Estudios Culturales

Culturas imperiales

Experiencia y representación
en América, Asia y Africa

Ricardo Salvatore
(compilador)

Colaboradores: Renato Ortiz; Walter D. Mignolo; Gilbert M. Joseph; Ileana Rodríguez; Zeynep Çelik; Arcadio Díaz Quiñones; Andrea Giunta; John MacKenzie; James R. Ryan; Ricardo D. Salvatore; Oscar Terán; Lauren Derby.

BEATRIZ VITERBO EDITORA

Culturas imperiales : experiencia y representación en América, Asia y Africa / compilado por: Ricardo Salvatore – 1° ed.– Rosario : Beatriz Viterbo, 2005.
320 p. ; 20x14 cm. – (Estudios culturales, 14)

ISBN 950-845-157-2

I. Ensayo Argentino. I. Salvatore, Ricardo, comp.
CDD A864

Biblioteca: *Estudios Culturales*
Ilustración de tapa: Daniel García

Primera edición: abril de 2005
© Ricardo Salvatore
© Beatriz Viterbo Editora
España 1150 (S2000DBX) Rosario, Argentina
www.beatrizviterbo.com.ar
info@beatrizviterbo.com.ar

La publicación de este libro se hizo posible con un subsidio de la Secretaria de Ciencia y Tecnología de la Nación, subsidio Pict 02 N°04-12205.

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

IMPRESO EN ARGENTINA / PRINTED IN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Agradecimientos

Como editor de este volumen quiero agradecer el apoyo de las instituciones que financiaron este Coloquio Internacional ("Re-Pensando el imperialismo", agosto 2000): la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica, el Consejo de Estudios Latino-Americanos e Ibéricos de la Universidad de Yale y la Fundación Hewlett Packard. También estoy agradecido a las autoridades de la Universidad Torcuato Di Tella y en particular a su rector, Dr. Gerardo della Paolera, por su apoyo entusiasta a esta iniciativa. Este coloquio no podría haberse realizado sin la eficiencia, la cordialidad y el esfuerzo sostenido de Claudia Schmidt. A Jorge Francisco Liernur, que contribuyó a pensar el encuentro, participó activamente en la organización y en los debates y puso a nuestra disposición los recursos de su Centro de Estudios de Arquitectura Contemporánea. A Carlos Altamirano, quien desde el comienzo se comprometió con este proyecto, sugiriendo invitados y temáticas y ayudando a hacer del coloquio un evento más comparativo y pluralista. Sus palabras de cierre del encuentro fueron memorables. Nuestros "keynote speakers", Walter Mignolo y Arcadio Díaz Quiñones estuvieron simplemente brillantes, desafiándonos a pensar en las grandes narrativas del imperialismo y el colonialismo y a buscar enunciaciones ocultas y acciones no historizadas en los propios archivos del Imperio. Agradezco también la dedicación y entusiasmo con la que los contribuyentes o autores acepta-

Notas

[1] En R. Silva Castro, *Obras desconocidas de Rubén Darío*, citado por Jean Franco 1985: 39-40.

[2] Todas las citas remiten a Enrique Rodó 1977.

Lauren Derby

Vampiros del Imperio, o por qué el Chupacabras acecha a las Américas[1]

Lo que estoy escuchando es el sonido de los empleos
al tragarse por la descarga al ser bombeadas hacia México.

Ross Perot, durante su campaña
presidencial de 1996

Pese a que este engendro surgió en el Caribe, se ha
convertido en algo muy mexicano, con toda la crisis o,
más bien, como consecuencia de ella.

Carlos H. Garza Cejudo

El rumor es todopoderoso aunque sea falso.

Edgardo Bermejo Mora

En 1994, en un pequeño municipio llamado Canóvanas, escondido en la cordillera central de Puerto Rico, se suscitó un pánico colectivo en torno de relatos que afirmaban que un depredador alienígena chupador de sangre hacía estragos entre los animales de granja. En un comienzo, el miedo se difundió ante el hallazgo de veintenas de cadáveres de cabras, pollos, cerdos y conejos que presentaban una apariencia misteriosamente similar: dos orificios diminutos cerca de la yugular, desangrados hasta la última gota y a menudo destripados, con las vísceras extraídas mediante aperturas circulares perfectamente simétricas en la cavidad abdominal. En algunos casos se encontraron perforaciones cerca del ano. Extrañamente, la víctima tenía con frecuencia las orejas, la lengua, la cola, el recto o los órganos sexuales cercenados, lo que daba al ataque características más rituales que animales. Se decía que los animales habían muerto a causa de heridas punzantes de diez centímetros de largo infligidas por un instrumento del tamaño de un bolígrafo que, a través del cuello, penetraba en el cerebro y provocaba la muerte instantánea. No obstante, como

rasgo enigmático, los animales muertos nunca mostraban signos de *rigor mortis* y sus cuerpos mantenían la flexibilidad hasta varios días después de la matanza. Se afirmaba que el asaltante no podía ser un animal de presa ambulante normal, porque en las cercanías de los restos de las víctimas no había señales de un ataque animal o humano: nada de carne despedazada ni rastros que apuntaran a enemigos habituales como gatos monteses, coyotes, pumas o perros salvajes. También era digna de notar la escala del problema, dado que con frecuencia se informaba de ataques que afectaban entre cincuenta y trescientos animales al mismo tiempo, y al cabo de pocos meses se habían registrado más de mil muertes. Sin respuestas claras a la vista, la persistencia de la misteriosa ofensiva hizo que se difundiera el pánico, y los habitantes vallaron sus casas, negándose a salir de noche o a permitir que sus hijos fueran caminando solos a la escuela. Más de una adolescente se perdió la fiesta nocturna de egresados del colegio secundario. Ante la magnitud alcanzada por el terror, las autoridades se sintieron obligadas a intervenir. El presidente de la Comisión de Agricultura de la Cámara de Representantes de Puerto Rico demandó una investigación oficial. Armado con un crucifijo de treinta centímetros, el alcalde de Canóvanas, José R. Soto, inició sus propias pesquisas, a la cabeza de partidas de rastreo por la densa maleza del Bosque Nacional con una cabra enjaulada como carnada, y una dotación de unos doscientos trabajadores de defensa civil, pobladores, guardiacárceles y policías completamente armados. Sin embargo, no lograron encontrar al presunto asesino, bautizado por la imaginación popular como el *"chupacabras"*.[2] Los enigmáticos ataques continuaron, empero, y para abril de 1996 ya se habían denunciado más de dos mil casos de mutilaciones animales.

Peor aún, el monstruo caribeño no perdió tiempo en expandir su base de operaciones. Al cabo de dos años, los ataques se habían difundido a zonas periféricas de Guatemala, El Salvador, Costa Rica, México, la República Dominicana, el sudoeste de Estados Unidos, y se documentaban avistamientos en lugares tan lejanos como Brasil, Chile, Nueva York, la Argentina y hasta Moscú. La lista de víctimas se amplió de pequeños animales de granja a ganado, ovejas, pavos reales, personas y hasta un Lexus cuyo parachoques delantero fue aporreado por el asaltante nocturno. Además, el chupacabras comenzó a aparecer en tipos de zonas muy diferentes de su base rural original. Se denunció haberlo visto en los centros metropolitanos de Miami, Los Angeles, San Antonio, San Francisco, México e incluso a plena luz del día en la Massachusetts Avenue de Cambridge, Massachusetts (cerca del restaurante "Pampas", donde se había detenido para beber la sangre de un gato) (Valdés 1996). Las autoridades de Miami admitían desconsoladas que ahora debían encontrar la explicación de otro rastro sangriento, dado que gallinas muertas y otros sacrificios típicos del vudú aparecían con frecuencia en esos tiempos en las inmediaciones de los juzgados como imanes para atraer la intervención divina en favor de los acusados. Incluso se informaba de encuentros cara a cara con el chupacabras. Abundaban las descripciones de un ser mitad hombre y mitad bestia de un metro veinte centímetros de alto y fulgurantes ojos rojos, lengua puntiaguda y largos colmillos, erguido sobre los cuartos traseros como un canguro, pero con una piel escamosa y gris de reptil y la cresta dorsal de púas con aspecto de aletas, a la manera de un dinosaurio o un dragón. Los testigos decían que de él se desprendía un hedor sulfúrico, lo cual recuerda los cuentos sobre el demonio. La cosmopolita criatura incluso fue vista al abordar un vuelo en el aeropuerto internacional de Miami, y en otra oportunidad la policía la recogió en una parada de ómnibus en San Juan (Corrales 1997: 15). No es de sorprender que en el sur de Florida el chupacabras apareciese como un refugiado cubano, a bordo de una balsa. Se acercó a un confiado pescador que le ofreció un vaso de agua, pero en lugar de ello le preguntó si podía chupar la sangre de su botín de pesca (Williams 1996). El pánico aumentó cuando empezó a circular la idea de que, al pasar de las granjas a las ciudades, el chupacabras tal vez se aficionara a la "otra carne blanca", la del ser humano. A medida que el temor se difundía, el chupacabras era acusado de toda clase de males, incluida la penetración sexual. En verdad, la bestia fue el motivo de por lo menos un divorcio, el de una mujer mexicana cuyo marido no admitió su explicación de que las marcas que tenía en el cuello se debían a la

