The Nerves of Government, Models of Political Communication and Control* (1965).

<sup>15</sup> Sobre todo *Culture and Society* (1961) y *The Long Revolution* (1971). Han sido muy importantes al respecto sus trabajos posteriores *Problems in Materialism and Culture* (1980) y *The Country and the City* (1973), entre otros.

<sup>16</sup> *Peau noire, masques blancs* (1952), traducido al español como *¡Escucha, blanco!* (1970); *Les damnés de la terre* (1961), primera edición en español, *Los condenados de la tierra* (1963); y *Sociologie d'une révolution* (1966), primera edición en español, *Sociología de una revolución* (1968). Sobre la importancia de la herencia de Fanon para los actuales estudios poscoloniales, véase el sugerente ensayo de Homi Bhabha, «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition», prefacio a la reimpression inglesa de *Black Skin, White Masks* (1986) y el capítulo 2 —«Interrogating identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative»— del libro de Bhabha, *The Location of Culture* (1994: 40-65). Fanon ha sido republicado en las más difundidas antologías de esta corriente analítica: Patrick Williams y Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*

Nunca publiqué esos trabajos iniciales, aunque Miliband (epítome del europeo marxismo «clásico», pero muy abierto a sus posibles revisiones desde el «tercer mundo») me invitara a hacerlo en el *Socialist Register*, que editaba junto al también admirado historiador inglés John Saville. Consideré que la innovación teórica que proponían estaba aún muy cruda y que —formado, al fin, en la rigurosa tradición británica— requería desarrollarse a través de investigaciones empíricas concretas<sup>17</sup>. Aunque estas preocupaciones de mi tesis de maestría y de mi primera ponencia en un evento académico internacional subyacieron a mi tesis doctoral y —subrepticamente, hay que reconocer— a mis próximos seis libros, muy marcados aún por el particular clasismo proletario de mis maestros europeos, no constituyeron el eje de mis abordajes hasta comenzar a trabajar como concepto heurístico *la cimarronería* de los bailes y las músicas «mulatas», prácticas relacionales que me permitieron ver dimensiones, hasta ese momento insospechadas para mí, de la realidad sociocultural del Caribe, Afro-América y el mundo, como vislumbrar —en toda la desafiante *parejería*<sup>18</sup> de la cultura popular afrocaribeña— posibles contribuciones teóricas desde «la periferia» a la Sociología y los Estudios Culturales.

Para mi tesis doctoral y mis primeros libros, me sumergí en los archivos por varios años, escudriñando —entre innumerables documentos variados, escritos producidos por los obreros mismos o sobre ellos por representantes de otras clases sociales, estadísticas sobre su vida material, registros documentales de sus haceres y aconteceres— la ninguneada historia zigzagueante de la clase obrera puertorriqueña. Buscaba, siguiendo mi tesis de maestría, modos de acercamiento que dieran cuenta de su especificidad «tercermundista», pero mis modelos principales iniciales (que sólo pretendía entonces «cualificar») seguían siendo los de mis excelentes maestros ingleses Eric J. Hobsbawm<sup>19</sup> y

---

(1994), y Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, eds., *The Post-colonial Studies Reader* (1995).

<sup>17</sup> La publicación posterior de mi mentor E. P. Thompson, *The Poverty of Theory* (1978) me reafirmó en lo correcto de ese juicio inicial.

<sup>18</sup> De aparejarse, colocarse en situación pareja (de igualdad) cuando se «espera» una inferioridad deferente. Intenté escudriñar la importancia de esta práctica en la historia obrera puertorriqueña en el ensayo «Socialista y tabaquero: la proletarianización de los artesanos» (1977: 100-137), publicado también en inglés en *Latin American Perspectives* (1983: 1938), más asequible al lector interesado que la cimarrona *Sin Nombre* del original.

<sup>19</sup> Principalmente *Labouring Men: Studies in the History of Labour* (1965), *Industry and Empire* (1969), «The Labour Aristocracy in the 19th Century Britain», en John Saville, ed., *Democracy and the Labour Movement* (1954: 201-239), un poco después, *Workers* (1984).

