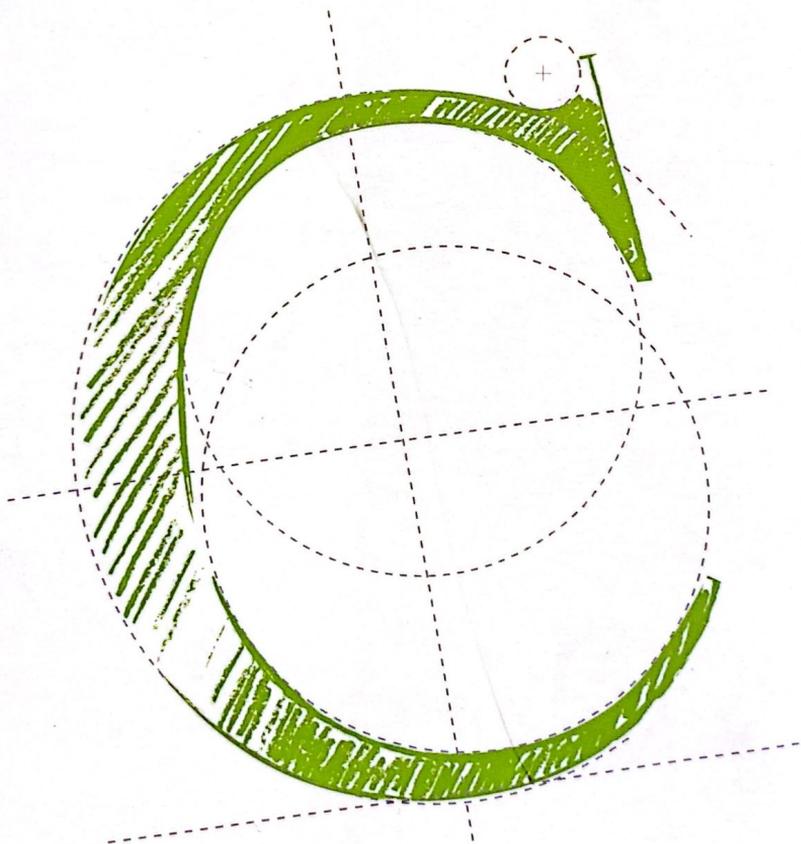


Clásicos latinoamericanos

Para una relectura del canon

Volumen I · El Siglo XIX

COLECCIÓN TEXTO SOBRE TEXTO



1891: Martí piensa sobre la identidad latinoamericana

I

“Estas guerras de liberación nacional, como la que Martí prepara, suponen una desafiante y a menudo patética confianza en lo propio; una necesidad de enfatizar lo genuino, lo autóctono, frente a la penetración colonialista e imperialista”, observa Roberto Fernández Retamar en el estudio que dedicó a su compatriota en 1965 y que después ha perfeccionado muchas veces y republicado en lugares y oportunidades diversos. Agrega Fernández Retamar a ese dictamen un par de precisiones que a mí me resultan esenciales para el desarrollo de mi propio análisis: que la incursión en el tema de la identidad constituye una constante en la producción ensayística de Martí, obteniendo en las páginas de “Nuestra América” su despliegue cabal, y que “es a partir de esta afirmación, de esta confianza, de este desafío que se articula el resto de su pensamiento”.³⁶⁵ En suma: en la búsqueda de “lo propio”, de “lo genuino”, de “lo autóctono” está Martí de cuerpo entero y la radiografía más completa de ese cuerpo, la “Carta Magna” que recoge su “actitud”, se encuentra en el ensayo que contribuye con el marco teórico de las reflexiones que siguen.

Ahora bien, es sabido que desde mediados de la década del setenta Martí hace suyo el proyecto latinoamericanista de Bolívar, aunque, por causas que son comprensibles y que entre otras cosas tienen que ver con la distancia temporal entre uno y otro, se desentienda de algunos de los elementos de juicio que Bolívar tuvo en consideración al proponerlo e incorpore otros nuevos. Afirma al respecto Ricaurte Soler:

La restauración de la idea bolivariana de la unidad de nuestra América es en Martí inseparable, sobre todo en los últimos años de su corta existencia, de su enérgica esperanza de que la liberación de las Antillas se constituyera en valladar del imperialismo norteamericano. Como es sabido, la expresión ‘nuestra América’, y la idea implícita del deber-ser de su solidaridad, remonta en el pensamiento martiano a los últimos años de la década del 70. Durante

³⁶⁵ Roberto Fernández Retamar. “Introducción a Martí” en José Martí. *Cuba, Nuestra América, los Estados Unidos*, ed. Roberto Fernández Retamar. México, Madrid, Buenos Aires. Siglo XXI, 1973. pp. XXXVI-XXXVII.

los dos o tres primeros años de su residencia en los Estados Unidos, a partir de 1880, cuando hurgaba en las entrañas del “monstruo” aún desconocido, Martí demostró admiración por la pujanza de la sociedad norteamericana y la consistencia de sus instituciones democráticas. Incluso mostró simpatías por “la parte sana del Partido Republicano” y por la personalidad de James Blaine, el futuro creador del panamericanismo. Pronto advertirá, sin embargo, las características cada vez más plutocráticas del Estado norteamericano, el carácter crecientemente monopolístico de su economía, las desigualdades sociales y la discriminación racial.³⁶⁶

Recordemos nosotros ahora que, en diciembre de 1824, en la carta que les envié a los gobiernos de Colombia, México, Río de la Plata, Chile y Guatemala, para que con su asistencia brindaran apoyo a la realización del Congreso de Panamá, Bolívar no incluyó entre los países que él deseaba que se hicieran presentes en ese evento a los Estados Unidos³⁶⁷. Como si ello no bastara, el 30 de mayo de 1825 le hizo saber a Francisco de Paula Santander, el vicepresidente de la Gran Colombia, que, habiendo leído el proyecto de federación que aquél le hiciera llegar con la debida atención, le había parecido “malo en las partes constituyentes” pues “los americanos del Norte y los de Haití, por solo ser extranjeros tienen el carácter de heterogéneos para nosotros. Por lo mismo, jamás seré de opinión de que los convidemos para nuestros arreglos americanos”.³⁶⁸ Setenta años después, el 28 de octubre de 1893, en el discurso que en la Sociedad Hispanoamericana de Nueva York Martí pronuncia en elogio de Bolívar, el combustible que energiza sus palabras no es otro que el que proviene de una percepción de los Estados Unidos que reafirma y expande la anterior del prócer venezolano y la mejor prueba de ello es que haya dicho ahí, proféticamente, que lo que Bolívar “no dejó hecho, sin hacer está hasta hoy” y que “Bolívar tiene que hacer en la América todavía”.³⁶⁹

³⁶⁶ Ricaurte Soler. “José Martí: bolivarismo y antiimperialismo” en Centro de Estudios Martianos, ed. *Simposio Internacional Pensamiento Político y Antiimperialista en José Martí. Memorias*. La Habana. Editorial Ciencias Sociales, 1989, p. 28.

³⁶⁷ En el Congreso debían estar representados, según la opinión expresa de Bolívar, “los gobiernos de la América, antes española”. Véase: “Invitación a los gobiernos de Colombia, México, Río de la Plata, Chile y Guatemala, a formar el Congreso de Panamá” en Simón Bolívar. *Obras completas*, II, eds. Vicente Lecuna, con la colaboración de María Esther de Nazaris. La Habana. Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela, 1947, p. 1197. Otras referencias a Bolívar provienen de la misma edición.

³⁶⁸ *Ibid.*, I, 1108.

³⁶⁹ “Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana en honor de Simón Bolívar el 28 de octubre de 1893” en *Obras completas*, VIII. La Habana. Editorial Nacional de Cuba, 1963, p. 243. Nuestras citas futuras de las obras de Martí serán todas de esta edición de las *Obras completas*, por lo que en tales casos daremos nada más que el título del documento, el volumen y el número de página.

De manera que, aun cuando el bolivarianismo y el antiimperialismo de Martí no hayan sido en él dos ideas de aparición simultánea, es menester convenir en que a la larga no solo convergieron sino que acabaron alimentándose recíprocamente. Y es que el pensamiento de Martí sobre América Latina, según insiste Ricaurte Soler,

no nació armado de pies a cabeza, como Palas Atenea. Por el contrario, se fue formando, venciendo dificultades e incluso vacilaciones, en los años setenta, particularmente durante la estancia de Martí en México y Guatemala. Durante este período es cuando Martí comienza a renovar el proyecto bolivariano y a utilizar, cada vez con mayor frecuencia, la expresión *nuestra América* en clara diferenciación con la América anglosajona.³⁷⁰

Esto significa que, cuando la dirección del movimiento de la historia regional y mundial llegó a serle a Martí discernible de una manera inequívoca, su admiración por Bolívar cobró bríos renovados, transformándose en un complemento irremplazable de su programa revolucionario.

Pero si es cierto que la perspectiva ideológica que Martí adopta sobre el tema latinoamericano puede retrotraerse a la que adoptó Bolívar en muchos aspectos, también lo es que en algunos otros se diferencia de ella inevitablemente. Es similar debido a que ambos hombres están peleando guerras de emancipación patria, porque ambos amarran el desenlace victorioso de esas guerras a un movimiento de solidaridad regional y por último, porque en los dos existe la certidumbre del peligro que para sus respectivas empresas libertarias representan los Estados Unidos. Difiere, sin embargo, pues en tiempos de Martí el peligro ha dejado ya de ser una simple amenaza. Pese a algunas opiniones en contrario y también al disfraz que interponen innovaciones lingüísticas periódicas, como la actual de la "globalización", yo creo que es precisamente en las redes de esa modernidad obstruida por el atasco neocolonial e imperialista, cuyos hilos profundos descubre Martí, que los latinoamericanos nos debatimos hasta hoy. Esto explica por qué lo que en Bolívar fue cautela y en otros temor,³⁷¹ se metamorfosea en el poeta y patriota cubano en un sentimiento de urgencia y convocatoria a la acción. Me

³⁷⁰ Ricaurte Soler. *Idea y cuestión nacional latinoamericanas de la independencia a la emergencia del imperialismo*. México, Madrid, Buenos Aires, Bogotá. Siglo XXI, 1980, p. 253.

³⁷¹ Ricaurte Soler, en el libro ya citado, rastrea las huellas del programa bolivariano en el pensamiento del siglo XIX, en tres períodos: el de la emancipación, el de la organización nacional y el del imperialismo. Pese al eclipse que en gran medida ocurre durante el período de organización nacional, en medio de los mexicanismos, los argentinismos y los chilenismos de nuevo cuño, Soler demuestra la persistencia "agónica" del ideario de Bolívar en ciertas figuras: el chileno Pedro Félix Vicuña, el argentino Juan Bautista Alberdi, dos chilenos más, Manuel Carrasco Albano y Francisco Bilbao, el peruano Francisco de Paula Vigil, el mexicano Luis Nepomuceno de Pereda, el neogranadino José María Samper, etc. Esto quiere decir que entre Bolívar y Martí hay intermedios numerosos cuya continuidad Soler hace objeto de un estudio en detalle.

refiero con esto a sus desvelos por la vulnerabilidad de una América Latina a la que él ve desplegarse aún en un estado de peligrosa inmadurez, que no ha logrado sobreponerse a sus “descoyuntamientos”, los que serían producto de unos “orígenes confusos y manchados de sangre”, según él mismo escribe,³⁷² suceso ése que a sus ojos se reviste de una gravedad mayor habida cuenta del reto que la nueva correlación mundial de fuerzas entraña para los países del subcontinente. Porque los Estados Unidos, en los que Bolívar reconoció en su tiempo a un “pueblo único” y por ende *no imitable*, han llegado a ser, en aquel fin de siglo, una voluntad de dimensiones planetarias que empieza a hacer efectiva una “política secular y confesa de predominio”.³⁷³

Martí no pierde de vista en este contexto las conocidas aspiraciones de la América del Norte con respecto a las comarcas que él denominó de “nuestra América”, aspiraciones que en el siglo XIX se transfieren desde Monroe a Polk y desde Polk a Theodore Roosevelt. Percibe además que la antigua predisposición al desborde de los Estados Unidos no solo se manifiesta en aquel recodo de la historia del mundo perfectamente articulada y formidablemente dispuesta, sino que requiere, en virtud de la lógica de crecimiento continuo de su modelo económico, dar un salto más grande que cualquiera de los que lo precedieron, más grande desde luego que el que en los años cuarenta acarrió la desmembración y el despojo de México, por dar solo el ejemplo de máxima relevancia y que es previo a la época que estamos aquí considerando.³⁷⁴ Por eso, cuando escribe para el público de la Argentina acerca de los debates de la Conferencia Internacional de 1889, les advierte a sus lectores que “jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiriera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder”.³⁷⁵ Y en la segunda parte de aquel mismo artículo se pregunta: “¿A qué ir de aliados, en lo mejor de la juventud, en la batalla que los Estados Unidos se preparan a librar con el resto del mundo? ¿Por qué han de pelear sobre las repúblicas de América sus batallas con Europa y ensayar en pueblos libres su sistema de colonización?”.³⁷⁶

³⁷² “Discurso pronunciado en la velada artístico-literaria de la Sociedad Hispanoamericana, el 19 de diciembre de 1889, a la que asistieron los delegados a la Conferencia Internacional Americana” [también conocido como “Madre América”]. *Obras completas*, VI, p. 136.

