
MEMORIAS (EN LENGUAS) ROTAS

Juan Flores

I

La memoria histórica es una fuerza activa, creativa y no simplemente un repositorio del peso muerto del pasado. La “memoria” ha sido asociada desde tiempo inmemoriales, con el acto de la inscripción, el cincelado o en un sentido más afín a nuestra era electrónica, con la grabación o el “re-cording”. No se trata, entonces, del hecho mismo de recordar sino del proceso de selección y disposición de los materiales de la experiencia en función de las necesidades e intereses actuales. De ahí que la rememoración implique siempre un corte, siempre una práctica selectiva, que reconfigura la experiencia pasada produciendo algo nuevo, sin existencia previa, pero que ahora existe sin duda en el imaginario del presente, así como en la “memoria” del futuro. La rememoración es un proceso abierto, sin conclusión ni clausura. Es una lucha por restablecer continuidades, por contar “toda” la historia, que por el reverso de la trama despliega siempre nuevas rupturas y exclusiones.

A partir de tales consideraciones filosóficas, Arcadio Díaz Quiñones –conocido crítico y profesor en la Universidad de Princeton– reflexiona sobre la condición de la cultura puertorriqueña contemporánea. En *La memoria rota* (1993), su muy comentada colección de ensayos escritos a lo largo de la última década, Díaz Quiñones identifica las lagunas más obvias de la memoria histórica puertorriqueña, señalando las rupturas y represiones que han reducido el horizonte crítico de la discusión intelectual y política más reciente. Esta “memoria rota” que Díaz Quiñones atribuye a las generaciones actuales es producto de la mutilación de la conciencia social tras siglos de colonización que culminan en la retórica triunfalista de la modernización de la década del cincuenta. Su opinión sobre la situación en estos momentos de fin de siglo es que aunque lo persuasivo de esa narrativa acomodaticia y populista parece haber menguado definitivamente, las brechas históricas que daban base a esas hegemonías siguen mayormente sin llenar.

A pesar de su enfático rechazo de toda presunción totalizante y de cualquier intención de presentar una “teoría rigurosa”, el libro de Díaz Quiñones, hilvanado en torno a la sugestiva metáfora de la “memoria rota”, puede muy bien convertirse en el libro de la década sobre la teoría cultural puertorriqueña; la contraparte en esta década de *El país de cuatro pisos*, de José Luis González en la de 1980, de “El puertorriqueño dócil”, de René Marqués en la de 1960, o de *Insularismo*, de Antonio S. Pedreira en la de 1930.

El ojo crítico del autor discurre ampliamente por la historia política y literaria de Puerto Rico y su familiaridad con el particular panorama nacional se enriquece con referencias continuas a las preocupaciones afines de otros teóricos culturales, desde Theodor Adorno hasta Frantz Fanon, desde Edward Said a Ángel Rama. En términos teóricos, las disyuntivas que señala en la historia oficial de la cultura nacional asumen la forma de eufemismos cuyo efecto es minimizar lo abrupto y violento de los cambios históricos impuestos, entre los que destacan la colonización europea, los siglos de esclavitud, la ocupación norteamericana, la debilitación de los movimientos independentistas y socialistas, y la emigración masiva a los Estados Unidos. Demuestra cómo la memoria dominante necesita “endulzar la píldora” del poder colonial, y construir y renovar constantemente la ilusión de armonía interna de condescendencia y consenso.

Palabras o frases como “familia”, “sinfonía del progreso” y “afirmación cultural” sirven para controlar y aplacar la discordia que es parte de la verdadera sociedad, la cuál, sin estas reconfortantes mitologías, se presenta como un complicado panorama de reclamos contendientes y contradicciones sociales. Según *La memoria rota*, el concepto mismo de “lo nacional”, lo que significa “ser” puertorriqueño, se ha convertido en un campo de batalla en la lucha continua por el poder interpretativo.