E. P. Thompson, sobre todo su monumental —imaginativo, nada dogmático, meticulosamente investigado y tan bien escrito— *The Making of the English Working Class* (1968)<sup>20</sup>. Estas investigaciones habían sido, después de todo, trabajos también de búsqueda; intentos, a mi juicio muy exitosos, de romper con el economicismo materialista (en su sentido más estrecho del término) que había llegado a dominar a la interpretación marxista. Como bien expresaba Thompson, la clase obrera inglesa —sus costumbres cotidianas, su *Weltanschauung* o visión del mundo, su religiosidad, su especificidad nacional<sup>21</sup>...— había estado presente en su *making*, en su proceso propio de formación. No se trataba de un «resultado» inevitable o mecánico de supuestas *leyes* en el desarrollo de un modo de producción, sino de la *agencia* humana en su propia historia.

A través de E. P. Thompson aprendí la importancia de la dimensión clasista de concepciones antagónicas del tiempo<sup>22</sup>; pero la clase obrera puertorriqueña, cuya formación —distinta a la de sus clases homólogas europeas— partió en medida considerable de la esclavitud «racial», manifiesta unas concepciones del tiempo más radicalmente distintas a la concepción lineal burguesa de la «modernidad occidental» que el proletariado del «primer mundo». Fue a través de la investigación concreta de la historia de la clase obrera puertorriqueña que descubrí que estas diferencias respondían en parte a una diferente *historia* clasista: al hecho de que había tenido que *hacerse* atravesada de procesos migratorios —migración forzada, como fue la *Trata*— que trastocaba radicalmente la continuidad temporal, y que su lucha de clases se daba en el marco de una formación social colonial, dependiente de temporalidades «externas». Pero más importantes aún que estas dimensiones clasistas en la conformación de su noción del tiempo fueron, para el proletariado antillano, unos muy antiguos

---

<sup>20</sup> Traducido como *La formación histórica de la clase obrera* (1977).

<sup>21</sup> Al respecto véase el ensayo de E. P. Thompson, «The Peculiarities of the English», *Socialist Register* (1965, incluido en su *Poverty of Theory...*, *op. cit.*) y de Hobsbawm, «Class Consciousness in History», en István Mészáros ed., *Aspects of History and Class Consciousness* (1972: 5-21).

<sup>22</sup> «Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism» (1967), incluido en Michael W. Flinn y T. C. Smout, eds., *Essays in Social History* (1974) y posteriormente en su excelente *Customs in Common, Studies in Traditional Popular Culture*, N.Y.: New Press, 1991, cap. 6, pp. 352-403 («Tiempo. Disciplina de trabajo y capitalismo industrial» en E.P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona: Crítica, 1979, excelente selección de ensayos de Thompson editada por Josep Fontana). Sobre el tema, muy importante fue para mí también el desarrollo posterior del análisis de las dimensiones clasista del tiempo por Benjamín Coriat, *El taller y el cronómetro, Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa* (1982).

arquetipos en la manera de experimentar, concebir y expresar las relaciones entre espacio y tiempo heredados de su trasfondo cultural africano, y que se manifestaban, sobre todo, en su cimarronería danzante y sonora, según analicé en detalle en *¡Salsa, sabor y control!* y sobre lo cual profundizo acá, sobre todo en el *Paseo* y el *Merengue* de este libro.

Con Sheila Rowbotham (1973) en Londres aprendí —casi tanto como con la lectura de los *clásicos* de Maine y Engels (1983)— sobre las dimensiones clasistas de las relaciones de género; y con la sociología histórica que sobre Cuba escribía desde Londres Verena Stolke, la fundamental dimensión «racial» que atravesaba a estas relaciones de clase y género en el colonialismo americano. Pero precisamente en la investigación concreta de la historia obrera caribeña aparecían, como más importantes aún que estas dimensiones clasistas y «raciales» (fundamentales, que no quepa duda), herencias culturales africanas ancestrales en torno a la concepción del cuerpo en la *naturaleza* de lo humano, que definían de manera decisiva la relación entre géneros y se manifestaban, nuevamente, de manera prominente en nuestra América «mulata» a través del baile, temática central de *Cuerpo y cultura*, el libro ahora ante ustedes.