visita de un chupacabras, para insistir en cambio en que debían ser obra de Cupido.

Los estragos causados por el chupacabras comenzaron a tener un costo económico importante, dado que muchos pequeños propietarios agrícolas decidían vender o consumir sus rebaños para evitar más problemas, lo cual obligó a la intervención oficial. Ésta era una cuestión particularmente ríspida en el norte de México, donde las depredaciones del chupacabras eran especialmente numerosas, y una amplia sequía considerada como "uno de los peores desastres naturales de todos los tiempos" ya había llevado a los criadores de bovinos y ovinos al borde de la quiebra en once estados (Azif Nassif 1996). En ellos, el secretario de medio ambiente aparecía todas las noches en programas de Televisa, junto con zoólogos y veterinarios, en un esfuerzo por convencer al público de que las agresiones eran simplemente obra de una jauría de perros salvajes que habían perdido sus medios tradicionales de subsistencia debido a la hambruna. Aun en Miami, algunos zoopatólogos se sintieron obligados a realizar una autopsia pública y una conferencia de prensa para desautorizar las afirmaciones sobre el chupacabras y atribuir los hechos, en cambio, a un perro o un puma. Si bien el chupacabras era un mito popular, tenía de todos modos efectos económicos reales.

Si hacendados y campesinos perdían dinero debido a la alarma suscitada por el chupacabras, sujetos más emprendedores hicieron de él una mina de recursos cuando la bestia fue adoptada por muchos residentes urbanos de clase media como un emblema cultural. En la frontera entre Estados Unidos y México, los latinos le dieron la bienvenida, dado que el chupacabras era tema de remeras, gorras de béisbol, llaveros, piñatas, tragos (de color rojo sangre, desde luego, con ingredientes secretos), un sandwich, disfraces de Halloween, canciones (merengues, rancheras y una macarena), bares, un festival cómico en Texas, más de dos docenas de páginas web, una película (producida por Clint Eastwood), un videojuego, dos discos, un *talk show* de Christina, un programa de radio de Art Bell y un episodio de *Los expedientes X*. La bestia fue declarada "el fenómeno criptozoológico más notable de la última década" (Coleman y Clark 1999: 65).[3] Aquellos para quienes

no era una amenaza directa, la adoptaron como un icono cuyo poder antisocial y contrario al *establishment* la hacía atractiva como encarnación de la "categoría paradójica de la amoralidad sagrada" (Hyde 1998: 10), con lo cual entraba en sintonía con el sentimiento contracultural y antiestatal existente. Este aspecto fue especialmente significativo en Estados Unidos en 1995, cuando los medios se extendieron en consideraciones sobre el movimiento de las milicias populares a raíz de la bomba de Oklahoma y el juicio al Unabomber. Como figura embustera y antihéroe popular, el chupacabras era un símbolo accesible y particularmente apropiado para los hispanos y puertorriqueños fronterizos, habitantes de la zona gris entre Estados Unidos y América Latina que hicieron de la criatura una de sus favoritas. El frenesí despertado por ella fue tan grande en México que 1996 fue proclamado el "año del chupacabras"; en ese país, su retrato tenía una curiosa semejanza con el ex presidente Carlos Salinas de Gortari, caído en desgracia (con sus grandes orejas transformadas en alas que se agitaban en su propio aire caliente). El chupacabras se convirtió rápidamente en parte de un reparto de villanos ausentes que incluía a "Carlitos" y su hermano "Raulito", acusado de tráfico de drogas y malversación de caudales públicos. Los políticos corruptos recibían el mote de *"chupapatrias"* que chupaban la sangre de los ciudadanos mexicanos. ¿Cómo fue posible que este personaje ficticio capturara la mente y el corazón de tantos? ¿Cuál era la esencia de su atracción? ¿Cómo variaban los numerosos significados del chupacabras de localidad en localidad?

Este trabajo procura poner de manifiesto el fundamento cultural subyacente en la aparición del chupacabras en las Américas. Como veremos, no es sorprendente que su rastro siga el sendero inicialmente abierto por el imperialismo norteamericano desde la doctrina Monroe hasta nuestros días. En efecto, los avistamientos del chupacabras se produjeron sobre todo en Puerto Rico y México, los dos países más profundamente modelados por el imperialismo en el hemisferio, donde la inversión norteamericana en el azúcar, el petróleo, la agroindustria y, en épocas más recientes, en las manufacturas y las plantas de montaje, fue históricamente la más intensiva de América Latina. El chupacabras

también apareció de preferencia en los estados norteamericanos con las poblaciones latinas más numerosas: Texas, California, Florida, Arizona y los centros metropolitanos de Boston y Nueva York, en los que residen las comunidades puertorriqueña y dominicana más grandes del país, así como un número creciente de inmigrantes centroamericanos y mexicanos. Aun Chile, donde en 1997 se produjo un importante episodio con el chupacabras, sigue este modelo. Si bien está situado en el cono sur, donde la sombra del imperialismo norteamericano ha sido mucho más débil que en América Central y el Caribe, Chile ha sufrido en diversos y significativos aspectos la intervención de Estados Unidos. El Departamento de Estado colaboró en el desalojo del régimen de Salvador Allende y economistas de la Universidad de Chicago tuvieron mucho que ver con la ulterior reforma de la economía bajo la presidencia del general Augusto Pinochet (Valdés 1995). Los casos de Guatemala, donde Estados Unidos montó el golpe que en 1954 expulsó del poder a Jacobo Arbenz, y El Salvador, que fue un teatro fundamental de la guerra contra financiada por los norteamericanos a mediados de la década de 1980, también se ajustan a este modelo. El chupacabras viajó asimismo a Panamá, un país en el que Estados Unidos conservó la Zona del Canal, un enclave soberano hasta 1999. Como secuela del NAFTA (el Tratado Norteamericano de Libre Comercio ampliado en 1994 para incluir a México), los relatos del chupacabras pueden verse, entonces, como recuerdos condensados de una larga historia de penetración imperial estadounidense, articulada por medio de la imagen de una criatura diabólica que amenazaba consumir los animales de granja y, de ese modo, la subsistencia misma de los pobres del campo. El chupacabras, por lo tanto, puede considerarse como un fetiche que reflejaba las angustias populares suscitadas por la disolución de las fronteras de los estados naciones en la era del NAFTA, pero también encarnan una trayectoria histórica más extensa que dificultó la formación misma de naciones autónomas en el patio trasero de Estados Unidos. Como un híbrido de demonio y dinosaurio (algunos dicen que en realidad es un celacanto), el chupacabras es un tótem norteamericano con un molde satánico; y, como el propio imperialismo estadounidense, es un fenómeno con una larga prehistoria de fuerza extractiva sobrehumana (Mitchell 1998).