³⁷³ “Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias”. *Obras completas*, VI, p. 46.

³⁷⁴ Para este tema, el libro clásico es el de Dexter Perkins. *A History of the Monroe Doctrine*, ed. rev. 1963. Existe traducción al español, de Luis Echávarri. *Historia de la doctrina Monroe*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.

³⁷⁵ “Congreso Internacional...”, VI, 46.

³⁷⁶ “Congreso Internacional...”, II, VI, 57.

De lo que se concluye que, aun cuando sea efectivo que el programa político e intelectual que Martí se echa encima en esas últimas décadas del siglo XIX tiene puntos de contacto con el que durante las primeras escogió Bolívar para sí, ello ocurre con el *surplus* diferencial que yo he destacado, el que debe tenerse muy en cuenta si se quiere entender el lugar que le corresponde al cubano en la historia intelectual y política de “nuestra América”. En el escenario decimonónico en que a éste le tocó desenvolverse, implica el surgimiento de unas formas de conciencia que en América Latina él hace suyas mucho antes que otros, mucho antes que nadie o que casi nadie en realidad, y que era imposible que se hubiesen dado en el horizonte histórico de El Libertador. La tarea genérica sigue siendo para Martí la que fue para Bolívar: minimizar las causas que dividen a las naciones de esta América y maximizar las que las unen, pero con la preocupación y el apremio que en su pensamiento introducen las últimas transformaciones experimentadas por el capitalismo metropolitano, el que junto con un incremento extraordinario de sus fuerzas productivas ha entrado ya para esas fechas en la etapa de su rebalse imperialista. En este sentido, es superfluo y casi ofensivo que yo le recuerde al lector de estas líneas que el que Lenin no haya expuesto su teoría del imperialismo hasta 1917, treinta años después de la publicación de los textos correspondientes de Martí, no desmiente el planteamiento que acabo de formular. La “cosa” existía desde mucho antes de que Lenin la nombrara y desmembrara y, en lo que toca a la historia de América Latina, es a partir de la década del ochenta y sobre todo en los primeros años de la del noventa que Martí la ha visto en toda su alarmante amplitud.

Por otra parte, me interesa que se entienda que el promover la unidad latinoamericana no constituye para José Martí una cruda táctica política, ya que él da por supuesto que en esa campaña se encuentra involucrada una cuestión de mayor envergadura. Para ponerlo en los términos que utiliza Roberto Fernández Retamar en el ensayo que cité en las líneas iniciales de este capítulo, Martí antepone a su alegato a favor de la unidad de los pueblos de América Latina una perspectiva identitaria explícita, que poco o nada es lo que debiera importarnos si él no la construyó de una manera sistemática, puesto que nos estamos refiriendo con esta alusión a una trama de ideas que es consistente más allá de la coyuntura en que ella se enuncia y que abastece su pensamiento permitiéndole delimitar con rigor qué es “lo propio”, qué es “lo genuino”, qué es “lo autóctono” nuestro. Como sabemos, para Bolívar ese fondo identitario era o tenía que ser predominantemente político. Para Bello, fue cultural. ¿Cómo lo entiende Martí?

Esta pregunta es la que va a guiar mi indagación en este escrito, y para empezar a buscarle una respuesta adecuada pienso que vale la pena fijarse en la reprimenda que, sin perjuicio de la reverencia que según hemos podido comprobarlo siente por él, Martí le propina *también* a Bolívar, y la que nos resultará más comprensible cuando

acompañemos nuestro análisis con un examen correlativo del entusiasmo que en el cubano despierta la actuación de José de San Martín, durante los preparativos en Mendoza de la campaña del Ejército de los Andes. Dice, entre los varios “acasos” que componen su retrato de Bolívar: “Acaso, en su sueño de gloria, para la América y para sí, no vio que la unidad de espíritu, indispensable a la salvación y dicha de nuestros pueblos americanos, padecía, más que se ayudaba, con su unión en formas teóricas y artificiales que no se acomodaban sobre el seguro de la realidad”.³⁷⁷

Notemos nosotros que la crítica de que Martí hace objeto a Bolívar en este texto, no solo no es justa, sino que tampoco es diferente de la que el propio Bolívar le había hecho a los responsables del colapso de la primera república venezolana, la de 1811. Efectivamente, Bolívar censuró, en Cartagena y Carúpano primero y en Angostura después, a sus compatriotas de la primera generación revolucionaria por sus preferencias abstractizantes, a saber: por amalgamar, en primer término desde un punto de vista constitucional y en nombre de principios de una ingenuidad que a su modo de ver era no solo errónea sino contraproducente, “la situación y naturaleza de dos estados tan distintos como el Inglés Americano y el Americano Español”.³⁷⁸ Con ello lo que buscaba el caraqueño era dar una batida a fondo contra el universalismo dieciochesco, a partir de cuyas premisas se llevó a cabo la primera tentativa de institucionalización republicana que se dio en Venezuela, universalismo de cuyos supuestos él había participado en sus años juveniles, en la época del “Juramento de Roma” (1805), pero del que después se alejó (con posterioridad a la “Carta de Jamaica”, de 1815, casi nada es lo que va a quedar de ello) y que ya en Carúpano, en 1814, consideraba que había desposeído al programa político de los padres fundadores de cualquier asidero en el ámbito de la realidad. Ahora Martí culpa a Bolívar de no haber podido, “por no tenerla en el redaño, ni venirle del hábito ni de la casta [y es interesante que Martí emplee en esta crítica un criterio de clase], conocer la fuerza moderadora del alma popular”.³⁷⁹

Reaccionan pues *ambos*, aunque Martí piense otra cosa, frente a los desaciertos de un liderazgo político que no tiene en cuenta la importancia de la identidad colectiva, un liderazgo político que se desentiende de “lo propio”, de “lo genuino”, de “lo autóctono”, en el pueblo que se dispone a dirigir, y que en cambio apela a fórmulas de legitimación y gobierno que ese pueblo jamás podrá sentir como suyas.

Se me replicará que con semejantes planteamientos, lejos de ser el político pragmático que él se ufana de ser, Martí está incurriendo en un desliz metafísico contradictorio y, por contradictorio, inaceptable. Al argumentar filosóficamente la

³⁷⁷ “Discurso...” sobre Bolívar, 246.

³⁷⁸ “Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación” en *Obras completas*, II, 11 38.

³⁷⁹ “Discurso...” sobre Bolívar, 246.

existencia de una identidad latinoamericana sustantiva, de un “alma” de los pueblos de América, a la que Bolívar no habría prestado suficiente atención, procediendo a superponerle a la vida particular y concreta de esos pueblos “formas teóricas y artificiales”, Martí estaría dando por sentada la existencia de una raíz de ser compacta e inamovible en los habitantes de esta parte del mundo. Se expone por dicho motivo a los reproches que hoy levantan desde diferentes cenáculos los detractores del llamado argumento “esencialista”. Porque nosotros sabemos que, para las veleidades de este tiempo “postmoderno”, con esa clase de discurso se incurre en un pecado que no tiene perdón de Dios, aunque por otra parte sea cierto también que el antiesencialismo suele convertírseles a menudo a esos mismos que lo predicen en un nuevo y aún más comprometedor esencialismo. Martí estaría contradiciendo, se dice, su autoproclamada voluntad de cambio, ya que no se puede cambiar aquello que (o a aquellos que) está(n) condicionado(s) esencialmente para ser lo que es (son). Concedamos nosotros que esta crítica es escuchable hasta cierto punto, pero no sin las debidas precauciones.

Observemos ahora que la ventaja inicial que Martí concede a San Martín sobre Bolívar consiste precisamente en la capacidad que habría tenido el prócer argentino para actuar en el dominio político de acuerdo con los requerimientos que le generaba el modo de vida de sus conciudadanos:

... en Cuyo, vecino aún de la justicia y la novedad de la Naturaleza, triunfó sin obstáculo, por el imperio de lo real, aquel hombre que se hacía el desayuno con sus propias manos, se sentaba al lado del trabajador, veía por que errasen la mula con piedad, daba audiencia en la cocina –entre el puchero y el cigarro negro–, dormía al aire, en un cuero tendido. Allí la tierra trajinada parecía un jardín; blanqueaban las casas limpias entre el olivo y el viñedo: bataneaba el hombre el cuero que la mujer cosía; los picos mismos de la cordillera parecían bruñidos a fuerza de puño. Campeó entre aquellos trabajadores el que trabajaba más que ellos; entre aquellos tiradores, el que tiraba mejor; entre aquellos madrugadores, el que llamaba por las mañanas a sus puertas; el que en los conflictos de justicia sentenciaba conforme al criterio natural; el que solo tenía burla y castigo para los perezosos y los hipócritas; el que callaba, como una nube negra, y hablaba como el rayo.³⁸⁰

Esta descripción, que transparenta un utopismo de estirpe más bien pastoral y que a mí se me antoja comparable al que surge de algunos de los versos que Pablo Neruda le dedica al joven Lautaro en “Los libertadores”,³⁸¹ pone de manifiesto la idea

³⁸⁰ “San Martín” en *Obras completas*, VIII, 228-229.

³⁸¹ Comió en cada cocina de su pueblo...

[...]

Solo entonces fue digno de su pueblo.

Pablo Neruda. *Canto General*, ed. Enrico Mario Santí. Madrid. Cátedra, 1992, p. 200.

que Martí se ha hecho sobre el deber ser de la conducta del líder político, así como también sus convicciones en lo que concierne a la índole de la conexión que ese líder político debiera establecer con su pueblo. Cuando el Director Supremo Carlos María de Alvear destituye a San Martín de su cargo de gobernador de Cuyo y nombra en ese puesto a un reemplazante, Martí recuerda que la población de Mendoza se echa a la calle y, colérica, expelle “a quien osa venir a suceder, con un nombramiento de papel, al que tiene nombramiento de la Naturaleza”.³⁸²

Cualquiera sea la verdad histórica de este relato (y puede que sea muy poca),³⁸³ lo que a mí me interesa extraer de él es su fondo doctrinario. Martí estima que la actuación de San Martín en Mendoza es admirable y nos lo presenta como un modelo de conductor de pueblos porque las decisiones de San Martín en el desempeño de su cargo son decisiones “naturales”. Esto es así, porque en primer lugar ellas no entran en conflicto con las inclinaciones provenientes de su propia “naturaleza”. No fuerzan las corrientes profundas de su ser personal, sino que, como diría Cintio Vitier, “le vienen de sí”.³⁸⁴ En segundo lugar, porque tampoco violentan la “naturaleza” de los individuos sobre los cuales recaen. Lo que de ellos espera San Martín, o, mejor dicho, las estructuras ideológicas y políticas a través de las cuales él se propone canalizar el dinamismo latente en la conciencia del colectivo social que las autoridades de Buenos Aires han puesto a sus órdenes, concuerdan con un fondo identitario que existe en ese colectivo *desde antes*. No hay en él un desconocimiento del “alma popular”, que es lo que con razón o sin ella Martí le echa en cara a Bolívar. El resultado es que debido a eso San Martín, por lo menos en la época mendocina de su vida (ya que otra cosa será lo que suceda en el Perú, y Martí lo sabe),³⁸⁵ es para quien comenta su conducta medio siglo después un gobernante excelente cuya lección es menester aprovechar. Es alguien que no solo conoce a sus gobernados a fondo, sino que se identifica con sus preferencias y dispone sus actos de mando a partir de esa identificación. Para volver

³⁸² “San Martín”, 229.

³⁸³ Es curioso, pero una visión de la dupla Bolívar/San Martín diametralmente opuesta a esta de Martí es la que ofrece Rodó: “Bolívar subordinó a su autoridad y su prestigio esta fuerza, que complementaba la que él traía originalmente en ideas, en espíritu de ciudad, en ejército organizado. Abarcó dentro de su representación heroica la de esa mitad original e instintiva de la Revolución americana [...] Este contacto íntimo con lo original americano no se dio nunca en San Martín”. “Bolívar” en José Enrique Rodó. *El mirador de Próspero. Obras completas*. Ed. Emir Rodríguez Monegal. Madrid. Aguilar, 1957, pp. 535-536.

³⁸⁴ “... la raíz que se alimenta del subsuelo, esa autoctonía del ser, esa especie de teluricidad histórica que es el *venir de sí*”. Cintio Vitier. “La recepción americana en la obra de Martí”. *Bulletin Hispanique*, LXXV (1973), 7.