Una exclusión a la que alude Díaz Quiñones en repetidas ocasiones –quizá la más conspicua “rotura” de la memoria colectiva– es la comunidad de emigrantes puertorriqueños en los Estados Unidos. Todavía hoy se excluye de la historia nacional el éxodo masivo de puertorriqueños ocurrido entre las postrimerías de la década de 1940 y los inicios de la de 1960, parte integral y orquestada de la transición del país a la “modernidad”.

En otro ensayo titulado “Puerto Rico: cultura, memoria y diáspora”, el autor cita dos libros de texto de historia recientes, *Historia general de Puerto Rico* (Picó 1986) e *Historia de Puerto Rico: Trayectoria de un pueblo* (Silvestrini y Luque 1987), en los cuales sólo se le dedican unas cuantas páginas a la comunidad de emigrantes puertorriqueños. Con todo y sus correcciones revisionistas a los sesgos coloniales, clasistas, raciales y sexistas de la narrativa tradicional de la nación, la “nueva historiografía” que tanto prestigio intelectual ha ganado desde 1970 sigue presentando a la “otra mitad” de la población puertorriqueña como precisamente eso: un “otro” oculto en las alas del drama nacional principal. Los puertorriqueños “en el destierro”, o “de allá” siguen siendo una nota al calce, compasiva cuando mucho, pero en definitiva excluyente.

El crédito inmenso de *La memoria rota* es haber colocado la vida de los puertorriqueños en los Estados Unidos en la agenda del análisis histórico contemporáneo. La insistencia de Díaz Quiñones por así hacerlo se encuentra instigada seguramente por los muchos años que ha vivido y trabajado en Nueva Jersey. El autor señala que el largo alcance de dicha experiencia colectiva se remonta a las postrimerías del siglo XIX, y reconoce que no es el primero en traerlo a colación cuando menciona a los muchos escritores y pensadores que han reconocido su importancia, tales como Bernardo Vega, César Andreu Iglesias y José Luis González.

Pero Díaz Quiñones no se limita a llenar los blancos históricos y va más allá de esos tratamientos anteriores, proclamando el papel central y constituyente de los puertorriqueños en los Estados Unidos en la construcción y el “rompimiento” de la nación puertorriqueña en el siglo XX. Sus referencias a otros teóricos contemporáneos de las identidades diaspóricas y transnacionales como Edward Said, Partha Chatterjee y Renato Rosaldo le sirven para contextualizar esa división dramática de la historia puertorriqueña moderna; más que únicas o excepcionales, las disyuntivas culturales, ambigüedades y reconexiones experimentadas por los puertorriqueños en ambas localidades no son más que paradigmáticas de experiencias que le son familiares a más y más personas y naciones del mundo.

Sin embargo, a pesar de todo este esfuerzo de zurcido y emparche de una trama nacional, Díaz Quiñones todavía ha dejado la “memoria rota” puertorriqueña ante la necesidad de más remiendos. No resulta suficiente ya señalar la ruptura e intentar restaurar la unidad perdida mediante la mención de eventos y nombres olvidados. Estas costuras y fronteras de la experiencia nacional no pueden seguir postulándose como meras ausencias o vacíos, sino como lugares que pueden generar nuevos modos de relacionarse, nuevos significados. Es aquí precisamente donde, como en la narrativa oficial que intenta trascender, el autor vuelve a representar a la comunidad puertorriqueña en los Estados Unidos como una mera extensión de discursos que tienen su origen en el ámbito insular, como si su historia fuese un simple apéndice de “la historia nacional” que carece de sus propios contornos y dinámicas.

Parecería que para poder comprender esa “ruptura” que la migración implicó para la historiografía puertorriqueña, fuera necesario empezar a “recordar” todo el proyecto nacional desde el lugar mismo de su ruptura, o quizás, desde la mirada de los pasajeros que transitan en la “guagua aérea”. Rememorar en puertorriqueño hoy entraña necesariamente una visión doble, una comunicación donde los lenguajes mismos se bifurcan, se recombinan. Es ahí que las memorias puertorriqueñas pasan a ser narrativas intervenidas, registros mezclados y localizados específicamente en esos puntos donde el inglés rompe al español y el español rompe al inglés. De ahí que el acto de la memoria desafíe toda uniformidad, y subvierta el privilegio que antes se le adjudicó a cualquiera de los fragmentos por separado —español o inglés, “acá” o allá— para localizarse en la interacción viva entre estos diversos elementos que se originaron en la ruptura misma. Es precisamente en este momento que la metáfora de una “memoria rota” y los argumentos teóricos que la fundamentan pierden la capacidad para pensar adecuadamente la complejidad y densidad de esta experiencia de la migración y relación con la postulación de una identidad puertorriqueña.