Mi argumento es que a mediados de la década de 1990, los rumores sobre el chupacabras proporcionaron una "categoría epistemológica" a través de la cual la gente corriente entabló un diálogo acerca de la naturaleza de la soberanía en la era de los mercados de fines de siglo (White 1993: 27-50). En el contexto del área caribeña (que extiendo aquí para incluir a México), sin embargo, se considera que la autoridad estatal emana en última instancia de Estados Unidos, pero actúa a través de agentes locales. En el caso de Puerto Rico, que es un "Estado Libre Asociado", el propio gobierno local no es, desde luego, más que un espejismo con una jurisdicción sumamente limitada. El chupacabras, entonces, fue un fetiche originado en el deseo de atribuir y, de ese modo, fijar la agencia en una coyuntura histórica en la que la globalización parecía eliminar todas las líneas claras de atribución; justamente cuando Estados Unidos afirmaba haber cedido el control hemisférico a los mercados y decretaba terminada la era del imperialismo. Como la bruja, el chupacabras destilaba por ende "procesos materiales y sociales complejos en motivos humanos comprensibles" (J.y J.Comaroff 1999: 286), al transformar el capitalismo de mercado en una economía moral. También fundaba en el marco local un proceso decididamente transnacional con el nuevo régimen de libre comercio del NAFTA, en un momento en que la velocidad de la circulación de bienes y personas a través de las fronteras, remodelaba el campo económico y no dejaba virtualmente ningún espacio para los pequeños propietarios rurales en las Américas. Reducidos los subsidios estatales, los granjeros y hacendados independientes se vieron ante la alternativa de competir o perecer. Así, el chupacabras fue una perfecta metáfora visual para imaginar la extracción de fluidos vitales de latinoamérica, como el agua, el dinero y la fuerza vital (léase sangre), bajo el régimen del NAFTA. Los ricos de México, por supuesto, ganaron con el libre comercio si se dedicaban a las exportaciones, pero la economía interna en su conjunto padeció, muy en especial los productores de subsistencia. Los pobres rurales quedaron excluídos cuando la inflación trepó hasta las nubes, los subsidios esta-

tales se eliminaron de la noche a la mañana y las tasas de interés llegaron a más del cien por cien. En 1995, más de un millón de trabajadores perdieron sus empleos en México (Lindgren 1996). La creciente competencia de las agroindustrias norteamericanas fue la gota que colmó el vaso, y obligó a muchos a abandonar sus tierras. El chupacabras, entonces, contribuyó en México a explicar por qué los pobres se sentían especialmente empobrecidos en un momento en que, según se decía, la economía estaba en auge. La figura del depredador era una imagen espeluznante que retrataba la cara oculta y oscura de la promesa de desarrollo planteada por las elites políticas, las cuales parecían crecer a expensas de los sectores menos beneficiados.

Como el concepto mismo de fetiche, que se originó en un momento anterior de pronunciado comercio transnacional (Pietz 1985; 1987; 1988), el chupacabras expresó –a mi juicio– los reclamos populares concernientes al carácter aparentemente efímero del valor en la era de los mercados globales. Este vampiro latinoamericano dio un rostro, por horripilante que fuera, a la decadencia de la suerte económica de los pobres rurales, particularmente en el norte de México, para mostrarla como una fuerza espectral que parecía regular la velocidad de los flujos de capital humano y material que se alejaban de la agricultura y las pequeñas haciendas en una época de desregulación. En Puerto Rico, los subsidios federales y los cupones alimentarios fueron un escudo contra los efectos directos del NAFTA, pero los índices de desocupación del quince por ciento, combinados con la difusión del deseo capitalista de consumo en la década de 1990, alimentaron una nueva oleada delictiva, ya que los jóvenes buscaban dinero fácil con la venta de drogas, lo cual convirtió a Puerto Rico en el "centro del contrabando de drogas" del Caribe, sólo superado por México. En efecto, hacia 1995 las tasas de homicidios en la isla virtualmente se habían duplicado e incluso estaban por encima de las de Estados Unidos (Navarro 1995). En los contextos de México y Puerto Rico, la economía oculta de las drogas, supervisada como lo estaba por Estados Unidos, prometía tanto como el NAFTA y ofrecía mucho más a los desposeídos.

En este marco, el chupacabras contribuía a explicar por qué los pobres parecían perder con el libre comercio, mientras la nación, presuntamente, ganaba con él. En términos de Jameson, podríamos decir que el chupacabras era un fantasma del capitalismo tardío, un fantasma que expresaba las contradicciones y angustias resultantes de un momento en que las fuerzas que estructuran la vida cotidiana están notoriamente ausentes de la experiencia del individuo. Según lo formula este autor, "uno siente la tentación de decir que la conspiración es el mapeo cognitivo del pobre en la era posmoderna" (Jameson 1988: 356). Como México y Puerto Rico comparten el rasgo clave del capitalismo latinoamericano del fin del milenio –altas tasas de inversión estadounidense y sus desplazamientos resultantes, así como índices consecuentemente elevados de actividad económica ilícita–, tal vez tenga sentido que la conspiración del chupacabras se haya desatado en el momento en que lo hizo. Por otra parte, el miedo asociado a este depredador surgió en la cúspide de la presunta conjura satánica para someter a abusos sexuales a los niños en las guarderías de todo Estados Unidos, una serie de rumores con los que tiene un parecido familiar característico.[4]

Sostengo también que el chupacabras era una metáfora idónea para ver cómo concebían los sectores populares el poder de Estados Unidos en ese momento: elusivo e invisible, extractivo, traicionero y en control de la situación entre bastidores. En México, Estados Unidos era sinónimo del Fondo Monetario Internacional, visto por la clase media como mentor del proceso de privatizaciones y la verdadera fuerza que operaba detrás del proyecto de reforma económica de Salinas (Salcido Beltrán 1996). En Puerto Rico, el chupacabras reflejaba una larga historia de dominación cuasi colonial y muy especialmente una corriente de concepciones nacionalistas populares que asignaban a Estados Unidos un carácter siniestro, engañoso e inescrutable. En ambos casos, el contexto modelaba los muchos significados del chupacabras. Y en ambos casos, 1996 fue un año de intensos rumores sobre asuntos de estado: la crisis mexicana, incluyendo el alejamiento de Salinas, el asesinato de Colosio y versiones de un golpe contra el presidente Ernesto Zedillo, además de la crisis del SIDA.[5] En Puerto

Rico, una prolongada tradición de rumores conspirativos concernientes a la inescrutabilidad y el carácter engañoso de los designios del gobierno norteamericano con respecto a la isla, se vio alimentada por una subcultura sumamente organizada de ufología en el contexto de un debate político y religioso muy caldeado sobre los símbolos de la identidad protonacional. Como los rumores acerca de robos de órganos en América del Sur y América Central o los cuentos del Kharisiri de los Andes, el chupacabras era una imagen que reflejaba una profunda sensación de inquietud con respecto a la verdadera fuente del poder oficial. El chupacabras revela, entonces, el modo como los sectores populares percibían a Estados Unidos en esos dos contextos, y por lo tanto los perfiles de una ontología popular subterránea que las más de las veces queda oscurecida en la vida cotidiana. La exploración e interpretación de esas narrativas pone al descubierto, en consecuencia, un conjunto de valores y disposiciones que la mera historia de los acontecimientos –el sendero tradicional de los historiadores– del período deja en la sombra.

Los contextos locales de los testigos presenciales del chupacabras, tanto en México como en Puerto Rico, comparten algunos rasgos que estructuran su relación con Estados Unidos de una manera particularmente íntima y ambivalente. El norte de México y Canóvanas (a sólo una hora de la capital de Puerto Rico, San Juan) son sedes de una temprana proletarización y tienen en común índices de contacto con Estados Unidos y emigración a ese país más elevados que otras regiones. El norte de México tiene tasas mucho más altas de inversión extranjera que el resto del país, y una mayor proporción de migrantes cíclicos que viajan estacionalmente a Estados Unidos en busca de empleo.[6] Originalmente parte de la provincia de Loíza, Canóvanas está a caballo entre la zona azucarera ribereña de Piñones y el hinterland montañoso de la selva tropical, a la vez que es hoy una extensión de la explosión urbana de San Juan. De tal modo, sus pequeños propietarios rurales, a la vez que participan desde hace mucho en el trabajo estacional de la zafra azucarera, también tuvieron acceso a las economías informales del contrabando durante el período colonial y numerosas oportunidades de subsistencia, como la caza

y la recolección en las colinas (Giusti-Cordero 1994).[7] Hoy, los canovanenses, que perdieron hace mucho su dependencia económica de la agricultura, tienen un vínculo más imaginario que real con la tierra, a través de las mitologías locales q los unen al territorio salvaje de la contigua selva tropical de El Yunque (Valdés Pizzini, Latoni y Rodríguez 1992 y 1994; Valdés Pizzini 1998). En 1995, la mayoría de los habitantes estaban empleados en la actividad textil local o eran asalariados informales en el sector de servicios, como mecánicos de automóviles o personal doméstico. Las dos áreas también comparten una sensación de agravio regional, dado que partes del norte de México, como Chihuahua, perdieron sus privilegios municipales cuando la frontera se transformó en un límite; Canóvanas, por su lado, se sintió menospreciada al trasladarse la cabecera municipal a Loíza en 1970.