No se trata de echar por la borda las aportaciones extraordinarias de los análisis clasistas (que tan bien me enseñaron mis maestros británicos) al conocimiento de lo humano, su historia y su mundo. En la investigación concreta de la historia obrera caribeña fui aprendiendo que nuestro gran reto —como señalan los colegas indios de los Estudios Poscoloniales— consiste en *recolocar*<sup>23</sup> estas aportaciones en su justa perspectiva *global*; como «intercambiar el centro de la *perspectiva*», define el proceso la bailarina y coreógrafa afronorteamericana Brenda Dixon Gottschild<sup>24</sup>, mientras vamos liberándonos de la «cárcel de larga duración» del eurocentrismo analítico.

Muy importante para mí en ese difícil proceso liberador fue el diálogo crítico que sostuve, mientras investigaba la historia sociocultural del Caribe, con otros tres grandes académicos oriundos del «primer mundo», a quienes quisiera reconocer aquí: el antropólogo judío norteamericano Sidney Mintz, el politólogo e historiador galés puertorriqueñizado Gordon Lewis y, sobre todo, con el holandés curazañizado y dominicanizado Harry Hoetink. Los tres vivieron profundamente identificados con la cultura de los países nuestros: caribeñistas caribeñizados. Hoetink, además de sus profundos e imaginativos

---

<sup>23</sup> Por ejemplo, Bhabha, *The Location of Culture* (1994).

<sup>24</sup> Véase su excelente *Digging the Africanist Presence in American Performance, Dance and Other Contexts* (1998).

análisis de la Sociología histórica de las relaciones «raciales» en las Américas<sup>25</sup>, era un excelente pianista de nuestras músicas «mulatas». En los años cuando vivió en Puerto Rico, entre 1963 y 1974, mientras fungía como director del Instituto de Estudios del Caribe en la Universidad, se desempeñaba también como *performer* acompañando al piano a la cantante y bailarina haitiana Emérante de Pradines en el club nocturno *Ocho Puertas* del Viejo San Juan.

No niego que por momentos me enfurecía el subconsciente trasfondo «imperial» de estos colegas-maestros, pero, enamorados del Caribe, y con toda su prepotente «seguridad» primer-mundista, nos estimularon con su ejemplo a sacudirnos nuestros complejos de inferioridad colonial. Mostraron que se debía —¡y se podía!— teorizar *desde* el Caribe<sup>26</sup>. Que el Caribe no era sólo un lugar exótico, interesante para estudiar, al abrigo de su sol, sus playas, su música y sus sen- y sexualidades. Todo ello, indudablemente, lo era, pero representaba también una cultura con una historia de conflictos terribles e iniquidades, y de alternativas esperanzadoras, desde las cuales —en su combinación y dialéctica— podían nutrirse reflexiones ¡e innovaciones! en el campo del análisis y la teoría social. Ya en los ochenta señalé, precisamente cuando comenzaba a elaborar mis trabajos sobre nuestra cimarronería musical y danzaria, que las investigaciones caribeñistas de estos autores

servieron indirectamente a los académicos caribeños como puente para participar en los más amplios debates latinoamericanos [...] sobre la Dependencia. Ellos enfatizaron en el estudio de la cultura a través de dos proposiciones muy importantes: una estructura de producción —la plantación— era colocada en el tuétano del análisis de las sociedades caribeñas; y esa estructura productiva estaba intrínsecamente vinculada a la historia del Caribe dentro de la historia económica mundial [...]. La economía de plantación impulsada por o desde las Metrópolis (con su deformado pero evidente desarrollo de las fuerzas productivas) constituía claramente una forma de *desarrollo dependiente*. Y el examen de las particularidades de sus relaciones

---

<sup>25</sup> *Two Variants in Caribbean Race Relations: A Contribution to the Sociology of Segmented Societies* (1967) y *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Nature and Nexus* (1973). Publicó también *El pueblo dominicano (1850-1900): apuntes para su sociología histórica* (1985); *Santo Domingo y el Caribe: ensayos sobre cultura y sociedad* (1994) y un libro sobre Curazao que lamentablemente no se ha traducido, *Het patroon van de oude CuraÇao se samenleving. Een sociologische studie* (1958).