³⁸⁵ “... se alzó protector en Lima, con uniforme de palmas de oro [...] Propuso reyes a la América, preparó mañosamente con los recursos nacionales su propia gloria, retuvo la dictadura, visible o disimulada, hasta que por sus yerros se vio minado en ella, y no llegó sin duda al mérito sublime de deponer voluntariamente ante los hombres su imperio natural”. “San Martín”, 225.

por última vez sobre las palabras de Roberto Fernández Retamar, el San Martín que en Mendoza prepara la campaña del Ejército de los Andes (y no nos olvidemos que la tarea contemporánea de Martí consiste en “preparar” la “guerra necesaria” para la liberación de Cuba) es un hombre que habría hallado la ruta hacia “lo propio”, “lo genuino”, “lo autóctono”, tanto en su propia persona como en la persona del pueblo cuyo destino las autoridades de Buenos Aires han puesto a su cargo. Esto es lo que lo convierte en un gobernante modelo, este diálogo abierto y sin tropiezos entre su singularidad y su particularidad, entre su ser sí mismo en sí mismo y su ser simultáneamente una pieza y una pieza esclarecida del colectivo social. La coincidencia de “naturalezas” y de “autenticidades”, entre gobernante y gobernados, constituye en síntesis para él la base de un liderazgo políticamente productivo y éticamente responsable porque constituye también la base de su concepto de la identidad. La conducta personal y la conducta política serán lo que tienen que ser cuando ellas no pierdan de vista el apego por lo que se es y por lo que no se puede dejar de ser sin detrimento. Pero, ¿qué es para Martí “lo natural”?

II

Para buscarle una respuesta a esta nueva pregunta, conviene arrojar en el canasto de los papeles aquello que se consideraba natural en la época de Martí. Estamos en las postrimerías del siglo XIX, recuérdese, y tanto en Europa como en América Latina la manera ordinaria de resolver el problema que acabamos de plantearnos es apelando como respaldo legitimante al testimonio de las ciencias biológicas: en su singularidad, uno es el que es a causa de su herencia familiar; en su particularidad, los pueblos son los que son a causa de su herencia racial. Habría que agregar a ello que esta postura “naturalista”, pues así es como se la va a denominar en muchos casos –y eso aunque como siempre sus conclusiones tengan menos que ver con las ciencias de la naturaleza que con los prejuicios de exclusión y arrogancia que se escudan detrás de ellas–, va aún más lejos que las clasificaciones y las prohibiciones metropolitanas de los siglos XVI al XVIII. Retoma, haciéndola suya con el criterio de la razón secularizada, la oposición blanco/no blanco, la misma cuya versión postcolonial se destapa entre nosotros por lo menos desde el *Facundo* de Sarmiento y a la que en esta última encarnación escolta el arsenal normativo de la que Eve-Marie Fell denomina, con frase certera, “la gran nebulosa neodarwiniana finisecular”. Resume esta académica francesa: “la visión del mundo como teatro de una eterna lucha de individuos y de especies, la teoría de la jerarquía de las razas, el dogma de la degeneración causada por los cruzamientos

raciales forman un conjunto ideológico de marcada coherencia, que abre paso a una lectura aparentemente racional del 'trágico destino' latinoamericano".³⁸⁶

Gumpłowicz, Lombroso, Vaccaro, Nordau, Lapouge y, sobre todo, el empeñoso divulgador Gustave Le Bon, cuyas traducciones circularon por el subcontinente con una fortuna que hoy nos da vergüenza ajena, son los confabuladores europeos de esta "racionalidad". El hecho es que en nuestros países, pontificando asimismo acerca del peso irrefutable de las "determinaciones científicas", y por ende sobre conclusiones que se encontrarían sujetas al magisterio incontrovertible de las "leyes" naturales, reproduce los dictámenes del racismo metropolitano un haz de vetrílocuos ilustres cuyas cabezas más insignes pudieran ser Domingo Faustino Sarmiento, Clemente Palma, Carlos Octavio Bunge y Alcides Arguedas. Ellos, si es que "leen" en el nuestro un "destino trágico", es porque antes de eso han leído "científicamente" a los responsables presuntos de la también presunta "tragedia" regional, a los hombres y mujeres de la "raza de bronce", y porque los han leído como si ellos fueran un recurso humano dejado atrás para siempre por "la historia de la evolución".

Pero hay más. Después de 1898, los estudiosos del modernismo sabemos que escritores de la estatura de un Darío o de un Rodó revitalizan el mito (que en rigor es un fantasma de apariciones periódicas) de nuestra "hispanidad",³⁸⁷ a veces por sí solo y en otras haciéndolo entrar en contubernio con un mito que es aún más peregrino: el de nuestra "latinidad".³⁸⁸ Respecto de esto último ha escrito Arturo Ardao extensamente, con más simpatía de la que yo tengo por el tema desde luego. Observa Ardao que en la que para él es la tercera etapa en la historia del zarandeado constructo, ya a fines

³⁸⁶ Eve-Marie Fell. "Primeras reformulaciones: del pensamiento racista al despertar de la conciencia revolucionaria" en *Palavra, Literatura e Cultura*, II, ed. Ana Pizarro. São Paulo. Editora da Unicamp y Fundação Memorial da América Latina, 1994, p. 580.

³⁸⁷ Basta recordar al Darío de los poemas de inspiración española, desde los añadidos de 1901 a *Prosas profanas*, entre las que se incluyen textos escritos a partir de 1899 (por ejemplo, "La gitanilla" y "Al maestre Gonzalo de Berceo"), para no incurrir en obviedades tales como "A Roosvelt", de 1904, que es donde el nicaragüense especula sobre las posibilidades de reacción que supuestamente les quedan todavía a los "cachorros sueltos del León Español".

³⁸⁸ Darío se refiere a "la latina stirpe", que "verá la gran alba futura", en la "Salutación del optimista". Por su parte, escribe Rodó: "... tenemos -los americanos latinos- una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia [...] sobre los dos polos de Atenas y Lacedemonia se apoya el eje alrededor del cual gira el carácter de la más genial y civilizadora de las razas. América necesita mantener en el presente la dualidad original de su constitución, que convierte en realidad de su historia el mito clásico de las dos águilas soltadas simultáneamente de uno y otro polo del mundo, para que llegasen a un tiempo al límite de sus dominios [...] si una concordia superior pudiera vislumbrarse desde nuestros días, como la fórmula de un porvenir lejano, ella no sería debida a la imitación unilateral -que diría Tarde- de una raza por otra, sino a la reciprocidad de sus influencias y al atinado concierto de los atributos en que se funda la gloria de las dos". *Ariel* en Rodó. *Obras completas*, p. 228. El subrayado es suyo.

de los años cincuenta del siglo XIX, con posterioridad a las gestiones de Chavalier, el adjetivo "latina" deja de ser tal, sustantivándose "en la denominación que resulta del término compuesto *América Latina*".³⁸⁹ A partir de aquellas fechas, la América latinizada existirá en la conciencia del público más o menos alfabeto de la región (y no es difícil concluir que lo que se halla por detrás de ese suceso, es la anexión por los Estados Unidos de casi la mitad del territorio mexicano así como las incursiones del pirata William Walker en Nicaragua)³⁹⁰ como un artificio ideológico de aceptación más o menos garantida (a despecho de la crítica de José Victoriano Lastarria, en *La América*, de 1865, donde éste calificó de "ridícula" la idea de que pudiera existir una "raza latina" con un destino común en Europa y América), el mismo del que unos pocos años después echarán mano Darío y Rodó para levantar una barricada que, desde una perspectiva que por cierto nada tenía que ver con la de Martí, les ofreciese un albergue contra el embate cultural y político de los Estados Unidos. Cada vez más seductor para los "nordómanos" de la época, ese último asalto, como pronto se iba a descubrir, formaba parte de un plan todavía más ambicioso y cuyo aspecto militar puso de relieve en 1898 la "increíblemente fácil"³⁹¹ victoria marítima de aquel país sobre los ya muy destartados galeones del "león español".

Al contrario del inclusivismo martiano, nótese que el hispanismo y/o el latinismo de Darío y Rodó son excluyentes, que la parte no "hispanica" y más aún la parte no

³⁸⁹ Ardao piensa que la historia del latinismo que se le acopla a nuestra América va desde una primera etapa, la que según él "corre desde fines del siglo XVIII hasta comienzos del segundo tercio del siglo XIX", durante la cual su existencia es más bien embrionaria [si es que comprobable, agrego yo, G. R.], a una segunda, "desde fines de la década del treinta hasta fines de la del cincuenta", que es cuando propiamente "aparece y crece la idea de la latinidad de toda la América del Sur o Meridional" (Michel Chevalier), y hasta llegar a la tercera, la que se inicia a fines de los años cincuenta (Francisco Muñoz del Monte, José María Torres Caicedo) y que es aquella de la que nosotros nos preocupamos más arriba. Véase: Arturo Ardao. *América Latina y la latinidad*. México. Universidad Autónoma de México, 1993, pp. 28-29. La "vuelta" del término en los años sesenta del siglo XX, desprovisto del ingrediente etnicista o culturalista de sus primera versiones y prefiriéndose potenciar durante esta nueva fase una valencia económica, social y política, no es un asunto que sea del interés de Ardao.

³⁹⁰ El mismo Ardao lo señala: "Hacia el primer tercio del siglo XIX, dicha expansión apenas comenzaba con la aventura de Texas. A principios de la segunda mitad, cumplida la guerra de México y completado el desmembramiento de éste, las expediciones filibusteras de Walker patentizaban que el objetivo próximo era el Istmo. ¿Y después del Istmo, qué? Es entonces cuando aquella sacudida conceptual a la vez que emocional, tiene lugar precipitando la dramática necesidad de levantar frente a la otra América, una imagen unificante, tanto como incitante, de la América propia. A la hora de la intensa especulación étnica desencadenada por el historicismo romántico, el avance yanqui era atribuido cada vez más universalmente a la energía propia de la raza sajona. Pues bien: frente a la América de raza sajona, la América de raza latina, o sea, una América latina pronto convertida en *América Latina*". Ibid., p. 54.

³⁹¹ La frase es de Tulio Halperin Donghi. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid. Alianza Editorial, 1985, p. 290 [la 1a. ed. de este libro es de 1969].

“latina” de nuestra América, que constituía entonces y sigue constituyendo hasta la fecha un apartado demográfico de inocultable importancia dentro de la parcela del planeta que les ha tocado ocupar a nuestros pueblos, no obtiene carta alguna en dicho juego. Indios y negros devienen irrelevantes para los fines de una definición de la identidad de América Latina concebida en términos de hispanidad y/o de latinidad. Considérense por un momento las consecuencias literarias de semejante planteo. En el modernismo, incluso en el de Chocano, el factor indígena constituye apenas un pretexto de estilo. En Rodó, si se exceptúan las tres o cuatro páginas ambiguas que le dedica en el ensayo sobre Montalvo, ni siquiera existe.

Mucho más grave es que ciertos sectores progresistas de la intelectualidad latinoamericana de entonces, tampoco hayan caído en la cuenta de la contradicción, que no podía menos que existir, entre un pensamiento identitario entrampado todavía entre los hilos del prejuicio racial y sus propias convicciones. Es así como la solución que ellos le dieron al problema descansó a menudo sobre la tesis del mestizaje. Lo que hicieron fue introducir en dicha tesis un giro axiológico positivo, estrategia que tuvo como resultado una suerte de inversión optimista del “aviso” relativo a las terribles consecuencias del “cruzamiento de sangres”, aviso amargo y recurrente entre los múltiples autores que componen la “nebulosa” neodarwiniana de la que habla Eve-Marie Fell. Porque sabemos que para los primeros creyentes en el determinismo de la sangre, el mestizo había constituido con frecuencia una figura incluso más dañina que la del indio y el negro, fatalizado desde siempre y para siempre por su fisiología revuelta, por desmejorar hasta el extremo de lo que era posible, en el embrollo de sus células nefandas, una línea hereditaria doble y pendenciera, a la que se reputaba perniciosa sin remedio.

No cabe duda de que, de implementarse una gestión política desde el interior de un argumento de esta laya o se posesiona uno de la negatividad y sus consecuencias, a la Sarmiento, Palma, Bunge y los demás, o les cambia a las premisas el signo de valor. Esto último es lo que intentaron hacer Justo Sierra en México tempranamente (en “México social y político”, de 1889, y en “Evolución política del pueblo mexicano”, de 1900) y algo más tarde Nicolás Palacios en Chile (en *La raza chilena*, de 1904), todo esto hasta llegar a los textos de José Vasconcelos, también en México (éste en su popular *La raza cósmica*, de 1925, y en *Indología*, de 1926). En efecto, en esos libros del 25 y 26 Vasconcelos le da el golpe de gracia al alegato tremebundo de los neodarwinianos, atribuyéndole a la sangre del mestizo virtudes espléndidas y, lo que es aún más sorprendente, adjudicándole a éste una función de privilegio en la construcción del porvenir mexicano, latinoamericano e inclusive mundial.