Por último, pero no por eso menos importante, ambas áreas sobresalen como baluartes del protestantismo evangélico (Bastian 1993: 33-61). De hecho, todos los testigos presenciales con quienes hablé en Canóvanas eran *evangélicos*, cuya conversión coincidía con frecuencia con los avistamientos del chupacabras. Tanto en México como en Puerto Rico, la afiliación religiosa suele implicar una afinidad política. Como lo sostuvo Bastian, el protestantismo representa en América Latina una forma de resistencia a las elites gobernantes y sus programas de modernidad y desarrollo, y en 1995 tenía fuertes matices milenaristas. En México, el rechazo del catolicismo significaba también el rechazo del PRI, el régimen que aquél santificaba; mientras que en Puerto Rico los evangélicos favorables a la condición estadual impugnaban tanto el *statu quo* asociacionista introducido por el populista Luis Muñoz Marín en la década de 1930 como los estridentes llamamientos a la independencia hechos por los intelectuales, que llegaron a su punto culminante durante las discusiones por el plebiscito sobre el estatus político, en la década de 1990. En ambos contextos, las apariciones demonológicas articularon nuevas formas de nacionalismo popular, cuando los creyentes pasaron de reformadores a "testigos, vigentes en cierta forma como la expresión religiosa del desgarramiento del individuo latinoamericano enfrentado a una modernidad que era impuesta pero no asumida" (Bastian 1993: 56).[8]

El chupacabras: ¿vampiro o bruja?

El hedor sulfúrico del chupacabras y sus garras y postura humanoide pueden explicar el hecho de que muchos vieran en él una encarnación del demonio. Otros lo consideraban "un murciélago gigante que parecía una bruja". Y en verdad, el chupacabras se ajusta en muchos aspectos a la definición clásica de la brujería, en cuanto su actividad chupasangre representa una inversión de la fertilidad y la reproducción, así como la negación del intercambio social (J. y J. Comaroff 1999: 279-303). En este sentido, difiere mucho del ubicuo género latinoamericano de relatos de pactos con el demonio, en los cuales se promete al agente un gran don al precio de un sacrificio muy costoso que, según lo demostró Taussig (1980), se aplica con frecuencia a la riqueza generada por las relaciones capitalistas de producción. A diferencia de estas narrativas, el chupacabras aparece de la nada y no tiene relación con la comunidad; es notorio que no se trata de un integrante envilecido de ella, sino que, antes bien, carece resueltamente de identidad social local. Tal vez por eso se lo tomó muchas veces por un alienígena.

Algunos antropólogos han sostenido que el chupacabras es una nueva manifestación de una serie de expresiones tradicionales. Según este punto de vista, se trata de otra "leyenda urbana", el monstruo del Loch Ness de Puerto Rico, útil para proyectar los temores populares en un chivo emisario seguro (Friedman 1996). Ésta era una óptica particularmente prevaleciente en México, donde muchos antropólogos y autores afirmaban que la crisis política y económica "produce un terreno fértil para que la gente crea en cosas mágicas". A decir verdad, México tiene a su disposición una larga tradición de saber popular sobre los vampiros. En consonancia con él, el chupacabras podría verse como una encarnación moderna de las tradiciones orales caribeñas sobre muchas criaturas nocturnas capaces de metamorfosearse de una especie en otra. El *loupgarou* de Haití o el *gallipote* de la República Dominicana son ejemplos de bestias con la aptitud de volar y chupar sangre. El *bacá* es otra criatura demoníaca generada en una especie de pacto diabólico por un hechicero que puede cambiar de una forma a otra y volar. El chupacabras también podría basarse

parcialmente en una clase de deidades acuáticas como la *ciguapa*, que a menudo se describen como híbridos (parecidos a sirenas, mitad mujeres y mitad peces) y de las cuales se dice que habitan en un plano espaciotemporal diferente debajo del agua, desde donde pueden visitar a los mortales. Puerto Rico tiene su *garadiablo* que merodea pantanos y lagunas, así como una mujer que se metamorfosea en bruja (una leyenda particularmente vigorosa en Loíza, contigua a Canóvanas) (Vital 1989: 44). En el sudoeste de la República Dominicana hay narraciones de espíritus acuáticos que incluso llegan a secuestrar a personas, quienes son llevadas "bajo el agua" por otra clase de espíritus llamados *los indios*; estos relatos se interpretan luego como prueba de que una persona es llamada por los dioses (*lwas*) para que los bautice y puedan así convertirse en híbridos, mitad hombres y mitad dioses. La alteridad espacial y la movilidad constante de estas criaturas se asemejan a las historias del chupacabras. Y en efecto, el hecho de que el término chupacabras pueda ser una variante de *chupa-sangre*, que significa vampiro en portugués, podría probar que se trata de una variante de una vieja e inconmovible tradición popular.

Desde luego, si estas historias son tradicionales, ¿a quiénes pertenecen entonces esas tradiciones? El contexto de las narraciones sobre el chupacabras es resueltamente transnacional, y desafía por ello los límites nacionales nítidos del folclore o los paradigmas de la cultura nacional. Los ataques originales en Puerto Rico fueron denunciados por primera vez por el administrador dominicano de una granja, que pudo "ver" antes que nadie el batir de alas, el enorme tamaño y la extraña luz resplandeciente del monstruo, detalles que se desarrollaron y ampliaron en las versiones que lo convertían en un vampiro o un extraterrestre (Corrales 1997). Los incidentes en la frontera con Estados Unidos incluyen un reparto de personajes entre los que se cuentan texanos y otros latinos de origen norteamericano, mexicanos, gringos y centroamericanos. Por lo demás, a diferencia de otras expresiones de monstruosidad vampírica, los relatos del chupacabras no son patrimonio exclusivo de los pobres. Los pobres rurales proporcionaron los episodios y encuentros que fueron sazonados e intercambiados por personas de todas las clases sociales.[9]

Además, la difusión del saber popular sobre el chupacabras se vincula a una amplia cobertura de los medios globales, ya que la historia circula en la prensa internacional, los talk shows latinos de Estados Unidos y la Internet. El hecho de que Art Bell, "la celebridad de la camarilla paranormal", dedicara uno de sus programas radiofónicos de trasnoche a la bestia, hizo mucho para legitimar y difundir la historia. Debido a la "explosión del interés nacional en lo místico, lo conspirativo y lo desconocido" en Estados Unidos, la audiencia de Bell puede llegar a ser de quince millones de oyentes en toda la nación y rivalizar con la del programa en vivo de Larry King.[10] Y Jorge Martín (1997), un destacado investigador del chupacabras y ufólogo puertorriqueño, tiene un programa semanal de radio sobre los alienígenas que atrae a una vasta audiencia en San Juan. Una de las mayores fuentes de datos sobre el chupacabras, la revista electrónica Inexplicata, es manejada por un equipo transnacional de ufólogos e investigadores de lo paranormal dirigidos por Scott Corrales, con sede en Puerto Rico, pero entre cuyos miembros se cuentan personas de España y América del Sur y que tiene conexiones con otros grupos de vigilancia de ovnis como Ovnivisión. En rigor, con cuatro libros sobre chupacabras y extraterrestres en su haber, Corrales ha sido una figura clave en la diseminación de la leyenda de aquél y en la conversión de los avistamientos de ovnis en apariciones del monstruo en todo el mundo. La importancia de la subcultura de la ufología y la web en la amplificación del fenómeno del chupacabras, exige una estrategia de investigación que trasciende las herramientas del folclore, la etnografía o la historia tradicionales, enfoques que suponen un ámbito y una cultura estables como telón del fondo del análisis de los acontecimientos.