II

Esta “memoria” y este sentimiento de continuidad colectiva se “rompen” no sólo por la imposición abrupta de una serie de eventos históricos, sino por los discursos excluyentes que los acompañan y legitiman. Es por ello que aún cuando la emigración masiva de la población puertorriqueña implicó una escisión geográfica y cultural sin precedentes en la historia nacional, ha sido más bien la retórica simplista que define esta experiencia como “asimilación” o “genocidio cultural” la que ha perpetuado esta omisión tan obvia de las

experiencias de los puertorriqueños que viven en Estados Unidos del archivo histórico “nacional”. En *La memoria rota*, Arcadio Díaz Quiñones intenta asumir el proyecto ideológico de reincorporar en la narración de las experiencias de esta comunidad emigrante un sentido de continuidad cultural.

En uno de los momentos más conmovedores de su importante ensayo, “La vida inclemente”, el autor argumenta que “los inmigrantes fortalecían –de una manera imprevista por el discurso excluyente de algunos sectores de las elites puertorriqueñas– la necesidad de conservar las identidades, y, de hecho, la necesidad de fijar nuevas descripciones de la identidad” (Díaz Quiñones 1993: 50-51). En vez de abandonar la isla y olvidar su tierra nativa, “había en aquellas comunidades puertorriqueñas la posibilidad de un nuevo futuro que exigía conservar ciertos lugares reales y simbólicos, una nueva valoración de la geografía insular, de sus ríos y lomas, de sus barrios” (1993: 51).

Parecería que la separación geográfica y la distancia, en vez de diluir este sentido de comunidad o el vínculo con ciertos orígenes culturales, en cierto modo tiene el efecto contrario, pues con la lejanía se fortalece esa consciencia colectiva de pertenencia. Díaz Quiñones utiliza las anécdotas de Edward Said sobre la vida actual de las comunidades palestinas para afirmar que “la *pertenencia*, el sentido de ‘hogar’ y comunidad, se afirma sobre todo en la distancia, con la incertidumbre del lugar. Ello explica, quizás, por qué se puede dar la paradójica situación de que algunos en Guaynabo desprecian su cultura, mientras que otros, en Filadelfia, la defienden con pasión” (1993: 51).

Esta “paradójica” inversión de localización geográfica y sentido de pertenencia cultural se dramatiza intensamente en las miles de anécdotas de emigrantes que dicen sentirse “más puertorriqueños que nunca” cuando están en sus comunidades en Nueva York. También podemos identificar este mismo gesto en la preservación de ciertos referentes culturales, como se dramatiza en el surgimiento de grupos que interpretan bomba y plena y música jíbara en los vecindarios de emigrantes que van desde Hartford a Lorraine, Ohio, o desde Hawaii a Perth Amboy, o en la construcción de “casitas” al estilo isleño en los terrenos baldíos del sur del Bronx y Williamsburg, Brooklyn.

Esta diversidad de actitudes ante este sentido de continuidad cultural también ha sido un tema fundamental en muchas de las expresiones literarias y artísticas realizadas por puertorriqueños que viven en los Estados Unidos. Uno de los ejemplos más estremecedores es el inolvidable poema de Tato Laviera, “nuyorican”. El título mismo, “nuyorican”, identifica al hablante del poema, un puertorriqueño de Nueva York que le dirige un airado monólogo en español a su tierra nativa perdida. El texto se convierte en una apasionada súplica de un “hijo” de la emigración a su amado “puerto rico” para que no olvide por qué el hablante ha nacido “en otras tierras” y para que esté consciente del difícil entrelazo de lealtades culturales:

*yo peleo por ti, puerto rico, ¿sabes?
yo me defiendo por tu nombre, ¿sabes?
entro a tu isla, me siento extraño, ¿sabes?
entro a buscar más y más, ¿sabes?
pero tú con tus calumnias,
me niegas tu sonrisa,
me siento mal, agallao,
yo soy tu hijo,
de una migración,
pecado forzado,
me mandaste a nacer nativo en otras tierras,
por qué, porque éramos pobres, ¿verdad?
porque tu querías vaciarte de tu gente pobre,
ahora regreso, con un corazón boricua, y tú,
me desprecias, me miras mal, me atacas mi hablar,
mientras comes mcdonalds en discotecas americanas,
y no pude bailar la salsa en san juan, la que yo
bailo en mis barrios llenos de sus costumbres,
así que, si tú no me quieres, pues yo tengo
un puerto rico sabrosísimo en que buscar refugio
en nueva york, y en muchos otros callejones
que honran tu presencia, preservando todos
tus valores, así que, por favor, no me
hagas sufrir, ¿sabes? (Lavieria 1985: 53)*

En la literatura nuyorican abundan los textos como este poema de Laviera, que elaboran su fuerza afectiva a partir de esta pugna paradójica entre un Puerto Rico “real” e imaginario, y reclamos de identidad discordantes que oscilan entre un “aquí” y un “allá”. Sandra María Esteves, Víctor Hernández Cruz, Edward Rivera y Esmeralda Santiago trabajan en sus obras con esta “memoria rota” como un tema central, pero para demostrar cómo esta “ruptura”, –el punto mismo en que se interrumpe la memoria histórica–, más que constituir meramente un testimonio de exclusiones y fragmentaciones, es también el lugar que posibilita nuevos significados y nociones de identidad.

Esta escritura da fe del “acto” de la memoria en el momento de la “ruptura” misma, de modo que empiezan a restarle importancia a esos fragmentos dispersos que genera la “memoria rota” para incorporarse a esa práctica más creativa de estar “rompiendo la memoria”. Desde esta perspectiva la discontinuidad es, más que una amenaza ominosa a la práctica de supervivencia e inclusión cultural, una estrategia que permite examinar críticamente las continuidades prevalecientes para crear, e imaginar, nuevas continuidades.

III

¿En qué idioma recordamos? ¿Será en el mismo lenguaje con el que le hablamos a los amigos o a nuestra familia en la vida cotidiana? ¿O es acaso que nuestra selección del idioma de la memoración implica, necesariamente una transposición, una traducción en el sentido literal de cruzar espacios, de “trasladar” “de un lado a otro”? Para los puertorriqueños de hoy, muchos de los cuales pueden estar en uno de los dos “lados” en un determinado momento, esta simbiosis entre lenguaje y lugar, y entre identidad y memoria, es un fenómeno muy notable. El español, el inglés y el spanglish, todos en plural y en minúsculas, se convierten en un depósito rico de códigos de expresión con los cuales se puede uno relacionar con el pasado.

Y es que el idioma no es sólo la estrategia mnemotécnica suprema, el vehículo idóneo para la trasmisión de la memoria. Sólo cincuenta años de historia puertorriqueña nos demuestran que el lenguaje también puede ser el lugar y el motivo de la acción histórica misma, el sitio donde se debaten nociones de identidad y comunidad que rebasan nuestras preferencias o confianzas particulares en una palabra o gramática específica. “La memoria rota”, o esta fragmentación de la memoria histórica puertorriqueña como resultado de este ejercicio de privilegios y supresiones selectivas, aparece del modo más evidente como “la lengua rota”, o como lo ha planteado Antonio Martorelli en su pieza dramática, como “la lengua mechada” (en Nydza Correa 1991: 161-164).