Pero por muy audaz que hoy nos parezca esa acrobacia ideológica suya, conviene que quede constancia de que él no es el primer mexicano en intentarla. Mencionamos

más arriba a Justo Sierra. Veinte o treinta años antes que Justo Sierra y treinta o cuarenta años antes que Vasconcelos, Ignacio Manuel Altamirano, un indio puro, natural de Tixtla, hijo de doña Gertrudis Basilio y de don Francisco Altamirano, ambos indios, se había apoyado en el mismo argumento mesticista cuando afirmaba que “la mezcla de razas, el contagio de las lenguas y la necesidad o el hábito, dieron un carácter peculiar al idioma de estas naciones mezcladas”.³⁹² Eso mismo que Altamirano teoriza en esta cita respecto de un lenguaje mexicano y americano homogéneamente mestizo, él lo extiende a y figurativiza en la identidad que les asigna a los mejores personajes que pueblan sus novelas, en *Clemencia*, en *La Navidad en las montañas* y sobre todo en *El zarco*. Mi impresión es que si Altamirano se involucra en este “compromiso” ideológico es en parte por su buena voluntad nacionalista, para imaginarle al país mexicano de mediados del siglo XIX un pegamento racial integrador, cuyo concurso le pareció conveniente dado el carácter centrífugo de la coyuntura histórica, pero además porque él mismo, por sus propias razones, necesitaba adelantar un raciocinio que, aunque solo fuese por aproximación, le procurara a la gente de su raza un nicho, *algún nicho*, dentro de un universo social y cultural dominado por los blancos. Después del enorme retroceso que en esta materia significó el porfiriato, es bien sabido que durante el siglo XX, la revolución y la postrevolución mexicanas hicieron suya su perspectiva y la de Sierra y Vasconcelos convirtiéndola en una política de Estado.

Sin embargo, aun si se lo pinta con este barniz positivo, el recurso al mestizaje es, continúa siendo entre quienes todavía lo utilizan, un recurso racista.³⁹³ En los años veinte del siglo pasado, al oponerse al “indoamericanismo” de Víctor Raúl Haya de la Torre, con la perspicacia y franqueza que caracterizaban sus intervenciones en las polémicas públicas, José Carlos Mariátegui reconoció y denunció el desacierto de una ideología de adhesión a la diferencia que, en vez de sustraerse a la camisa de fuerza que le imponía el racismo, se limitaba a mantener sus fundamentos solo que acomodándoles la carga valórica. Escribió entonces:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca,

³⁹² Ignacio M. Altamirano. “Prólogo a Pasionarias de Manuel M. Flores” en *Obras literarias completas*, ed. Salvador Reyes Nevares. México, Oasis, 1959, p. 747.

³⁹³ Otro ejemplo de este “racismo positivo”, más cercano a nosotros los chilenos, lo suministra un autor tan reciente como Jaime Eyzaguirre.

sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano.³⁹⁴

Yo no puedo dejar de cotejar ese párrafo del Amauta con este otro de Martí:

Ésa de racista está siendo una palabra confusa y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos. El negro, por negro, no es inferior ni superior a ningún otro hombre: peca por redundante el blanco que dice: 'mi raza'. Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorralla, es un pecado contra la humanidad. ¿A qué blanco sensato le ocurre envanecerse de ser blanco, y qué piensan los negros del blanco, que se envanece de serlo, y cree que tiene derechos especiales por serlo? ¿Qué han de pensar los blancos del negro que se envanece de su color? Insistir en las divisiones de raza, en las diferencias de raza, de un pueblo naturalmente dividido, es dificultar la ventura pública, y la individual, que están en el mayor acercamiento de los factores que han de vivir en común.³⁹⁵

Queda claro pues que ambos, Martí y Mariátegui, se niegan a hacer del pigmento de la piel un factor relevante para la determinación de la diferencia. La reivindicación del oprimido por la vía de un ensalzamiento de lo mismo que lo oprime es para los dos una posición "insensata". El criterio racial, venga de donde venga y tenga la valoración que tenga, debe, para ellos, desecharse.

Hay que admitir por otra parte que tampoco reivindicar el mestizaje echándole encima un ropaje culturalista lo convierte en una herramienta teórica idónea para la aclaración del problema identitario. Este último desplazamiento se anunciaba ya en las obras tardías de José Ingenieros y Francisco García Calderón, y se completa en el indigenismo peruano posterior al de la generación de Mariátegui, el que, según observa Ángel Rama, "invertirá los términos de la paradoja de sus mayores: disponiendo de un conocimiento mucho más amplio de la cultura indígena, apreciándola con fuerte positividad, aportará el descubrimiento del 'mestizo' y la descripción de su cultura propia, distinta ya de la 'india' de que provenía. Este último indigenismo, el que hasta la fecha puede estimarse como el más cabal y mejor documentado, ha sabido realzar el papel central que cabe al 'mestizo' en la formación de la tantas veces ambicionada 'nacionalidad integrada' peruana".³⁹⁶

³⁹⁴ José Carlos Mariátegui. "El problema de las razas en América" en *Ideología y política*. Lima. Amauta, 1969, pp. 30-31. Retitulado "El problema de las razas en la América Latina", el artículo se encuentra también en José Carlos Mariátegui. *Textos básicos*, ed. Aníbal Quijano. Lima, México, Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 210-257.

³⁹⁵ "Mi raza" en *Obras completas*, II, 298.

³⁹⁶ Ángel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Madrid, Buenos Aires, Bogotá. Siglo XXI, 1982, p. 183.

Con todo el respeto que yo siento por la sabiduría y sensibilidad de Rama, me parece que la persistencia en el pensamiento latinoamericano de un fundamento ideológico que superpone la conceptualización que es propia de un cierto campo de operaciones simbólicas, el de la herencia cultural, sobre una conceptualización que proviene de un campo distinto, el de la herencia biológica, acaba por contrabandear en el trabajo que efectuamos en el territorio de la cultura toda una batería de connotaciones perversas. Antonio Cornejo Polar dijo esto mismo, y mucho más en su "agenda" de 1981:

Se obtiene un efecto similar a través del empleo del concepto de mestizaje, sobre todo cuando detrás de él se oculta la apropiación por el sector social dominante de algunos componentes referenciales, formales o simbólicos propios de los estratos subordinados: tal vez algún episodio de la historia antigua, probablemente ciertos giros lingüísticos, quizás algún uso pintoresco. Es frecuente, por lo demás, que el concepto de mestizaje ponga en movimiento, aun hoy, criterios irreparablemente obsoletos, como los que derivan de la "psicología de las razas", y hasta extrapolaciones del "significado de la naturaleza" como instancia explicativa del comportamiento de los grupos sociales oprimidos: así, por ejemplo, el templo nostálgico de la literatura andina provendría del desolado paisaje altiplánico, o el humor sensual de la literatura costeña de Ecuador o Perú sería producto del espíritu burlón e igualmente sensual de la raza negra, etc. De esta manera la unidad imaginada por la ideología del mestizaje es, en el mejor de los casos, una unidad gravemente desarmonica, pues la estructura dominante no se altera de manera sustancial, y tiende en forma casi inevitable hacia la desconflictivización de las relaciones sociales y de sus representaciones literarias.³⁹⁷

Pudiera ser, en fin, y debo decir que esta sospecha a mí me resulta sobremanera persuasiva, que la tan socorrida tesis del mestizaje no sea otra cosa que un desplazamiento, no siempre demasiado despierto, de la tesis de una América Latina de "clase media", el sueño dorado de tantos reformadores nuestros desde la primera mitad del siglo XIX, procedentes todos ellos de las filas de la pequeña burguesía liberal. Esto explicaría las coincidencias de un Ignacio Manuel Altamirano con un José Vasconcelos correlativas a las de un Benito Juárez con un Alvaro Obregón.

Cierto, Martí hace suyo de vez en cuando el discurso optimista respecto del mestizaje. Por ejemplo, en el octavo párrafo de "Nuestra América", cuando se refiere

³⁹⁷ "Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar" en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas. Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela, 1982, pp. 37-38.

a “las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza”.³⁹⁸ Dos cosas cabría precisar al respecto, sin embargo: primero, que era imposible que Martí pudiera escabullirse completamente de los parámetros epistemológicos que, en lo que concierne a la determinación de la identidad de los colectivos sociales, atiborran los discursos de su época, por lo que parece una mucho mejor solución para nosotros entender que en tales ocasiones él habla desde donde no puede menos que hacerlo, desde el interior de esa época, a la que revisa y transforma, pero no sin que ella deje sobre la superficie de su texto los grumos turbios que son de prever; en segundo término, aun cuando sea cierto que la expresión “América mestiza” es registrable aquí y allá en su vocabulario, yo opino que ella desempeña en él una función adjetiva y perjudicialmente adjetiva. En ese mismo texto de “Nuestra América”, esta vez en el párrafo quinto y formando parte de un pasaje que se cita a menudo, encontramos el ejemplo siguiente:

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza (17).

En este pasaje, el término “mestizo autóctono” surge por oposición al término “criollo exótico” y dentro de un contexto en el que la oposición omniinclusiva que les sirve de común denominador es la que se establece entre la falsa cultura (la “falsa erudición” es lo que escribe Martí) y la naturaleza. Es, como sabemos, la respuesta que él le da a Sarmiento, o al menos al Sarmiento del *Facundo*. Martí rechaza las simplificaciones en que incurriera el publicista argentino a mediados de siglo, observando que el problema de “Nuestra América” no puede abordarse a partir del binarismo antropológico entre cultura y naturaleza, y menos aún si a ese binarismo se lo manipula con la liviandad periodística que Sarmiento reserva para cada uno de sus miembros. Su réplica al planteo sarmientino posee de este modo un triple valor: refuta la tesis del *Facundo*, refuta la ideología eurocéntrica que alimenta a esa tesis y desestabiliza, finalmente, el sentido jerárquico de la oposición misma. En América Latina nunca se trató y no se trata de crear un antagonismo entre cultura y naturaleza. Cuando eso acontezca, nosotros podremos estar seguros de que la “cultura” acerca de cuyas virtudes se nos está adoctrinando es una “falsa cultura”. La tarea de los intelectuales latinoamericanos, la mejor de todas, consistió y consiste en buscar el equilibrio entre ambos términos.

Es en medio de este debate, cuyo entendimiento preciso es indispensable si es que vamos a acercarnos a Martí con la óptica resignificadora que nos gustaría

³⁹⁸ “Nuestra América” en *Obras completas*, VI, 19. Para evitar reiteraciones, en las citas posteriores de este artículo daremos solo el número de la página en paréntesis.

que poseyera esta pesquisa, que nosotros nos topamos con la expresión “mestizo autóctono”. Cuando ella asoma en la cita que reproducimos en el párrafo anterior, eso acontece en el tercer puesto dentro de una serie de tres cuyas dos instancias previas son “hombre natural” y “hombres naturales”. A mí me parece bastante evidente que la expresión “mestizo autóctono” no sirve aquí para definir a esas dos instancias previas. Sirve solo para calificarlas, y por desgracia para calificarlas mal. El concepto que a Martí le importa defender es, como se ha visto, el de hombre natural y no el de mestizo. Mestizo es solo un suplemento enfático del que él echa mano para inyectar mayor potencia a su intuición primera, suplemento que el tiempo histórico en que vive ha puesto a su disposición y acompañado con los residuos ideológicos que tan bien conocemos. Es, al fin de cuentas, una mala metáfora y Martí paga un alto precio al emplearla. ¿Cómo, si no, compatibilizar lo que él deja escrito en este párrafo con lo que escribirá en aquel otro posterior, no menos enfático y perteneciente al mismo artículo, en el que declara que “No hay odio de razas, porque no hay razas” y que “Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre”(22)? Si en efecto “no hay razas” y si lo único que hay es “la identidad universal del hombre”, ¿qué diablos es eso de la “América mestiza”?

Un cínico podría argüir que lo que subyace al argumento de Martí, en este y otros pasajes similares, es el cálculo político, ya que la “guerra necesaria” aconseja la unidad total del pueblo: unidad de nacionalidades (su llamado a los españoles residentes en Cuba para que éstos se sumen a la causa independentista), unidad de clases (sus repetidas alusiones a la justicia social) y, por supuesto, unidad de razas (en un país en el que a fines del siglo XIX más de un cuarto de la población se hallaba compuesto por individuos de piel negra). Para ganar la guerra, la política martiana necesita de una divisa tan abarcadora cuanto le sea posible y que le permita atraerse el concurso de *toda esa gente*, por lo que su estrategia de incentivación para la lucha sería análoga a la estrategia que adoptó Simón Bolívar en circunstancias similares. En el caso de Bolívar, a través de una pauta de convocatoria a negros, castas y llaneros para que ellos se plegaran a la causa patriota durante la guerra por la independencia de la América del Sur. Mi opinión es que, aun cuando le reconozcamos a dicha lectura cierto filo herméutico, nosotros debemos y podemos desecharla. Sin que haga falta para esto invocar una vez más la acrisolada pureza de la ética martiana, creo que no es difícil comprobar que el rédito político que se desprende de su antirracismo no es una causa sino una consecuencia. El repliegue hacia lo general, la apelación a una “identidad universal del hombre”, como el mejor modo de asestarle a la torpeza racista el castigo que ella merece, responde en Martí a una convicción auténtica y profunda y, desde luego, a una convicción *que es anterior a cualquier beneficio político que de la misma*

podiera derivarse. Por su defensa de la diferencia latinoamericana, él no deja de creer, también y sinceramente, en la existencia de una común humanidad.