Por otra parte, las narraciones folclóricas tradicionales del Caribe hispánico actúan dentro de una estructura más católica de apariciones de santos en las que los seres sagrados son vistos (y muy de vez en cuando hablan), pero que en otros aspectos no suelen intervenir activamente en la vida cotidiana de los mortales. En contraste, los relatos del chupacabras se insertan en una gama de nuevos tipos de encuentros con personas. En primer lugar, se considera que el chupacabras es una criatura muy amenazante y osada. Además, el tema de la reproducción es un componente destacado de las narraciones. En este sentido, la *ciguapa* con sus largas trenzas negras, es una hermosa mujer que acecha los caminos en la noche y puede hostigar sexualmente a otras mujeres, por lo que estos encuentros se consideran más sexuales que reproductivos. Como Luise White lo comprobó en el caso de los relatos de ovnis, la reproducción es un tema habitual en ellos, y el chupacabras ha preñado a mujeres terrestres y dejado sus huevos (en Chile) de una manera que parece presagiar designios imperiales. Los símbolos reproductivos presentes en los cuentos del chupacabras incluyen el hecho de que todos los animales muertos eran domésticos, lo cual involucra el ámbito de la casa y la familia, además de que muchos de ellos eran mascotas. El momento de los primeros ataques en Puerto Rico, que se produjeron justo antes de Navidad y en los que la bestia se marchó con animales destinados a la mesa navideña, acentuaba la asociación con el hogar. También hay muchos relatos que aluden a la ablación de los genitales de la víctima. Con frecuencia, los cuentos hacen hincapié, asimismo, en la piel de los animales: que las ovejas o los perros eran tan lanudos que resultaba difícil ubicar los orificios por los cuales se había extraído la sangre. Por otra parte, los ataques contienen fuertes alusiones al género, como si se tratara de una bestia macho que robara la fuerza vital femenina de sus víctimas, desde la extracción de la sangre (que evoca el cuerpo femenino en la menstruación) hasta el hecho de que con frecuencia aquéllas estaban preñadas o eran hembras (ocho ovejas preñadas se encontraron muertas en Santa Fe, y se decía que sesenta víctimas en Tierra del Fuego y otros lugares eran ovejas con cría). Una matanza de gatos se produjo en la Argentina, donde los felinos comparten muy probablemente su asociación europea con la fertilidad y los misterios de la sexualidad femenina (Darnton 1985: 95; 1987).

Fuera de México, donde una manifestante política adoptó "la chupacabras" como *nom de guerre*, el monstruo, si bien nunca es descripto como un macho, muestra una abundante imaginería viril, con su larga lengua u hocico, y el modo en que penetra el cuerpo de sus víctimas. Variante hispana del género de secuestros

perpetrados por ovnis, las narraciones del chupacabras cuentan entonces la historia de una nueva conquista imperial por una raza alienígena que amenaza absorber a la población local gracias a la fuerza de su proyecto colonizador, y cuyo objetivo ya no es el territorio sino el flujo sanguíneo (léase dinero). Por momentos, el alienígena es Estados Unidos, que secuestra y embaraza a inocentes mujeres hispanas del lugar, lo cual expresa tal vez el temor al mestizaje político y cultural que puede provocar el NAFTA. Un rumor sostenía que la bestia era el fruto de la unión de una mujer y el piloto de un ovni que, como un papá gringo responsable, vuelve regularmente a la tierra para ver cómo están sus hijos (Williams 1996).

Los relatos del chupacabras como ovni ofrecen muchas pruebas de que el monstruo es una figura del imperialismo norteamericano, dado que se hacen diversas menciones explícitas de Estados Unidos. De tal modo, el chupacabras no es simplemente una metáfora de los designios imperiales estadounidenses, sino que, antes bien, Estados Unidos está directamente incorporado a la trama de muchos relatos de observaciones. Sin embargo, nunca se trata del propio gobierno norteamericano, sino de un reparto de organismos entre bambalinas que actúan de una manera más encubierta y oscura que el a menudo torpe Departamento de Estado. El relato chileno (según lo transmite el Instituto de Ufología Hispana)[11] es un buen ejemplo de este género. En esta versión, los investigadores espaciales chilenos alegan que la agencia espacial estadounidense, la NASA, es responsable del chupacabras que causó la muerte de miles de animales domésticos en ese país. En este caso, entonces, se dice que el monstruo es el resultado de un experimento científico fallido. La versión sostiene que un animal similar a un mono con rasgos humanos pero ojos enormes, rápido y con un andar zigzagueante, fue cazado por los militares chilenos en la zona desértica cercana a la mina de cobre "Radomiro Tomic", al norte de Calama y a unos mil quinientos kilómetros al norte de la capital. La mina es importante porque la participación de Estados Unidos en el golpe contra Allende se debió en parte a la nacionalización de la minería del cobre; es probable, por ende, que el episodio sea una alusión oculta a este

acontecimiento. En la escaramuza con la bestia murió por lo menos un soldado, pero se logró capturar a tres criaturas. Éstas –un macho, una hembra y su cría– fueron encerradas durante algunas horas en unos barracones del ejército, a la espera de que llegara un equipo de la NASA en un helicóptero negro para encargarse de su custodia. Al parecer, un arquitecto chileno habría dicho que Estados Unidos había perdido el control de dos o tres de sus experimentos genéticos para la creación de una especie híbrida, con la consiguiente huida de los especímenes. El chupacabras despertó miedo y estupor luego del descubrimiento de docenas de cabras, gallinas, conejos y cerdos muertos y desangrados en la zona. Los testigos afirmaban que la bestia podía saltar paredes de más de tres metros de alto, caminaba en medio de jaurías de perros sin ser atacado y sólo dejaba algunas huellas dispersas en el desierto. Se dijo que el día de los acontecimientos, el aeropuerto de Calama fue clausurado durante varias horas a la espera de que los científicos de la NASA llegaran y se llevaran por vía aérea los tres especímenes de chupacabras.

En resumidas cuentas, se encontraron muertas unas treinta ovejas y noventa cabras, todas con el gran orificio delator (del tamaño de "*una moneda de cien pesos chilenos*"), en ocasiones lleno de tierra. Aquí el chupacabras se asocia con la suciedad, el lucro y la muerte y se lo supone el producto de un experimento genético errado. De Chile, igualmente, procedía un informe sobre una mujer de Basquedano, también en el norte del país, que tropezó en su patio trasero con un animal de un metro veinte centímetros de alto, con grandes ojos luminosos ovales y un largo hocico. La mujer se desmayó. En la sala de emergencias, los paramédicos le encontraron marcas en la espalda, las manos y un lado del cuello. Más adelante, la mujer atestiguó que cuando se volvió para enfrentar al chupacabras, éste le envió una orden telepática: "¡No grites pidiendo auxilio!", tras lo cual ella se desmayó. Así como Europa empezaba a preocuparse ante la posibilidad de que la Comunidad se viera invadida por la "frankencomida" ["frankenfood"] (Safire 2000: 23), producida por los norteamericanos con semillas híbridas transgénicas, Chile daba a temores similares la forma de una criatura cuya grotesca transespeciación encarnaba

el problema mismo que criticaba. Esta historia transmitía un mensaje con el que los puertorriqueños están familiarizados: la NASA está embarcada en una investigación encubierta sobre los alienígenas y no cuenta al público toda la verdad.