En el ensayo titulado “La política del olvido” Díaz Quiñones señala que no es necesario estar de acuerdo con el reclamo impreciso y de corte colonialista de que Puerto Rico es una “nación bilingüe” para oponerse críticamente a la ley que declara el español como la lengua oficial en Puerto Rico. Porque, aunque es fácil adivinar la agenda política del sector anexionista que ha impulsado el proyecto de Puerto Rico como una “nación bilingüe”, también es obvio que la campaña del *Spanish only* es una estrategia fallida de los líderes autonomistas –en este caso del ex- gobernador Rafael Hernández Colón en uno de sus momentos más desesperados de oportunismo.

“¿Qué alcance tiene la definición del idioma *único*?”, se pregunta el autor, “ante la hibridez y mezcla del español, del inglés y del spanglish que se oye en Bayamón, Pueblo Nuevo o en Union City? Las elites puertorriqueñas defienden, con razón, su bilingüismo, que les permite leer a Toni Morrison o a Faulkner, y acceder a la alta cultura del Metropolitan Museum o del New York City Ballet, y, claro, de Wall Street. La diáspora de emigrantes puertorriqueños ha ido mezclando su lengua, una vez más, en sus continuos viajes de ida y vuelta” (Díaz Quiñones 1993: 144-45).

Nueva York, nos recuerda Díaz Quiñones, ha sido una ciudad puertorriqueña y caribeña por más de un siglo, y ha recibido una influencia notable por medio de las vidas, escritos y producciones musicales y literarias de muchos puertorriqueños ilustres, que han compartido también con cubanos tan prominentes como José Martí y Celia Cruz. “Yo prefiero la hibridez de las nacionalizaciones”, añade Díaz Quiñones y concluye de la siguiente manera su reflexión sobre la política del idioma y las estrategias de resistencia de los puertorriqueños que se encuentran en ambos “lados” de la frontera lingüística: “¿Tendremos nosotros la capacidad de descolonizar nuestro imaginario, salir de la niebla colonial de que habló Hostos, sin renunciar a este revolú que nos identifica...?” (Díaz Quiñones 1993).

Cuando se trata del idioma, “este revolú que nos identifica” llega a convertirse en un verdadero “sancocho”, si se nos permite esta comparación tan común y cargada, pero que

nos sirve para diferenciar este proceso dinámico de cruces y múltiples intersecciones de nociones como transición, transferencia, interferencia, o incluso desplazamientos en ambas direcciones. Nuestro idioma es un sancocho cuyos ingredientes incluyen, como ha aprendido Esmeralda Santiago, sofrito y no sombreros (1994: 34-36). Y es que no se trata de un proceso al azar, marcado por la confusión y la incoherencia, como lo quieren creer los que defienden las políticas del inglés o el español como idiomas oficiales y excluyentes. Visto más de cerca, este bilingüismo que ponen en práctica los puertorriqueños de ambos lados del “charco”, pero especialmente los de la mitad que se encuentra “acá” en los Estados Unidos, se ha convertido en un intrincado conjunto de tácticas y estrategias de afirmación y respuesta, con implicaciones políticas y poéticas muy profundas.

Me refiero específicamente al inglés “roto”¹, el español “roto”, el español y el inglés que se “rompen” uno en el otro. ¿Quién que haya tenido contacto con algún puertorriqueño no reconoce la micropolítica semántica puesta en juego en una frase como “¡Cógelo con take it easy!” o “No problema”, o los significados laterales que se añaden al uso de palabras como “o.k.”, “fóquin”, o “bróder” en el contexto del español, o “pero”, “verdad”, “este” o “mira” cuando se habla inglés? No importa si el código primario es español o inglés, el “puertorriqueño” coloquial se caracteriza por su porosidad, su carácter subversivo y de “ruptura” de la autoridad exclusiva de un discurso monolingüe. La memoria e identidad colectivas encuentran una articulación apropiada en esta sensibilidad “macarrónica”, que produce una lengua vernácula que mezcla varios idiomas, resistiendo así a las presiones de ambos lados que intentan imponer un lenguaje oficial y una gramática correcta en la constitución “del” idioma nacional.