<sup>26</sup> Un alegato similar desde otras regiones del «tercer mundo» se constituyó en uno de los núcleos principales que agruparon, unas dos décadas más tarde, a los trabajos hoy conocidos como «estudios poscoloniales». Véase, por ejemplo, el ya «clásico» ensayo pionero de Dipesh Chakrabarty, «Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Past?» (1992: 1-26).

productivas había previamente levantado interesantes cuestiones en torno, por ejemplo, a la naturaleza de la esclavitud en una mono-producción masiva para el mercado mundial [...] distinguiéndose enormemente del modo de producción esclavista de la Antigüedad, o el quiebre de la tradicional distinción entre campesinos y proletarios en las plantaciones capitalistas (que le siguieron) de trabajo «libre». Fue un puente que nos marcó en su tránsito; pues estas problemáticas de la dinámica (histórica) [...] se centraban, repito, en el análisis de la cultura<sup>27</sup>.

Como adelanta la cita anterior, en este largo recorrido liberador de trabajados aprendizajes tendría que destacar, para finalizar, a los compañeros de aquel importante intento de renovación conceptual latinoamericano que representaron «los estudios de la Dependencia», movimiento del cual siento orgullo por haber, humildemente, colaborado. Destaco, sobre todo, las investigaciones sobre dependencia, «mulatería» y cultura oprimida del colega haitiano Jean Casimir<sup>28</sup> (siempre cómplice de mis *parejeras herejías* caribeñas en los múltiples seminarios «dependentistas» en que participamos juntos a lo largo de Latinoamérica), y las múltiples lecciones —sobre marginalidad, clase-Estado-nación, *lo cholo* (mestizo) y el conflicto cultural, modernidad-identidad-utopía<sup>29</sup>—, y de manera

---

<sup>27</sup> «El marxismo dependentista y el estudio de la historia del movimiento obrero en América Latina» (1986a: 182-183); también en «Los debates en torno a la Dependencia en América Latina y las investigaciones sobre la historia del movimiento obrero en Puerto Rico» (1989a: 145-146).

<sup>28</sup> *La cultura oprimida* (1981); *La Caraïbe, Une et Divisible* (1991), traducido bajo el título, *La invención del Caribe* (1997); «Estudio de caso respuesta a los problemas de la esclavitud y de la colonización en Haití», en Manuel Moreno Fragnals, ed., *África en América Latina* (1977); «Limitaciones del proyecto nacional de la oligarquía mulata de Dominica en el siglo XIX» (1982: 138-173). Es curioso que este último sea precedido en la publicación por un artículo mío bastante morrocotudo, basado en una muy buena investigación pero encajonado en un marco analítico ortodoxo, «Las contradicciones de la acumulación capitalista y el llamado “problema de población”; análisis de las migraciones internas y el empleo entre 1900 y 1940 en Puerto Rico» (97-137), y seguido por un hermoso ensayo del filólogo José Juan Arrom sobre la etimología del vocablo *cimarrón*, «Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen» (174-185).

<sup>29</sup> Aníbal Quijano, *Nationalism & Capitalism in Perú: A Study in Neo-Imperialism* (1971); *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú: 1890-1930* (1978); *Problema agrario y movimientos campesinos* (1979); *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980); *Transnacionalización y crisis de la economía en América Latina* (1984); *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988); «“Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas” (1993: 172-187); y la entrevista que le hicieran bajo el título «Mariátegui contra la expropiación de la utopía» (s.f.: 37-51).