El chupacabras como fantasma imperial

Un tema importante de las narraciones sobre el chupacabras es el temor popular a la ciencia en la era de la clonación, y muy en especial a las consecuencias previstas e imprevistas de la mutación genética para el medio ambiente. A veces se dice que el chupacabras es un clon de diferentes especies o el resultado de recombinaciones químicas tóxicas en el medio ambiente. Esta última es una explicación corriente en la ciudad de México, donde la contaminación del aire es pavorosa. Los ambientalistas lanzaron esta teoría en diversas entrevistas noticiosas, como una acusación indirecta al PRI por su falta de preocupación por la atmósfera. Aun los escépticos coincidieron. Un zoólogo exclamó que el episodio del chupacabras probaba que la contaminación atmosférica era tan grande que "enloquecía a animales comunes y les confería los rasgos de comportamiento de criaturas alienígenas enajenadas" (Kramer 1996). Desde luego, para gran horror de los ambientalistas, el miedo a ese monstruo llevó a ciertos grupos a montar expediciones para ahumar cuevas donde dormían murciélagos (que, aunque muy numerosos en México, son una especie en peligro) y, presumiblemente, chupacabras.

Los rumores mexicanos en torno de la misteriosa aptitud del chupacabras para transgredir el límite entre noche y día (lo venal y lo probo) representaban un claro paralelo con los rumores políticos en cuanto a que prominentes miembros del PRI como Colosio y José Francisco Ruiz Massieu estaban implicados en el narcotráfico.[12] Los relatos del chupacabras son estructuralmente similares a los de la crisis política mexicana de 1996, según los cuales la política cotidiana está controlada por fuerzas siniestras que actúan entre bastidores: ex presidentes o Estados Unidos, frecuentemente en tándem. En rigor, cuando una disensión muy pública comenzó a salir a la superficie dentro de las filas del PRI, en las calles se supuso que el proceso político era controlado secretamente y tronaron las acusaciones de que los ex presidentes Luis Echeverría y Salinas o el Banco Central (léase el FMI) eran las verdaderas fuerzas que estaban detrás de la confusión del PRI. El apodo jocoso de "Charly" demuestra que Salinas era popularmente visto como un títere de Estados Unidos.[13] Por último, se consideraba que el tratado de libre comercio era un complot para provocar el derrumbe de la economía nacional y permitir a Estados Unidos "apoderarse de la economía mexicana; a México le puede servir para atraer capitales y tecnología, además de que abre las puertas a un sinnúmero de productos hechos aquí, pero con el país en quiebra..." (Rivera y Salcido Beltrán 1996).[14] Como consecuencia, muchos procuraron aclarar la distinción entre lo que era mexicano y lo que era norteamericano, aunque sólo fuera en un nivel simbólico. Una sugerencia fue cambiar de manera definitiva el nombre de la nación, para llamarla simplemente México y eliminar "los Estados Unidos Mexicanos", "que es una aberración" (González de la Garza 1996).

Las narrativas puertorriqueñas involucran con mucha frecuencia a los organismos gubernamentales norteamericanos, a veces varios, que actúan en diversos niveles de ocultamiento. En ocasiones, pero no siempre, las autoridades municipales de Puerto Rico están confabuladas con ellos. Se decía, por ejemplo, que el gobierno de Estados Unidos se había apoderado de dos chupacabras vivos en San Lorenzo y El Yunque con la asistencia de las autoridades puertorriqueñas (aunque éstas negaban su intervención). En otro tipo de situaciones, las historias chilenas incluyen a la NASA, investigadores espaciales chilenos, el Ministerio de Defensa, el ejército y el gobierno (Trainor 2000a). Y circularon rumores reiterados sobre la existencia de un "equipo secreto" del FBI o la NASA que rastreaba alienígenas en América del Sur (Trainor 2000b). En México, los rumores decían que el ejército norteamericano estaba filtrando información seleccionada sobre avistamientos de ovnis, a fin de preparar al público para la revelación de ciertos secretos de máxima importancia. Otras versiones sos-

tenían que había un acuerdo entre los visitantes alienígenas y funcionarios militares de alto rango para intercambiar tecnología, en especial relacionada con la experimentación genética. El chupacabras formaba parte de esta intriga y pasaba órganos extraídos a las autoridades superiores a fin de que los utilizaran en el trabajo de laboratorio. La sangre que extraía se usaría para crear nuevas especies clonadas, incluidos virus como el Ebola (Aguirre 1997). Así, algunos rasgos de las narraciones del chupacabras pueden ser estructuralmente paralelos a otras expresiones regionales del embuste y la exacción estadounidenses, como las historias que circularon durante la ocupación norteamericana de Haití, en el sentido de que se había excavado un laberinto de túneles secretos bajo el agua que conectaban Wall Street con el Banco Nacional de Port-au-Prince, con el objeto de trasladar lingotes de oro de la capital haitiana a Nueva York.

Si bien la escala y el dramatismo de los ataques chupacabras se parecen más íntimamente a la ficción de los tabloides, incorporan un núcleo de verdad histórica, particularmente para una audiencia caribeña hispana (Sheper-Hughes 1996: 3-11; Watchel 1994). Si en la fábrica de rumores populares la NASA estaba vinculada a los ovnis, era por buenas razones. Ese organismo espacial financiaba desde 1975 la investigación sobre la búsqueda de inteligencia extraterrestre en la estación de la Cornell University en Arecibo, Puerto Rico. Y como conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón al Nuevo Mundo, este radiotelescopio de 34 metros recibió fondos del gobierno estadounidense para la búsqueda planificada de otras formas de vida planetarias (Dick 1998: 230; Rodríguez Trejo 1996).[15] El chupacabras también podía representar el recuerdo histórico condensado de incidentes del pasado, cuando el gobierno norteamericano puso en práctica políticas que parecían terroríficas, crueles o, como mínimo, incomprensibles. Un ejemplo central sería la campaña de esterilización auspiciada por él, y las pruebas con dispositivos intrauterinos y píldoras anticonceptivas que se realizaron en las décadas de 1940 y 1950 (Presser 1974: 25-31). Tampoco es una coincidencia que estos episodios se relacionaran con la reproducción. El gobierno estadounidense llevó adelante políticas de esterilización en Puerto Rico, de acuerdo con las ideas eugénicas y malthusianas de que una población menos numerosa contribuiría a fomentar el desarrollo y el progreso nacional; esas políticas podían ayudar a dar origen a supuestos populares sobre el deseo norteamericano de reducir o eliminar a la población puertorriqueña. Igualmente inescrutable y sospechosa para los pobres del campo resultaba la política del gobierno estadounidense de exigir la matanza de todos los cerdos del Caribe en 1984, en un esfuerzo por mantener el territorio de su país libre de fiebre aftosa. Políticas aparentemente tan inocuas como las vacunaciones públicas eran percibidas como actos amenazantes durante el gobierno militar norteamericano en la República Dominicana, y en 1922 abundaron los rumores de que podían provocar amputaciones, como en el África colonial; la penetración corporal en el contexto de un control militar directo suscitaba una alarma generalizada.[16]

La historia de ataques norteamericanos tan frontales contra los cerdos caribeños y el ganado mexicano comienza, entonces, a hacer que el chupacabras parezca menos fantástico y mucho más cercano a la horrenda realidad de la vida a la sombra del *tío Sam*, habida cuenta de que aun los más modestos ahorros de capital de los pobres rurales parecen quedar agotados debido a los mismos programas que supuestamente crean valor. Tras la crisis económica de mediados de la década de 1980, las haciendas de México se incrementaron en más de un trescientos por ciento, dado que el "libre comercio" aumentó la competencia en los productos agrícolas y sirvió para expulsar a muchos pequeños productores mexicanos de la industria e incorporarlos a la actividad agropecuaria, que exigía una inversión de capital mucho menor. Sin embargo, hacia 1993 la industria ganadera se encontraba en terribles dificultades a causa de la reducción de la demanda interna y el *dumping* de productos cárnicos mucho más baratos procedentes de Estados Unidos (Camargo López 1996: 33-52). En rigor, el valor agregado para algunos había llegado a parecer el valor eviscerado para otros. Y en este contexto, puede advertirse por qué los rumores podían ser más creíbles que las fuentes oficiales.