Los sueños de los puertorriqueños son, entonces, “*broken English dreams*”, como lo afirmó Pedro Pietri (1973) en uno de sus clásicos poemas de principios de la década de 1970. Este idioma cultural de muchos puertorriqueños y latinos en los Estados Unidos, la lengua que expresa sus sentimientos y fantasías, ha sido capturado en el título del último libro de la Coco Fusco, la crítica cultural cubano-americana –*English is Broken Here*– (1995) que incluye una serie de ensayos que reflexionan sobre “la fusión cultural en las Américas”.

Sin embargo, aun con lo fluida que puede llegar a ser esta práctica interlingüística, todavía existen un “aquí” y un “allá” como referentes de estos discursos. Su “translocalidad” no borra la eficacia del “*locus*”; todavía operan las fronteras de la diferencia y la distancia, sobre todo en relación al lugar y la localización. La geografía pasa a ser el campo metafórico más rico en esta política de “ruptura” lingüística y cultural: los contrastes entre el “aquí” y el “allá” permean el idioma mismo, desde el habla de todos los días hasta la jerga de las canciones populares y los giros y ocurrencias de la poesía bilingüe. El “allá” no es únicamente imaginario; es también reconocido y tematizado como un imaginario. El “allá y entonces” sirve como un punto de contraste que expresa la intensidad de cierta experiencia, e incluso –como en la poesía de Sandra María Esteves y Víctor Hernández Cruz– llegan a convertirse en modos de autodescubrimiento e intuición política.

Tato Laviera se ubica precisamente en este contrapunto de lugares como el eje articulador de su dramático poema “migración”. En el mismo la letra de la balada proverbialmente nostálgica “En mi viejo San Juan” comparte los versos y las estrofas con las palabras, también en español, de un puertorriqueño que recorre una noche de invierno las calles del “Lower East Side” mientras piensa en la muerte del compositor de la canción, Noel Estrada (Laviera 1983: 37-39). Eventualmente, los acordes emotivamente cargados de “En mi Viejo San Juan” –tradicionalmente considerado como el “himno” del emigrante puertorriqueño o latinoamericano– resuenan en las barberías y los bares de El Barrio mientras sale el sol, jugando un rol entre consolador y desafiante con su vacilación tan familiar entre el “aquí y ahora”.

Este entrelazo dramático y agudo entre dos lugares culturales, el citado “allá” y el “aquí” inmediato y físico, permite postular un nuevo proceso de formación de la identidad que se libera de este modo de la fijeza categórica de un lugar. En su interesante ensayo titulado “Migratorias”, Julio Ramos concluye su comentario de este poema de Laviera postulando una identidad práctica y portátil: “Porque se trata, precisamente, de un modo de concebir la identidad que escabulle las redes topográficas y las categorías duras de la territorialidad y su metaforización telúrica. En Laviera la raíz es si acaso el fundamento citado, reinscripto, por el silbido de una canción. Raíces portátiles, dispuestas al uso de una ética corriente, basada en las prácticas de la identidad, en la identidad como práctica del juicio en el viaje” (en Ludmer 1994: 60).

¹ El término inglés “*broken english*” refiere a la fractura de la pureza y estandarización lingüística. [N. del T.]

Estos mismos temas de un contrapunto espacial, histórico y lingüístico reaparecen unidos en el extraordinario poema de Laviera que se titula “melao”. En este texto se dramatiza de un modo paradigmático lo que he estado denominando a lo largo de esta reflexión como “broken English/ Spanish memories”.

*melao was nineteen years old
when he arrived from santurce
spanish speaking streets*

*melao is thirty-nine years old
in new york still speaking
santurce spanish streets*

*melaíto his son now answered
in black american soul english talk
with native plena sounds
and primitive urban salsa beats*

*somehow melao was not concerned
at the neighborly criticism
of his son's disparate sounding
talk*

*melao remembered he was criticized
back in puerto rico for speaking
arrabal black spanish
in the required english class
melao knew that if anybody
called his son american
they would shout puertorro
in english and spanish
meaning i am puerto rican
coming from yo soy boricua
i am a jíbaro
dual mixtures
of melao and melaíto's
spanglish speaking son
así es la cosa papá (Lavieria 1983: 27)*