Noël Salomon, en un ensayo sabio como todos los suyos, procedió a filiar esta idea que Martí tiene de la humanidad. En su opinión, ella se apoyaría por un costado en “la idea pre-cristiana (Aristóteles, Menandro, Séneca) y cristiana de la igualdad metafísica y substancial de las ‘almas’” y por el otro, en “la idea dieciochesca de la ‘Humanidad’ a la vez que como virtud entrañable y convicción racional de que los valores universales son superiores a los particulares”.³⁹⁹ Estoico, precristiano, cristiano, hispánico e iluminista, el humanismo de José Martí fijaría así, según Salomon, “como un principio absoluto e intocable la existencia de una *igualdad original*, que es como ley a la vez divina y natural, algo espontáneo e inmanente en el hombre” (430, este subrayado y los de más adelante pertenecen al estudioso francés). Salomon tiene el buen cuidado, sin embargo, de ponernos en guardia contra “aquellas exégesis del pensamiento martiano que se esmeran tratando de descubrir en el héroe un ‘humanismo’ especulativo y abstracto”, “cuando precisamente es por la acción *práctica y factual* como José Martí les dio a las *formas* idealistas de su humanismo un *contenido* histórico profundamente liberador” (438). Y concluye su trabajo aplaudiendo “el papel netamente positivo del idealismo y del espiritualismo martianos frente a las degeneraciones del pensamiento ‘spenceriano’ y pragmatista que imperaba como ideología oficial y dominante de ciertas oligarquías ‘entreguistas’ de América a fines del siglo XIX” (439).⁴⁰⁰

Este “humanismo concreto” de José Martí a nosotros se nos muestra en toda su magnificencia cuando consideramos el objetivo final del proceso que abre, y *que solo abre*, la guerra necesaria. En el pensamiento del autor de “Con todos y para el bien de todos” y “Vindicación de Cuba”, la guerra se hace en su país para la libertad, la libertad para la república, la república para la democracia y la democracia para el

³⁹⁹ Noël Salomon. “En torno al idealismo de José Martí”. *Bulletin Hispanique*, LXXV (1973), pp. 430 y 434. En las demás citas de este ensayo, damos solamente el número de la página en paréntesis.

⁴⁰⁰ En otro ensayo, también de gran sabiduría, “José Martí y la toma de conciencia latinoamericana”, Salomon ahonda en esta oposición entre las perspectivas teóricas de Martí y las del spencerismo oligárquico de entonces, esto es, las del aprovechamiento por parte de los ideólogos del oficialismo continental de lo peor del pensamiento del sociólogo inglés. Al contrario de Martí, quien también invoca a Spencer alguna vez pero para valorar “el sentido de una personalidad individual fuerte que solo se realiza plenamente si se dedica con generosidad al bien común y encuentra satisfacción en el amor del prójimo”, el pensamiento oligárquico lo hace para apropiarse de su darwinismo social, el que le seducía doctrinariamente porque convenía “al capitalismo internacional lanzado a la conquista de las fuentes de materias primas con ayuda de las oligarquías locales semifeudales, semiburguesas, ya en el poder en numerosos países”. El ensayo de Salomon. “José Martí y la toma de conciencia latinoamericana” en *Cuatro estudios martianos*. La Habana. Casa de Las Américas, 1980, pp. 30 y 24 respectivamente.

logro de algo a lo cual él designa como “la dignidad plena del hombre” y que define con prístino rigor: “*O la república tiene por base el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio íntegro de sí y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio íntegro de los demás; la pasión, en fin, por el decoro del hombre; o la república no vale una lágrima de nuestras mujeres ni una sola gota de sangre de nuestros bravos*”.⁴⁰¹

Ésta, la “dignidad plena” o el “decoro” del hombre, que obligará a que la república del futuro no pierda jamás de vista el “carácter entero” y el “ejercicio íntegro” de “cada uno de sus hijos”, constituye para Martí la estación de llegada de cualquier proceso revolucionario. Todo lo demás cobra sentido y se justifica, incluso la guerra, con sus crueldades y miserias, siempre que se ponga al servicio de esa meta superior: la de crear las condiciones para que impere una forma de convivencia en la que los seres humanos, los cubanos, los latinoamericanos y los habitantes de la tierra en su totalidad, se pongan a la altura, a la máxima altura, de su capacidad de ser.

Hay pues, para Martí, un ser y un poder ser del hombre. O mejor dicho, hay, cree él, un ser del hombre, un ser uno uno mismo, y hay también un potencial del ser del hombre, la posibilidad de ser uno más de lo que es, pero ello (cuando hablamos de un ser verdadero) desde el fondo de uno mismo. La activación y el desarrollo de este potencial de ser es algo que depende de la libertad y de la voluntad, que se realiza de acuerdo a las condiciones que fija la historia y que constituye el logro más alto al que podemos y debemos aspirar los hombres y mujeres durante el transcurso de nuestras vidas. Esto vale en el plano de lo singular no menos que en el de lo particular. En el de lo singular, no obstante la “absolutización del individuo”, como sabemos de implicaciones liberales, y que Salomon detecta también en su pensamiento, aunque a mi modo de entender con cierta prisa (438); y en lo particular, a despecho de lo que con parecida premura podríamos llamar su esencialismo: su actitud como se ha visto contraria a cualquier superposición de “formas teóricas y artificiales” que pudieran torcer la naturaleza del pueblo.

Por eso, escribe en “Mi raza” que “Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro” y que “Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro”.⁴⁰² Dos jerarquías se recortan y paralelizan en el interior de esas sentencias: la jerarquía de lo general y la de lo particular, la de nuestra participación en un fondo humano común, que es el que circunscribe nuestro ser y nos identifica como miembros de la especie, y la de nuestra participación en una cierta raíz de lo cubano y de lo latinoamericano, que nos abastece con una suerte de segunda identidad, la que, aun cuando sea secundaria

⁴⁰¹ “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa. 26 de noviembre de 1891” [“Con todos y para el bien de todos”]. *Obras completas*, IV, p. 270. El subrayado es mío, G.R.

⁴⁰² “Mi raza”, 299.

respecto de la otra, es de todos modos mucho más grande que nosotros mismos. Téngase en cuenta, en cualquier caso, que, si en la cita que copiamos más arriba Martí desestimaba el empleo del argumento racial para proceder al deslinde de la diferencia, apelando con ese propósito a un criterio universalista, en esta oportunidad estamos verificando que la misma desestimación desciende también hacia el plano de lo particular: “Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro”. La supremacía que en su pensamiento adquiere el factor nacional por sobre el racial queda con esto, también en la instancia particularista del discurso, firmemente demostrada.

Martí es pues, y ya lo vimos en su crítica de Bolívar (como el propio Bolívar, al fin y al cabo), un creyente en la razón particular, pero sin que eso lo induzca a descreer en la existencia de un fondo común que es o que debe ser el mismo para todos los miembros del género humano. En “La historia del hombre”, de *La Edad de Oro*, él les explica a los niños esta idea en los términos siguientes: “El hombre es el mismo en todas partes, y aparece y crece de la misma manera, y hace y piensa las mismas cosas, sin más diferencia que la de la tierra en que vive”.⁴⁰³ Precondición de su reclamo a favor de “la dignidad plena del hombre” es por lo tanto su creencia en una común humanidad.⁴⁰⁴ Precondición de su reclamo a favor de una latinoamericanidad o, como él hubiera dicho, de una nuestramericanidad, es su convencimiento de que los latinoamericanos constituimos un pueblo distinto, un pueblo que se puede comunicar con otros pueblos sin ninguna duda, que puede oír lo que esos otros pueblos le dicen, entrar en tratos con ellos y aun aprender de ellos, pero desde un repertorio de opciones que no debiera comprometer jamás lo que forma parte de nuestra “naturaleza”. Por otro lado, es en la libre manifestación de esa naturaleza particular, cuyos contenidos nada tienen que ver con el prejuicio de raza, donde estaría cifrado el momento de una conducta política productiva y, con ella, el éxito de cualquier empresa revolucionaria. Martí habla desde su tiempo, utiliza a veces el lenguaje de su tiempo pero solo para redefinirlo y transformarlo.

III

“Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas”, es, probablemente, el más conocido de los aforismos de “Nuestra América” (18). Después de lo que dejamos escrito en los párrafos que anteceden, yo aspiro a

⁴⁰³ “La historia del hombre”. *La Edad de Oro*, II, 2 (Agosto 1889) en *Obras completas*, XVIII, p. 357.

⁴⁰⁴ Una vez más es Noël Salomon quien pone esta discusión en sus términos más justos. Escribe: “me parece imposible evocar el permanente diálogo entre las dos patrias de José Martí, la patria cubana y la patria americana, sin recordar primero su universalismo y, por decirlo más exactamente quizás, su internacionalismo”. “Nación y unidad americana en José Martí” en *Cuatro estudios...*, p. 81.

que por lo menos algo de la lexicalización de un siglo entero haya podido exorcizarse de los quince vocablos que lo forman. Nos hallamos ahora en el plano de lo particular, y la discusión, *en este nivel específico del macrotexto martiano*, debe ocuparse de aclarar el problema de la síntesis entre la naturaleza, la identidad y la autenticidad. Ello instala en el medio de nuestro análisis, el tema de la nación y la pertenencia nacional.

“Nuestra América” es un ensayo que a mi modo de ver cuenta con una motivación y dos grandes desarrollos. La motivación aparece en la primera página del texto, se la menciona después al pasar y reaparece rotundamente en el desenlace, cerrando un círculo lógico y retórico que subraya con fuerza la intencionalidad del argumento. Como es sabido, Martí inicia su discurso impugnando la actitud provinciana del “aldeano vanidoso”, ése que cree “que el mundo entero es su aldea” y que no se ha percatado de que andan por ahí unos “gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima” (15). En la figura del gigante del cuento infantil, que no obstante su enorme tamaño se desplaza y engulle distancias con la velocidad de la luz, Martí concentra los semas de grandeza, poder, dinamismo y velocidad, es decir, algunos de los atributos más relevantes que a su juicio configuran el aspecto “moderno” de la nueva potencia mundial. Los Estados Unidos de aquel fin de siglo son grandes, son poderosos, han salido ya del encierro en el que se atrincheraron y robustecieron durante doscientos o más años de crecimiento sin interrupciones y pronto extenderán su influencia económica, política e ideológica sobre el espacio que ocupa el aldeano de la historia, despertándolo de una siesta que ya tiene mucho de culpable y de la que sería bueno que saliera él por su cuenta antes de que el otro llegue y lo sacuda con rudeza. Esta misma idea se mantiene latente a todo lo largo del artículo debido a la prolongación en su lenguaje del sentimiento, que en ningún caso lo abandona, de una América Latina en peligro, en grave peligro, pero que puede y debe salvarse.

Para contribuir a esa salvación, Martí ofrece los dos desarrollos mayores que constituyen el aporte medular de su escritura. El primero de esos desarrollos se concentra en su llamado a la unidad, el que lo hermana con Bolívar, algo a lo cual nosotros nos referimos en las páginas iniciales de este mismo capítulo: “¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas!” (15). Julio Ramos, que ha estudiado la urdimbre retórica de “Nuestra América” con sutileza, hace notar la oposición que se articula entre la metáfora elevada y en movimiento del gigante y la imagen de una América Latina enclavada en la tierra.⁴⁰⁵ El telurismo de Martí, del que suelen hacer mención comentaristas diversos,⁴⁰⁶ pareciera cristalizar en la segunda

⁴⁰⁵ Julio Ramos. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México. Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 235.

⁴⁰⁶ Y que no es difícil verificar. Piénsese solo en la advertencia que él le hace al poeta latinoamericano moderno: “¡El poema está en la naturaleza, madre de senos pródigos, esposa que jamás desama,

metáfora de una manera ejemplar. Pero aún más importante desde este mismo punto de vista me parece a mí el clisé lingüístico que sirve de asiento a esa metáfora. Me refiero al “ponerse en fila” de los árboles que en aquella coyuntura somos o deberíamos ser los latinoamericanos. Cualquiera puede ver que con este llamado a “apretar filas” Martí reorienta, ahora para el conjunto de América Latina, la estrategia solidaria que ha estado promoviendo desde hace diez años como la única viable para extricar a su propio país de las garras del coloniaje español. Si para Cuba esa estrategia es la que puede librarla de la dependencia de España, para América Latina (e incluyéndose ahí a Cuba, por supuesto), ella debiera ser la que logre ponerla a buen recaudo del coloniaje futuro de los Estados Unidos, un país que Martí conoce bien y cuya energía económica y tecnológica sabe que será más difícil de contrarrestar que la raída soberbia española. A partir de la mitad del párrafo undécimo o más precisamente, a partir de la sentencia que comienza “Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí...” (21), el desenlace de su reflexión se concentra en este tema. El tema, como él mismo lo designa, del “peligro mayor” (22).