En México, donde hacia mayo de 1996 se habían denunciado ataques de chupacabras en todas las provincias, los funcionarios

oficiales fueron acusados de fabricar virtualmente a la bestia a fin de desviar la atención de la crisis económica y política y, por lo tanto, de su propia incompetencia. Abundaban los chistes que decían que el chupacabras era más creíble que el presidente Zedillo; y que el verdadero chupacabras era el "Chupacarlos" (esto es, Salinas). En el contexto mexicano, es posible que el chupacabras haya expresado los padecimientos crecientes causados por la transición que liberaba al país del control total del partido oficial –el PRI– sobre la economía. Como en la Rumania poscomunista, en el México posterior a Salinas el público trataba de imaginar una economía gobernada por el mercado y no por el PRI; una economía en la cual los bienes no se mueven de acuerdo con individuos y políticas concretas sino, antes bien, por principios invisibles del mercado. Es interesante señalar que en ambos casos el "dinero foráneo" se consideraba sucio y parte integrante de una gran conspiración mediante la cual los extranjeros conquistarían todas las posiciones importantes en la economía (Verdery 1995: 3-7). Los mexicanos no creían aún en los mercados o el "fantasma de la inflación", que se describía como "un vulgar truco con el que se han desplomado los salarios reales".[17] Desde luego, es posible entender lo difícil que habría sido digerir el hecho de que no hubiera un partido claramente responsable de la mayor depresión sufrida desde la década de 1930. De todos modos, se creía que detrás del estrado presidencial había alguien que generaba inflación para camuflar una reducción de los salarios. Como se mofó otro observador: "El Banco de México debería de cambiar de nombre a Banco del Tío Gepeto o Banco del País de las Maravillas" (la alusión al tío Gepeto se debe a que Clinton era apodado Pinocho)[18]. Si los dirigentes del partido no eran los responsables de extraer todo el dinero bueno (al igual que otras formas locales de valor, como el ganado) de las comunidades rurales, el culpable tenía que ser entonces el chupacabras, con una apariencia más real que el mercado, que era *"una verdadera fantasía"*.[19]

Si Estados Unidos desempeñaba un papel siniestro y sombrío en los rumores sobre el chupacabras en Puerto Rico, también era un protagonista indirecto en la crisis de identidad que preparó el terreno para la entrada inmediata de ese depredador en

escena. La crisis tenía dimensiones religiosas y políticas, pero giraba en torno de los papeles conexos del idioma y la ciudadanía como símbolos de la identidad puertorriqueña, y la cuestión de si Puerto Rico era en verdad una nación o meramente una etnia. La Iglesia Católica comenzó a movilizarse en relación con una serie de enmiendas constitucionales establecidas por el gobernador Pedro Rosselló en 1994, una actitud que resultó en un masivo movimiento ecuménico por el cambio social, conducido por el clero y el laicado católicos. Autodenominado "puertorriqueñista", el activismo culminó en un movimiento de amplia base llamado "Nación en Marcha" que atrajo a una multitud de cien mil personas y elaboró un documento que achacaba al colonialismo de la isla la crisis social, religiosa y política de Puerto Rico. Rosselló replicó que "Puerto Rico no era y nunca había sido una nación" y procedió a redactar una ley que hacía del inglés la lengua oficial de la isla (Martínez 2000: 112; Alegría Ortega 2001: 28-44). Si bien la disputa tenía como motivo la diferencia tanto religiosa como política (católicos versus evangélicos protestantes; independentistas versus partidarios de la condición estadual de Puerto Rico), evidentemente tocó una fibra sensible de la población en general al desatar un debate nacional sobre cuál era la esencia del puertorriqueño. Como dijo Jorge Duany (2001), "si bien los puertorriqueños carecen de ciudadanía, tienen un sentido claro de su yo colectivo".

Especulaciones en torno de la especulación en la era del NAFTA

El rumor es el primo hermano de la especulación.
Edgardo Bermejo Mora

Como escribió Bermejo Mora (1996): "Imagino también al rumor como un personaje indocumentado que puede cruzar cuantas veces quiera la frontera de la realidad y la ficción, sin que nadie se atreva a revisar sus documentos de identidad". En efecto, de

este modo el rumor revela la experiencia del globalismo en la era del NAFTA, en un momento en que los pobres de México y el Caribe trataban de ajustar su vivencia de las condiciones del libre mercado –en gran medida una experiencia de mayor empobrecimiento– a una historia oficial que les hablaba de "crecimiento" económico acelerado. En el norte de México, mientras el hombre de la calle explicaba la depresión en términos de la incompetencia del PRI, la naturaleza misma tenía, por supuesto, algo que ver con una crisis que golpeaba sobre todo a los pequeños productores. La crisis de 1996 fue también la culminación de una sequía que había causado la pérdida de diez millones de toneladas de granos básicos (por un valor de casi veinte millones de pesos) y la muerte de tres millones de cabezas de ganado (Azif Nassif 1996). Aún peores eran los efectos indirectos, dado que los subsidios estatales dependían de la producción, lo cual dejaba a quienes no podían sembrar en un gris terreno reseco sin su única fuente garantizada de ingresos, 484 pesos por hectárea. El NAFTA tuvo un efecto mucho menos dramático en Puerto Rico, donde Estados Unidos sólo eliminó una serie de beneficios impositivos para fortalecer el libre comercio, pero tal vez haya contribuido a originar la crisis de identidad de los años del gobierno de Rosselló, quien cuestionó la importancia de los estados naciones en la era del capital y promovió los plebiscitos que fragmentaron el campo político en una áspera disputa entre evangélicos partidarios de la incorporación de la isla como quincuagésimo primer estado de la Unión y católicos independentistas.

Si bien en términos generales el NAFTA tuvo un efecto mucho menos significativo sobre la economía puertorriqueña que sobre la mexicana, un empleador clave en la región de Canóvanas, una fábrica textil, cerró sus puertas a mediados de la década de 1990, dado que las manufacturas textiles se trasladaban a México. En el caso de Puerto Rico, tal vez haya tenido una significación más profunda el modo como la administración Rosselló forjó una alianza con los pentecostales, a quienes movilizó, a la vez que politizaba la cuestión de la identidad por medio del debate sobre la nación puertorriqueña. En última instancia, quizás el chupacabras fue un desplazamiento pentecostal de sus propias angustias por haberse retirado de los circuitos de reciprocidad e intercambio que caracterizan la visión católica del bienestar social, para adoptar una visión más individualista de la "teología de la prosperidad" (Martínez 184). En rigor, Canóvanas es una sede del pentecostalismo y el alcalde "Chemo" Soto debe su cargo tanto a los votos evangélicos como a los temores populares al demonio del chupacabras que ellos mismos pusieron en marcha. Como lo ha sostenido Caroline Bynum (2001), híbridos que cambian de forma como el hombre lobo o el chupacabras pueden ser la muestra de profundas inquietudes acerca de la relación entre el cuerpo (aquí el cuerpo político) y su conexión con la identidad. Así pues, no debería ser en absoluto sorprendente que el grupo que propone la virtual absorción de Puerto Rico por Estados Unidos sea el mismo que conjura estos relatos de subrepticia intervención de la NASA e invasión demoníaca. Como una broma, la visión pesadillesca de un chupacabras que succionaba la riqueza de los pobres revelaba entonces un estrato de angustia inconsciente debida al proceso mismo de disolución de las fronteras representado por el NAFTA para México (que borraría efectivamente la divisoria entre este país y Estados Unidos) y por la condición de quincuagésimo primer estado para Puerto Rico.[20]

Este contexto económico y político puede ayudar a explicar parte del fundamento cultural de las narraciones del chupacabras en México y Puerto Rico; un villano popular que justificaba por qué, frente a una retórica de libre flujo de los bienes, las fuerzas dadoras de vida del agua, el dinero y la sangre parecían escapar del campesinado y los pobres rurales, los pequeños ganaderos y el proletariado rural. Visto de este modo, no había nada realmente nuevo en marcha. La crisis de 1996 tiene una larga prehistoria, particularmente en Puerto Rico, donde el cultivo alimentario y la crianza de animales pequeños se desarrollaron en los intersticios de una agricultura de plantaciones y los esclavos tuvieron que luchar por el derecho a producir y comercializar sus propios productos alimenticios. En verdad, la palabra *"criollo"* deriva del portugués *"crioulo"*, o producción avícola en los patios de las casas (Arrom 1971: 15). Con sus ataques a las gallinas, las cabras y los cerdos de los patios, entonces, el chupacabras era visto como

depredador de los últimos restos de una cultura protocampesina criolla en el patio trasero de Estados Unidos. Sin embargo, el chupacabras no representaba el retorno de un profundo "sustrato de creencias campesinas" (Guinzburg 1982: 20-21); era la invención de una nueva imagen figurativa para encapsular la experiencia de la vida a la sombra de Estados Unidos y al borde del milenio. Se trataba también de una invención que procuraba personificar el mercado en una figura que conjurara la experiencia del drenaje de la fuerza vital misma de una subcultura que se había convertido en anacrónica frente a las empresas agroindustriales norteamericanas que pueden producir y comercializar virtualmente cualquier cosa a menor costo. A la vez, demostraba igualmente que los mismos estados naciones (ya se los presumiera autónomos o no) no eran más que personajes de ficción. Así, el aspecto de gárgola del chupacabras era un retrato perfectamente apropiado de un "estado vampiro" insidioso y mortífero (Estados Unidos),[21] que parecía haber consumido los estados locales a lo largo y lo ancho de las Américas y que muy posiblemente se lanzaría a continuación sobre los seres humanos.