Aunque la voz poética habla en inglés, el español se escabulle entre ciertas palabras, significados y sonidos que subvierten la estructura monolingüe del texto, cuya narrativa también oscila y se desplaza entre dos campos de referencias geográficas y biográficas. Es así como el texto cuestiona sistemáticamente la “oficialidad” de cualquiera de los dos registros idiomáticos. Una lectura repetida y minuciosa del texto nos revela un subtexto en español, como lengua vernácula que recorre el poema y estalla en el verso final, al mismo tiempo que pugna y se confunde con la semántica del inglés en el centro mismo del texto. La palabra que está en el centro del texto es “disparate”, que se escribe igual en ambos idiomas, pero que invoca “significados” simultáneos muy diferentes (en inglés, *disparate*, significa dispar). La fonética oculta (del español) contiene un significado reprimido y sintetiza a su vez una poética de la convergencia y la divergencia que subyace en esta política cotidiana de “romper” la memoria histórica y cultural.

“La memoria rota”, esa imagen que evoca la fragmentación de la consciencia histórica puertorriqueña, resulta entonces más apropiada, especialmente cuando se refiere a una experiencia migratoria que se re-imagina como un proceso dinámico y continuo de “romper” y “recordar”. Arcadio Díaz Quiñones ha logrado localizar esas lagunas y exclusiones de la agenda intelectual contemporánea, y ha señalado las implicaciones políticas de esta revisión histórica tan necesaria. Pero para “reparar” esta memoria puertorriqueña, de modo que pueda alcanzar mayor continuidad y coherencia, es necesario auscultar e interrogar las incoherencias y discontinuidades a partir de sus manifestaciones en la experiencia y expresión cotidiana. “Este revolú que nos identifica”, ese mortero tan elusivo en que se conforma la identidad cultural puertorriqueña, aparece como un campo magnético de unidad y diversidad, de relaciones y tras-lados.

Y esa memoria puertorriqueña comienza precisamente a “repararse” en la pareja compuesta por melao y melaíto, especialmente cuando melaíto –el “disparate sounding son” que habla en spanglish– afirma su “origen dual” al proclamar al final del poema “así es la cosa papá”.

Bibliografía

- Díaz Quiñones, Arcadio (1993). *La memoria rota*, Río Piedras, Ediciones Huracán.
- Fusco, Coco (1995). *English is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*, New York, New Press.
- González, José Luis (1980). *El país de cuatro pisos*, Río Piedras, Ediciones Huracán.
- Laviera, Tato (1983). *Mainstream Ethics (ética corriente)*, Houston, Arte Público.
- . (1985). *AmeRícan*, Houston, Arte Público.
- Marqués, René (1962). *El puertorriqueño dócil y otros ensayos*, Río Piedras, Editorial Antillana.
- Martorelli, Antonio (1991). “Imalabra II”. *Coloquio internacional sobre el imaginario social contemporáneo*. Nyzza Correa de Jesús *et al.* (eds.), Río Piedras, UPR, s.f., 161-164.
- Pedreira, Antonio S. (1988) [1934]. *Insularismo*, Río Piedras, Editorial Edil.
- Picó, Fernando (1986). *Historia general de Puerto Rico*, Río Piedras, Ediciones Huracán.
- Pietri, Pedro (1973). *Puerto Rican Obituary*, New York, Monthly Review Press, 12-16.
- Ramos, Julio (1994). “Migratorias”. *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Josefina Ludmer, (ed.), Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Santiago, Esmeralda (1994). “The Puerto Rican Stew”, *New York Times Magazine*, 18 de diciembre, 34-36.
- Silvestrini, Blanca y Luque, María Dolores (1987). *Historia de Puerto Rico: Trayectoria de un pueblo*, Santurce, Cultural Puertorriqueña.

N.E.: Este ensayo apareció publicado como: “Broken English Memories: languages in the transcolony”, capítulo del libro *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity* (2000), Nueva York: Columbia University Press. Esta versión en español, a cargo de Yolanda Martínez-San Miguel y Silvia Solá, fue publicada en el libro *La venganza de Cortijo y otros ensayos* (1997) Río Piedras, Ediciones Huracán.