Pero Martí sabe también que, para sortear con éxito los desafíos que presenta esa coyuntura histórica, no basta con reclamar y proclamar la unidad. Es más: puede inferirse de sus palabras que él considera que la unidad de los países de nuestra América es o tiene que ser, ella misma, el producto de un proceso previo e interno, que tendría que efectuarse en cada una de las veinte repúblicas y cuyos resultados van a redundar en sendos fortalecimientos. Dicho proceso consiste en una toma de conciencia, por parte de los pueblos que se hallan involucrados en los avatares de aquel fin de siglo, de la verdad de su ser particular, esto es, de su “naturaleza” nacional y regional, y en la proyección de una conducta política que sea consecuente con ello.

Tres cuestiones constituyen para Martí las estaciones obligadas de este esfuerzo de autoconocimiento. La primera toca al tema del desajuste de los aparatos de Estado latinoamericanos respecto de aquello que se supone que los tales aparatos representan y a las causas de ese desajuste: “La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia” (16-17). Inadecuación por lo tanto de las “formas” y las “leyes”, de cualquier índole que éstas sean y en todos o en casi todos los sectores y niveles que constituyen la vida del pueblo. El fracaso político del siglo XIX, del que para Martí son una prueba incontestable las guerras fratricidas, tanto las externas como las internas, es o sería proporcional al desacomodo que en cada uno de nuestros países se detecta entre las símbolos y la

oráculo que siempre responde, poeta de mil lenguas, maga que hace entender lo que no dice, consoladora que fortifica y embalsama!”. “El poema del Niágara”. *Obras completas*, VII, p. 231.

realidad: "A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien" (17). A lo que se es, es decir, a la identidad particular de la colectividad de que se trate, la que no puede descuidarse sin que con eso se arriesguen las más graves consecuencias.

Sigue diciendo Martí:

el buen gobernante en América no es el que sabe como se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas (17).

A esto añade un grupo de cuatro proposiciones de la misma extensión, que funcionan de acuerdo a una dinámica semiótica que se moviliza desde adentro hacia afuera y cuyo contenido me parece conveniente aquilatar con justeza: "El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país" (17). Como vemos, el afuera lo constituyen el "gobierno" unido a sus "formas" y a sus "leyes"; el adentro, en tanto, se nos da a través de una secuencia en la que se establece una línea de prioridades que no es caprichosa: los "elementos naturales del país", su "constitución propia" y su "espíritu".

Esta serie de proposiciones acaba poniéndonos en la pista del discurso profundo que buscamos. En primer lugar, me importa que quede claro que Martí separa en las líneas que acabo de citar a la nación del Estado. Para él, el primer problema de América Latina es el de la escandalosa inadecuación de las estructuras estatales respecto de los contenidos nacionales. Estos se subdividen, Martí los subdivide en los "elementos naturales", en la "constitución propia" y en el "espíritu" de la nación. En el siglo XIX, la política oligárquica habría pasado de largo sobre esos contenidos, y la consecuencia de semejante desprecio por la autoridad de "lo real" fue que "entró a padecer América" (19). Los únicos que se sustrajeron a la tendencia desestimadora de "lo propio" fueron los "tiranos", los caudillos populistas, quienes entraron a caballo en los salones del poder porque hablaban el mismo lenguaje del pueblo, porque eran el mejor gaucho o el mejor llanero y porque así entendían lo que los funcionarios y los intelectuales orgánicos de la élite dirigente no pudieron o no quisieron entender. Fue eso lo que hizo posible que un Páez, que un Santa Cruz o que un Rosas impusieran políticas que, aunque crueles y deficitarias, eran populares, porque eran congruentes con la verdad de los habitantes del país respectivo. Actuaron, dice Martí, de "conformidad con los elementos naturales desdenados" y cuando cayeron ello fue porque "les hicieron traición" (17).

En segundo lugar, adviértase que así como Martí no entiende la nación a la manera del nacionalismo racista, cosa respecto de la cual yo esperaría que no quedasen ya dudas, tampoco la entiende en consonancia con el prurito de “construcción nacional” que obsesionó a los líderes políticos del subcontinente durante el período posterior a las guerras de la independencia. La conocida tesis de Mario Góngora acerca de la historia de Chile, según la cual “la nacionalidad chilena ha sido formada por un Estado que ha antecedido a ella” y que “Chile ha sido, pues, primero un Estado que sucede, por unos acontecimientos azarosos, a la unidad administrativa española, la Gobernación, y ha provocado, a lo largo del siglo XIX, el salto cualitativo del regionalismo a la conciencia nacional”,⁴⁰⁷ refleja bien tanto la voluntad constructivista de la oligarquía chilena como el traspaso de esa voluntad al pensamiento historiográfico que con ella se vincula. Respecto de la relación entre el basamento ideológico de una tesis como esta de Góngora, lo que esa tesis sintomatiza en tanto representación de la faena de construcción desde arriba de una conciencia nacional, y el proyecto de Martí, Julio Ramos, a quien cité en otra parte, observa que, no obstante las similaridades, no deberíamos llamarnos a engaño, pues si bien es cierto que “A primera vista, pareciera que el terror martiano a la fragmentación remite a la voluntad de orden que desde Bolívar definía el discurso iluminista, modernizador, de los patricios, cuya legitimidad y poder efectivo radicaba en el proyecto de formación de los sujetos nacionales”, en definitiva él “asume y *reescribe* las figuras, los dispositivos de representación de aquella retórica: civilización/barbarie, ciudad/campo, modernidad/ tradición; o –para usar la metáfora del propio Martí–, el ‘caos’ como efecto de ‘la pelea del libro contra el cirial’”.⁴⁰⁸

Yo siento por mi parte que si Martí “asume”, pero “reescribiéndolos”, tales símbolos, es porque no se le escapa el hecho de que ellos no “representan” lo que pretenden “representar”. Por eso, entiende que debe comenzar su trabajo intelectual y político desarticulando el aparato simbólico que encuentra disponible, porque lo que ese aparato lleva andado hasta ahí en el camino de la “formación de los sujetos nacionales” no se corresponde para nada con la “verdad nacional”, con el “a lo que es, allí donde se gobierna” y al que “hay que atender para gobernar bien”. En rigor, la faena oligárquica de construcción de lo mexicano, de lo argentino o de lo chileno, en los casi setenta años transcurridos desde Ayacucho hasta el momento en que Martí coge la pluma, no habría hecho en nuestros países otra cosa que prolongar el desequilibrio que desencadenó en el continente la conquista española. Me refiero al desequilibrio aquel de los “orígenes confusos y manchados de sangre”. Así, en vez de corregir el trastorno y la violencia originarios, los gobiernos posteriores a la independencia los

⁴⁰⁷ Mario Góngora. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago de Chile. Universitaria, 1986, pp. 38-39.

⁴⁰⁸ Ramos. *Desencuentros...*, 234.

exacerbaron. La imagen martiana del “sujeto nacional”, del sujeto latinoamericano, en los días en que él escribe “Nuestra América”, es, como se recordará, uno de los aciertos retóricos del texto:

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor (20).

He ahí el “sujeto nacional” que las clases dirigentes latinoamericanas “construyeron” entre la primera y la segunda mitad del siglo pasado. Esto significa que para Martí la causa de nuestros problemas no radica solamente en la inadecuación e ineffectividad de las instituciones del Estado *vis-á-vis* lo que ellas representan o pretenden representar, sino que además, y puede que en un grado todavía mayor, en la inadecuación e ineffectividad de ese espantajo de construcción nacional. El indio mudo, que al fin de la cita, entre divertido y perplejo, da vueltas en torno al sujeto de marras, es un testigo de la payasería.

De manera que la tarea previa, anterior a la de carácter propiamente político es para Martí la reapropiación que los habitantes de la América Latina tendrán que hacer de la verdad de sí mismos. En este sentido, hay en sus escritos suficientes indicios que nos inducen a concluir que Martí creía, como creyeron el Mariátegui de “El problema de la tierra” o el Neruda del *Canto General*, que esa verdad existió alguna vez, en el principio de la historia, en la época que Neruda llamó de la América “sin nombre, sin América”,⁴⁰⁹ pero que su evolución posterior se truncó a causa de la conquista. La metáfora de los principios “confusos y manchados de sangre”, que es prima hermana de la metáfora nerudiana de la “gota de sangre en la espesura”, refleja tal creencia casi con toda seguridad. Ahora bien, sin desconocer ni desdeñar las virtudes movilizadoras de semejante modo de percibir el problema, pero con una clara conciencia de sus riesgos mistificadores, yo prefiero que mi análisis tome un rumbo distinto. Tengo en efecto, la sospecha de que existen contactos que no son despreciables entre la idea martiana de la nación y la tradición española gótico-medieval de la autonomía de las comunidades y los pueblos, por una parte,⁴¹⁰ y por otra, con el “patriotismo de los

⁴⁰⁹ Me refiero a “Amor América (1400)”. Neruda. *Canto General*, 107.

⁴¹⁰ Piénsese solamente en el recurso de Cortés a “los alcaldes y regidores” (Gómara) o a “el cabildo juntamente con diez soldados” (Bernal Díaz) en 1519, para que éstos hicieran legítima con su aprobación y “requerimiento” su calidad de capitán general, justicia y gobernador. Lo que Cortés estaba haciendo era, evidentemente, apelar, en ausencia del soberano, al ejercicio de los derechos de un colectivo cuya existencia avalaba la tradición española medieval y que era un colectivo que él suponía próximo a transformarse en un pueblo con una identidad particular. Incluso le da a ese pueblo un nombre: Villa Rica de la Veracruz. Por lo demás, como anota Antonio Muro Orejón, “El municipio que se trasplanta al Nuevo Mundo en 1492 no es el de corregimiento, sino el

sentidos”, el que en la América Hispana se venía fraguando desde el siglo XVII, que aparece ya en la *Histórica relación...* del padre Alonso de Ovalle y que se reafirma, refina y expande durante la segunda mitad del XVIII en las obras de los jesuitas expulsados por orden de Carlos III. Estoy pensando en el *Compendio...* y los demás libros del abate Molina sobre Chile, o en los del magnífico grupo mexicano, el de Clavijero y Landívar, de quienes fue Mariano Picón Salas quien dijo que “más que españoles del imperio que los castigó y ofendió, dichos escritores se sienten mexicanos; y desde su refugio extranjero, donde las gentes saben tan poco de América, tratan de afirmar su naciente orgullo nacional y mostrar al mundo culto la riqueza, el interés o fascinación de la tierra en que nacieron”.⁴¹¹ Patriotismo adobado por la nostalgia del exilio, como se está viendo, pero que supone una vinculación espontánea, directa e inmensamente cordial del individuo con sus prójimos, y que se actualiza por sobre o a contrapelo de las distinciones de raza, clase o dinero, además de alimentarse tanto del apego por un cierto paisaje y por un cierto clima como de la participación de sus habitantes en un proyecto histórico común. En este párrafo martiano, extraído de “Con todos y para el bien de todos”, yo detecto una intuición del mismo tipo:

¡De todos los cubanos! ¡Yo no sé qué misterio de ternura tiene esta dulcísima palabra, ni qué sabor tan puro sobre el de la palabra misma de hombre, que es ya tan bella, que si se la pronuncia como se debe, parece que es el aire como nimbo de oro, y es trono o cumbre de monte la naturaleza! ¡Se dice cubano, y una dulzura como de suave hermandad se esparce por nuestras entrañas, y se abre sola la caja de nuestros ahorros, y nos apretamos para hacer un puesto más en la mesa, y echa las alas el corazón enamorado para amparar al que nació en la misma tierra que nosotros, aunque el pecado lo trastorne, o la ignorancia lo extravíe, o la ira lo enfurezca, o lo ensangrientando el crimen!⁴¹²

Ni rastros vamos a encontrar en este párrafo del nacionalismo de razas, de fronteras, de claros clarines y sonoros timbales, para no hablar de las estatuas ecuestres compradas en los remates parisinos de sobrantes de las guerras napoleónicas, que se posesionó de Hispanomérica durante el período de la construcción del “estado-nación”. Al contrario del de Martí, que es un nacionalismo (y un patriotismo) que a él y a los que son como él les “viene de sí” (Vitier), aquel otro no es más que una confabulación del poder, una ficción postiza y hueca que acabó enajenando a la nación verdadera en un fraude de nación. Cuando Martí protesta por la falta de coherencia que en los

tradicional, regido por los dos alcances ordinarios (un evidente signo de la existencia de una Edad Media americana)”. *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. México. Porrúa, 1989. p. 217.

⁴¹¹ Mariano Picón-Salas. *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispano-americana*. México. Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 185.