Traducción de Horacio Pons

Notas

[1] Deseo agradecer a Rey Phillips y Seonaid Valiant, que me ayudaron a recoger datos sobre el chupacabras y sus contextos locales; a Francisco Scarano, Lisa Paravisini-Gebert, Jorge Duany, Dain Borges y Juan Giusti, que me guiaron en materia de historia y cultura puertorriqueñas; a Claudio Lomnitz, que me ayudó a entender la crisis mexicana, y a Ricardo Salvatore, que me hizo algunas arduas preguntas sobre la lógica de mi argumento. Claudia Medina y Argentina Ramírez me pusieron, con algunas indicaciones clave, sobre la pista del chupacabras. Estoy agradecida al Center for Latin American Studies de la Universidad de Chicago por proporcionarme los fondos para viajar a San Juan y Canóvanas, Puerto Rico, en marzo de 2000, así como a José R. (Chemo) Soto y otros informantes que tuvieron la buena disposición de compartir conmigo sus testimonios en Canóvanas. Este trabajo se presentó en la Universidad Torcuato Di Tella en agosto de 2000 y en el Social Science History Association Meeting en noviembre de 2001, y se benefició enormemente con los comentarios recibidos en ambas oportunidades

[2] Aunque Soto dirigía sus safaris con un crucifijo, en su opinión el depredador podía ser, según se decía, una criatura del espacio exterior (Fernando del Valle 1996). Si bien en inglés siempre se escribe en plural, se supone que el chupacabras es una criatura singular; por otra parte, la literatura atribuye a un único chupacabras todas las depredaciones, desde Boston hasta las pampas.

[3] El movimiento criptozoológico define su objetivo como "la ciencia de los animales ocultos (o no descubiertos)". Como lo señalan Coleman y Clark, "para que un animal sea de interés criptozoológico, debe tener al menos un rasgo verdaderamente singular, inesperado, paradójico, sorprendente, emocionalmente perturbador y, por lo tanto, susceptible de mistificación" (15).

[4] Es interesante señalar que las acusaciones de abuso ritual aparecieron después de que en el sudoeste de Estados Unidos se desatara la primera oleada de rumores de sangría bovina (que finalmente se convertirían en los relatos del chupacabras), y las guarderías puertorriqueñas fueran el blanco de las acusaciones de abuso sexual (Debbie Nathan y Michael Snedeker 1995).

[5] No es una coincidencia que en 1995 México comenzara a exigir análisis sanguíneos obligatorios de SIDA para ciertos puestos de trabajo en los sectores público y privado.

[6] Este proceso comenzó mucho antes del NAFTA, como lo explica Friedrich Katz en su obra ya clásica. (Katz 1981: 1-49).

[7] Central Canóvanas era originalmente una empresa criolla, pero más adelante, con la incorporación de capitales norteamericanos, se convirtió en multinacional y llegó a ser la mayor firma azucarera de Puerto Rico hasta 1965 (Giusti-Cordero: 1038).

[8] Así, el chupacabras bien puede transmitir uno de los discursos subalternos alternativos de la identidad nacional que, según señala Duany en "Imagining the Puerto Rican Nation" (1996), aún resta examinar en el contexto puertorriqueño.

[9] Esta situación contrasta con lo que informa el trabajo de Luise White sobre los cuentos mumiami en África, que según afirma esta autora se limitan a la categoría un tanto vaga de la "gente común" (White 2000).

[10] "WLS radio host Art Bell tunes in to the bizarre and unexplained". *Chicago Sun-Times*, 3 de agosto de 1997.

[11] Citado por el diario *El Sur* de Concepción, Chile.

[12] El paralelo era explícito en algunos tratamientos de la cuestión. Una autora, Irma Pilar Ortiz (1997), dijo que la investigación oficial de los asesinatos de Colosio y Massieu "es casi igual a cuando apareció el "chupacabras"".

[13] Aunque esta visión de una mascarada política fue también aparente en Puerto Rico durante este lapso de tiempo, como Ángel Israel Rivera señala: "Durante el período 1993-96, el Primer Ejecutivo de Puerto Rico –quien ha tenido verdaderamente el poder real de última instancia– ha sido el Presidente Bill Clinton y no el Gobernador Pedro Rosselló González" (Rivera 1996: 33).

[14] Salcido se pregunta: "¿Quién manda en México? [...] No se ve como figura principal al Presidente, sino al director del Banco Central [...] el vocero principal de los intereses económicos de Estados Unidos elogia al director del Banco de México". Y prosigue: "con el gobierno entregado a los intereses norteamericanos es peor: congela los salarios, castiga el consumo, retira todo gasto oficial, no sólo el social. [...] Todo en un ambiente creciente de inconformidad, corrupción, violencia y delincuencia policíaca, desconfianza de todo tipo, derrumbe en los niveles de vida de la población, crecimiento inusitado de la pobreza y del número de pobres, a la vez que el FMI se declara sorprendido de la recuperación de la macroeconomía mexicana. [...] ¡Qué mayor virtud!".

[15] Si en este caso se suponía que la NASA podía ser funcional para distraer a los norteamericanos, en el otro se decía que el PRI procuraba hacer tragar el anzuelo a los ciudadanos mexicanos. Como se pregunta Rodríguez Trejo: " ¿Hasta dónde es verdad? ¿Hasta dónde buscan manipularnos?".

[16] Arturo Bueno, en su *Santiago quien te vio y quien te ve* (1961) discute las campañas de vacunación durante la ocupación militar estadounidense (1916-1924) y las relaciona con la ampliamente difundida práctica de amputación, que yo leo como expresión del horror y el miedo popular causado por acciones como éstas que eran novedosas y no bien entendidas por la población.

[17] También se afirmaba que el tipo de cambio era un fraude que hacía que los ricos ganaran y los pobres perdieran: "La paridad del peso frente al dólar se ha manejado con vicios y traiciones. ¿Quién puede ignorar que en cada devaluación unos cuantos obtienen ganancias impresionantes mientras que la gran mayoría de la población ve crecer sus deudas sin poder hacer nada? Las devaluaciones no se dan solas. Tienen explicación en causas económicas, pero el momento en que se dan tiene razones, tiempos y apellidos políticos. Unos cuantos saben cuándo. Esos cuantos abusan y se sirven [...]. Hoy, México se enfrenta a una gran tragedia: frente a la miseria creciente del pueblo se alzan fortunas ilegítimas e insultantes que tienen como gran aspiración estar en la lista de los más grandes explotadores del mundo". (Verdery 1995: 3-7).

[18] Matarili. "¿A quién pretenden engañar?" 1996

[19] *Ibid.* 1996.

[20] En Mayfair Mei-hui Yang (1994: 275), se encontrarán más detalles sobre la teoría freudiana, aplicada en este caso al culto de Mao.

[21] Me apropio aquí de una idea de Eric Van Young, aunque la uso en una forma más literal que la que él pretendía asignarle. Véase su conclusion: "The state as vampire – Hegemonic projects, public ritual, and popular culture in Mexico, 1600-1990" (Van Young 1994: 343-369).