⁴¹² “Discurso en el Liceo Cubano...” [“Con todos y para el bien de todos”], 271.

países de nuestra América él percibe entre la nación y el Estado, la nación que a él le interesa reivindicar no es la que las clases superiores decimonónicas confeccionaron a su gusto y medida. Esa nación oligárquica le resulta tanto o más artificiosa que el Estado oligárquico. En cambio, piensa en, y *sobre todo siente*, una nación que es previa al discurso que la formaliza, hasta el punto de que cuando éste se pone en marcha y atrapa la cosa entre las redes del lenguaje, como en “Con todos y para el bien de todos” o en “Nuestra América”, lo que ese lenguaje captura es un sabor, un sonido, una visión.

Hablamos, por lo tanto, de la nación de la experiencia y la esperanza, la de todos los días, la de unos hombres y unas mujeres que viven una vida de sentimientos compartidos, en una tierra cuyas fronteras las fijan sus necesidades, que ellos gozan y fecundan con su trabajo y sobre cuya superficie planea un mismo “espíritu”. Esa es la nación “natural” de José Martí, es el *locus* de una identidad particular que los seres humanos poseen y que es bueno que posean, y cuyo conocimiento ha de constituirse en el punto de partida indispensable para las “formas” y las “leyes” del Estado. Cabe insistir, sin embargo, en lo que anotamos más arriba: que nada sería más erróneo que leer esta idea martiana de la nación como si se tratara de una camisa de fuerza inmodificable. Es cierto que ella impone en los individuos un ser determinado, pero también es cierto que ella les entrega simultáneamente el potencial que esos individuos precisan para ser más de lo que son. El progresismo martiano que existe y que no pocas veces se ha querido confundir con un saint-simonismo, un comtismo o un krausismo más o menos supérstite, en las que a mi juicio son interpretaciones que le quedan lastimosamente cortas, proviene de esta petición de principio. Para Martí, la revolución es posible y posibles son igualmente la construcción de la república y la democracia, hasta arribar a ese estado final que él caracteriza como el del “decoro” o la “dignidad plena del hombre”, pero siempre que tales iniciativas de crecimiento colectivo involucren actos auténticos provenientes de un fondo identitario real. “No es que la fuerza de progreso esté en la tierra escondida; no es que la recibamos por una ley fija, lógica y fatal. Es fatal el progreso, pero está en nosotros mismos; nosotros somos nuestro criterio; nosotros somos nuestras leyes, todo depende de nosotros: el hombre es la lógica y la Providencia de la humanidad”.⁴³

De aquí la pertinencia de la segunda cuestión que él aborda en esta parte de “Nuestra América”. Esa segunda cuestión es la de la libertad. Solo haciendo uso de su libertad, aunque de una libertad que esté de acuerdo con las demandas de la razón (el iluminismo de Martí es conspicuo también en este punto), será posible que los seres humanos desplieguen su potencial de ser. No basta con saber quién es uno y qué puede hacer uno con eso que es. Además del ser, del saber y del querer ser, es preciso

⁴³ “Cosas de teatro. Consideraciones generales. La patria viva sucede a la doctrina muerta. Teatro mexicano. Literatura propia”. *Obras completas*, VI, p. 226.

que existan condiciones históricas que permitan la materialización de todo aquello que se es en el suelo libre del mundo, esto es, que existan condiciones que faciliten y promuevan la transformación de la naturaleza verdadera en conducta eficaz. La frase de Martí a este respecto es memorable y se encuentra al comienzo del párrafo noveno de “Nuestra América”: “Con los oprimidos había que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (19). La fuerza de la primera parte de esa frase maravillosa nos hace descuidar a menudo el no menos potente significado de la segunda. Oprimidos y opresores es la contradicción que Martí se ha propuesto destacar en esta esquina de su discurso, pero ello con el fin de reivindicar la posibilidad de un “sistema” de gobierno o de Estado que es el mismo que se nos prometió alguna vez y que sigue esperando el advenimiento de una época propicia. En este sentido, la contradicción que preocupa al poeta y patriota cubano coincide con la que preocupó a Bolívar y a los demás líderes de la primera generación revolucionaria, y cuyas implicaciones en 1891 eran aún letra muerta no solo en el caso de Cuba sino en el de toda América Latina. La independencia no produjo una liberación profunda de los países de nuestra América porque “La colonia”, sentencia Martí, “continuó viviendo en la república” (19). Poco antes había escrito: “El Continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón; la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (19). Esto, precisamente, es lo que no se habría completado hasta ese momento.

A diferencia de Mariátegui, quien también iba a pensar en la independencia como en una promesa incumplida, pero poniendo énfasis sobre todo en los aspectos sociales y económicos de dicho incumplimiento,⁴⁴ Martí atribuye el descalabro del esfuerzo independentista a una aberración de carácter cultural y político. La independencia cambió “formas”, las de la monarquía por las de la república, pero no

⁴⁴ “... en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana– ha conservado sus posiciones [...] Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales [...] Para que la revolución demo-liberal haya tenido estos efectos, dos premisas han sido necesarias: la existencia de una burguesía consciente de los intereses y los fines de su acción y la existencia de un estado de ánimo revolucionario en la clase campesina y, sobre todo, su reivindicación del derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente. En el Perú, menos todavía que en otros países de América, la revolución de la independencia no respondía a estas premisas [...] La revolución americana, en vez del conflicto entre la nobleza terrateniente y la burguesía comerciante, produjo en muchos casos su colaboración”. “El problema de la tierra” en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima. Amauta, 1969, pp. 51, 53, 67 y 68 respectivamente.

cambió el contenido o el “espíritu” que habitaba en el interior de esas formas. El criterio y el estilo de gobierno que se instaló en las estructuras republicanas fue el mismo que había alimentado al dominio monárquico. Vino viejo en odres nuevos. Cuando las clases dirigentes se negaron a darles a las mayorías su libertad y sus derechos, cuando dudaron del ejercicio que esas mayorías podían hacer de su “razón”, la república se hizo tan opresiva como antes lo había sido la colonia y el país se puso en la ruta de su “padecimiento”.

Con todo, Martí cree que la fórmula republicana posee de suyo una “virtud superior”, que es la que la pone por encima de cualesquiera sean las posibilidades de flexibilización libertaria que pudieron haber existido en el coloniaje de raigambre monárquica. Es como si a pesar de tantas traiciones, en esas estructuras republicanas estuviese alojada y latente la intención emancipadora primigenia tanto como la nostalgia de su incumplimiento. Martí habla efectivamente de esa nostalgia, metaforizándola en el “tigre”, que, “espantado del fogonazo, vuelve de noche al lugar de la presa” (19). El oprimido (¿o puedo escribir el reprimido?) retorna; el hombre que combatió por la libertad vuelve a cobrarla; el “carácter entero” y el “ejercicio integro de sí”, que a ese hombre se le prometieron alguna vez, pero que después le fueron mañosamente conculcados, regresan con las máscaras atroces de la desesperación y el desorden.

Todo lo cual me da pie para considerar la tercera y última de las cuestiones que componen el desarrollo central de “Nuestra América”. Me refiero ahora a la crítica martiana del exclusionismo oligárquico y a su insistencia en la necesidad de una cultura más abarcadora y solidaria. Hemos visto en los párrafos precedentes que las oligarquías decimonónicas de América Latina ejercieron su dominio dejando fuera del perímetro ciudadano a una parte sustancial de los habitantes del país. Racionalizaron su proceder con la excusa de que, por causa del pasado opresivo o de la ignorancia presente, el pueblo no estaba preparado aún para un “gobierno de todos”. Bolívar fue el primero en proclamarlo: “Uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud”.⁴¹⁵ La democracia, que era la oportunidad histórica de la participación, debía por lo tanto esperar. En el interín, resignándose al empleo de una etiqueta republicana, que la verdad es que en y por sí misma no les hacía gracia alguna, fue indispensable para esas oligarquías mantener bajo control el potencial subversivo del discurso que ellas mismas se habían visto obligadas a adoptar o, si lo ponemos de otro modo, fue para ellas un *sine qua non* insoslayable cooptar ese discurso, disminuirle su virulencia al fermento democrático que estaba inscrito de suyo en el sistema político elegido. Pero, como ya dijimos, aun antes de la exclusión de los ciudadanos se había llevado a cabo la exclusión de los sujetos nacionales, la de aquellos que no cumplían con los requisitos necesarios para

⁴¹⁵ “Discurso...” de Angostura. *Obras completas*, II, p. 1135.

ser considerados en el mismo pie de igualdad que los miembros del grupo dirigente. Era éste el desprecio del otro sin más, la exclusión sin pudor y sin temores de la diferencia. Así, junto con la mentira política se instaló la mentira ideológica y Martí describe los hechos del siguiente modo:

El indio, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. Nos quedó el oidor, y el general, y el letrado, y el prebendado (20).

“El genio hubiera estado en hermanar” y en hacerlo “con la caridad del corazón”. Es decir: en “desestancar” al indio y, en cuanto al negro, “hacerle lado”, pero sin los paternalismos de la ñoñez eclesíastica o los aún peores de la hipocresía encomendera sino con “la caridad del corazón”. Al no haberse procedido en esa forma se generaron “identidades nacionales” que fueron deficitarias desde la partida, porque obedecían solo a los intereses y aspiraciones de “el oidor”, “el general”, “el letrado” y “el prebendado”, adoleciendo por lo mismo de respaldo en una experiencia colectiva mayoritaria, que era lo único que hubiese hecho de ellas unos enunciados creíbles y viables. Para que esto último acontezca, Martí piensa que es perentorio desenterrar la demanda moderna de fraternidad y a lo mejor, por qué no, de la mano con la *caritas* cristiana. La fortaleza del país consistiría entonces en montar sobre el piso de la verdad, la de cada quien y la de todos, el triple edificio agregado de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Si la primera nos sirve para empujar lo que somos hasta la instancia de su despliegue “pleno”, las otras dos nos aseguran la firmeza de un tejido social que esta vez sí debiera ser el producto de un reconocimiento mutuo o, como él lo establece, debiera ser un espacio de convivencia que no solo posibilite el “ejercicio propio” sino también “el respeto, como de honor de familia, al ejercicio íntegro de los demás”. Ni qué decirse tiene que esta última expresión no solo nos remite al *Contrato social* rousseauiano sino que también está enriqueciendo los vínculos modernos a partir de los cuales ha de constituirse la nación con los vínculos premodernos de la unión de parentesco. El derecho que cada quien tiene a ser sí mismo en el seno de la comunidad nacional es previo a y aun más atendible que el que le otorga la ley. Para Martí, hispánicamente, el respeto por este principio es ni más ni menos que un asunto de “honor”.

Defiende pues, Martí, la unidad política del pueblo apelando a la base previa de una nacionalidad que él interpreta como de derecho natural. Probamos el “odio”, ahora hay que darle su oportunidad al “amor”: “Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa o inerte, se empieza, como sin saberlo, a probar el amor” (20).

Esta fraternidad que, como acabamos de ver, antecede a la ley, que es algo que, junto con el anhelo de libertad y de igualdad “nos viene” desde nosotros mismos, y que por lo tanto no tolera exclusiones, preserva sin embargo, un sitio para la diferencia. El derecho de la diferencia a manifestarse estaría engranado en la índole misma de la fraternidad, en el hecho de que ésta no obstaculiza sino que reconoce y facilita “el ejercicio íntegro de los demás”. Seamos un solo pueblo en el plano de lo particular, es decir, en el plano de lo nacional y lo regional, pero que ese ser uno no nos persuada a producir una exigencia de homogeneidad.⁴⁶ Si Martí escribe que “cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro” no es para que el blanco, el mulato y el negro dejen de ser lo que son (lo que como hemos visto no tiene mayormente que ver con el pigmento de la piel sino con la defensa y preservación de una cultura), sino para que sean eso y más; para que se reconozcan solidarios en ese nivel, así como también en un estadio existencial que no es menos determinante ni urgente que el de la adhesión a ciertos relatos o tradiciones sectoriales. Ese estadio superior del hombre es el que corresponde a un “espíritu” justo y caritativo (en el sentido etimológico y teológico del vocablo, según dijimos más arriba), espíritu que habrá desterrado para siempre los residuos y las rémoras del viejo exclusionismo y que es el único capaz de hacer de la nación de mentira una nación de verdad y de inaugurar a causa de ello la tan ansiada fortaleza de las “formas” y las “leyes”.

Gracias al advenimiento de la verdad, la libertad, la igualdad y el amor o, lo que es su consecuencia necesaria, merced a un esfuerzo sincero de autoconocimiento (y en lo que una educación asimismo auténtica desempeña un papel decisivo: “¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América?”, 17), a la activación sin impedimentos de nuestro potencial de ser y a la posibilidad de realizar ese potencial de ser en la compañía de

⁴⁶ Concuerda mi lectura en este aspecto con la de Raúl Fornet-Betancourt: “hay en Martí dos creencias fundamentales [...] Nos referimos, por un lado, a la creencia rectora de que el hombre que se quiere humano, tiene que echar su suerte con los pobres o hacer causa común con los oprimidos; y, por otro lado, a la no menos fuerte creencia de que sin el desarrollo pleno y libre de lo particular-diverso no se podrá alcanzar jamás una universalidad digna de este nombre”. “José Martí y la filosofía”. *José Martí 1895/1995. Literatura, Política, Filosofía, Estética*, eds. Ottmar Ette y Titus Heydenreich. Frankfurt am Main: Vervuert. Universität Erlangen-Nürnberg, 1994, p. 45.

otros, de esos otros que son (como) nuestra “familia” y cuyo reconocimiento constituye según se ha visto una cuestión de “honor”, sobreviene el tiempo de la creación: “Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!” (20). La creación, y sobre todo la que es oportunidad y privilegio de los jóvenes, será al fin la que “salve” a nuestros países.

Dije más arriba que las páginas finales de “Nuestra América” regresan sobre las del comienzo y que de ese modo Martí cierra un círculo lógico y retórico cuyo poder persuasivo nos sigue fascinando hasta hoy. El gigante de las botas de siete leguas se metamorfosea entonces en el “vecino formidable” y en el “peligro mayor”. Martí sabe, porque lo ha visto y tampoco sería raro que lo hubiese experimentado en carne propia, del “desdén” que el vecino del Norte siente por su vecino del Sur y sabe también que con frecuencia ese desdén está fundado en el “desconocimiento”: “El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos” (22). Uno puede leer un sí es no es de ingenuidad en estas palabras, lo admito. Pero también creo que es posible que nos acerquemos a ellas sin poner tan alta la ceja, sin los muchos retorcimientos que nos impone una astucia lectora que pudiera ser solo el síntoma de una deformación profesional y de época. Martí ha vivido en los Estados Unidos y está al tanto de su diversidad. En el sentimiento de la población estadounidense hacia América Latina él ha encontrado “lo mejor” y “lo peor”. Lo peor, es decir, a ése que actúa mal por sevicia, y lo mejor, al que lo hace solo por un defecto de ignorancia que es o podría ser remediable. Dadas estas percepciones, y porque “no se ha de afirmar que no hay en ellos sobre estas cosas más opinión que la agresiva y temible” (22), “hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor” (22).

La manera de hacerlo es, cree él, por la vía del conocimiento mutuo. Pero al cabo de la meditación que acaba de concluir, opina también, consistentemente, que a ese trabajo del darse uno a conocer por el otro debe preceder (una vez más) el trabajo del darse uno a conocer a uno mismo. Porque, “el deber de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante” (22). El conocimiento de su propia identidad, por parte de cada uno los pueblos de la América Latina, es pues la precondition de la unidad que ha de existir entre ellos así como es también la precondition de un trato digno con el mundo exterior. Por eso, por ser origen de unidad, el conocimiento de la identidad es origen también de fuerza, de

esa fuerza que el “vecino” del Norte no dejará de ver y que es lo que puede darle a su próxima “visita” un sesgo menos ominoso: “Ni ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal en el pueblo rubio del Continente [...] ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno y la unión tácita y urgente del alma continental” (22-23).

IV

Ha señalado Bernardo Subercaseaux que “la tensión entre modernización y cultura late también a fines del siglo diecinueve en los escritos de José Martí”⁴⁷ y que ello se nota en las páginas de “Nuestra América”. Si bien es cierto que Martí no utilizó tales términos, nos explica Subercaseaux, “la tensión entre ambos polos recorre todo el texto y es en cierta medida el eje temático del artículo” (94). En otras palabras, Subercaseaux, que es un crítico chileno de nuestro tiempo y que comenta “Nuestra América” con medios y preocupaciones que son asimismo indisimuladamente actuales, descubre en el texto martiano la reacción de uno de los pensadores más lúcidos que ha producido este hemisferio frente al episodio modernizador que estaba teniendo lugar en su país y en América Latina durante la época en la que a él le cupo vivir. *A fortiori*, y puesto que los procesos de modernización que se inducen desde afuera, por medio de dispositivos sobre los cuales es raro que tengamos alguna injerencia, constituyen entre nosotros plagas periódicas (y periódicamente traumáticas, debiera agregarse), el discurso de Martí adquiere la estatura y la importancia de un modelo general.

El análisis de Subercaseaux se abre con un examen de la famosa metáfora “Injétese en nuestras repúblicas el mundo...”, etc. Según la hipótesis de lectura que él nos propone de ese tropo, con su auxilio Martí estaría accediendo a que en el árbol latinoamericano se introduzca una rama ajena, pero a condición de que se salve “el tronco”—vale decir, la cultura” (94). Para Martí, la “carencia de relación orgánica entre lo propio y lo ajeno ha sido el motor fundamental de nuestra historia” (95), aclara Subercaseaux, de lo que se deduce que “su pensamiento se inscribe, desde esta perspectiva, en una concepción dual de América Latina, una concepción que percibe, por un lado, la existencia de un núcleo cultural endógeno, de un componente autóctono de sustrato precolombino, indígena o rural, y por otro, un componente ilustrado, extranjerizante e iluminista” (95). Pero he aquí que Martí “no desconoce la interpenetración constante y a veces fructífera entre ambos componentes” (95). La conclusión no se hace esperar:

⁴⁷ Bernardo Subercaseaux. *Chile, ¿un país moderno?* Santiago de Chile. Ediciones B, Grupo Editorial Zeta, 1996, p. 94. Las citas siguientes del texto de Subercaseaux pertenecen a la misma edición y respecto de ellas daré solo el número de la página en paréntesis.

“En el uso de esta metáfora arbórea, tan cara al pensamiento del siglo diecinueve, Martí evidencia una postura nítidamente evolucionista y organicista. No es partidario de una modernización abrupta, impuesta o unilateral; sí lo es en cambio de un proceso lento e integrado, que se lleve a cabo con espíritu creativo y crítico y atendiendo siempre a los factores que proporciona la realidad de cada país” (96).

En cuanto a estos factores, al contrario de la actitud homogenizadora de algunos de sus ascendientes, como ocurriría en los casos de Bolívar, Bello y Portales, y en los de muchos de sus contemporáneos, “Martí entiende por ‘elementos verdaderos del país’ la diversidad social y cultural de la región” (97). A consecuencia de esta certidumbre suya, el texto de “Nuestra América” desemboca en una requisitoria enderezada hacia los dueños del poder (o hacia aquellos en quienes los dueños del poder delegan su ejercicio), para que éstos no solo concedan sino que procuren que los sectores socio-culturales rezagados se constituyan en “actores” mediante “la participación plena de cada grupo social en los distintos aspectos de la vida de un país” (98). De donde arranca la vigencia del documento martiano: “Precisamente uno de los grandes desafíos del presente es que la modernización no sea un destino y que sea, en cambio, un proyecto, un camino que involucre a todos y que se sustente en una impronta cultural propia” (104).

Yo declaro desde ya mi asentimiento *en general* para con la interpretación que Subercaseaux ofrece del célebre ensayo martiano. Pienso, como parece pensar él, que una lectura culturalista de la noción de identidad es la única que podemos defender con la conciencia tranquila si es que vamos a darles a las suspicacias de la coyuntura teórica por la que hoy atravesamos el crédito que ellas merecen, por muy relativo que éste sea. Me parece igualmente que al piso cultural sobre el que se instala esa noción no se lo puede entender de otro modo que como teniendo su asidero en una totalidad “heterogénea”, para introducir en nuestro análisis la exitosa expresión de Antonio Cornejo Polar,⁴¹⁸ Por una parte, nadie que tenga en cuenta las atrocidades que bajo las banderas del nacionalismo se han perpetrado en el mundo durante los últimos cien años puede arriesgarse a leer el empleo martiano del concepto de identidad nacional metafísicamente o “de modo fundamentalista”. En este sentido, no está demás traer a colación aquí la advertencia de Eric Hobsbawm cuando éste acusa a los nacionalismos de ser excluyentes por definición. “Todos los nacionalismos lo hacen. Es falso el reclamo nacionalista de que están a favor del derecho de todos a la autodeterminación”.⁴¹⁹

⁴¹⁸ “... al observar aun superficialmente los componentes históricos, se hace discernible de inmediato el desigual desarrollo de las regiones y hasta de los países que forman Latinoamérica, y al mismo tiempo se evidencia la reproducción de esa heterogeneidad básica al interior de cada uno de ellos, casi sin excepciones”. “Para una agenda...”, 36.

⁴¹⁹ Eric Hobsbawm. “La política de la identidad y la izquierda”. *Nexos*, 224 (Agosto 1996), p. 45.

Pero Hobsbawm es un gran historiador europeo, y no cabe duda de que sus reticencias se deben al disgusto que le produce el empleo siniestro que particularmente en la Europa del siglo XX se hizo del concepto.⁴²⁰ En una cuerda distinta, es nada menos que Claude Lévi-Strauss quien, al hablar del funcionamiento de la noción de identidad en el espacio geográfico ocupado por las que él denomina púdicamente “sociedades exóticas”, junto con detectar la importancia y la eficacia de una actitud identitaria en la práctica cotidiana de los integrantes de aquellas sociedades, nos educa acerca de “la heterogeneidad de los contenidos culturales” que la informan, ya que el escrutinio que él hace de la vida cotidiana de esas personas le demuestra que en el caso de ellas la identidad “no es nunca una identidad sustancial, sino que la fragmentan en una multitud de elementos cuya síntesis, si bien en términos diferentes para cada cultura, plantea un problema”.⁴²¹

Esto significa que el tema de la identidad nacional es obvia solo al precio de un recorte gravoso, y que la crítica contemporánea del esencialismo o del metaficismo, por justa que ella sea y con cuyas motivaciones nosotros no podemos menos que declarar nuestro acuerdo, no tiene por qué inducirnos a tirar el agua del baño con la guagua incluida. Una cosa es no entender la identidad en los términos de un universal metafísico y otra bien distinta es renunciar al uso del concepto echando mano del sofisma constructivista y postmoderno de que no es posible rastrear entre los confines de este mundo en el que habitamos ningún elemento que se corresponda con dicho concepto, de lo que por supuesto se sigue que todo lo que la palabra nombra es a uno de esos objetos “que son creados por la manera como la gente habla de ellos”.⁴²² A José Joaquín Brünner, que es el responsable de la opinión que acabo de transcribir, no le parece así apropiado utilizar la noción de identidad a propósito de “colectivos humanos más amplios [más amplios que el espacio de la pura singularidad, el de la persona individual], trátese de familias, estamentos, clases, naciones, o, incluso, entidades supranacionales [la alusión es, no me parece excesivo suponerlo, a América Latina]. Su argumento es que en tales casos “falta el sujeto de quien se predica la formación de una identidad en ese doble proceso de reconocimiento de sí mismo y de ser reconocido por otro. Los colectivos carecen, en efecto, de inconsciente, de conciencia y de personalidad.

⁴²⁰ De hecho, un poco más adelante en el mismo artículo, admite que “hay una forma de política de la identidad que es en realidad comprehensiva, en la medida en que se basa en una instancia común: el nacionalismo ciudadano. Visto en la perspectiva global puede que sea lo opuesto de una instancia universal, pero visto en la perspectiva del estado nacional, que es donde vivimos aún la mayoría de nosotros y es probable que sigamos viviendo, proporciona una identidad común o, en frase de Benedict Anderson, ‘una comunidad imaginada’ no menos real por ser imaginaria”. Ibid.

⁴²¹ Claude Lévi-Strauss. “Prólogo” a *Seminario. La identidad*, ed. Claude Lévi-Strauss. Madrid. Petrel, 1981, p. 9.

⁴²² José Joaquín Brünner. “Escenificaciones de la identidad latinoamericana” en *Cartografías de la modernidad*. Santiago de Chile. Dolmen, s.f., p. 191.

No se juzgan a sí mismos ni se representan como un agente; tampoco son juzgados por otros colectivos”.⁴²³

Sin contar con que los colectivos demostrablemente se representan, se juzgan y juzgan (si no, ¿qué son las relaciones interfamiliares, interestamentales, interclases e internacionales?), si como cree el autor que estamos ahora citando ellos carecen de “subjetividad” o de “personalidad”, entonces su condición no podría ser otra que la de la “turba” (*la foule, the mob*). Dicho de una manera aún más explícita: la de unos conjuntos de individuos que en el mejor de los casos van a ser lo que son (sí es que alguien son. Borges *dixit*) en el plano singular.

Es evidente que esto despoja a los miembros, y nada importa cuál sea la articulación comunitaria de que estamos hablando, de sus capacidades de constituirse en un cuerpo que puede actuar de consuno en las circunstancias que conciernen a la porción de sus vidas que está más allá de los bordes que circundan el espacio de la privacidad. Ninguneados en la esfera de lo público y casi siempre en contra de sus reales intereses, de clase, género u otros, los ninguneadores podrán hacer con tales personas cuanto se les venga en gana. Nada de ello a nosotros nos llena de alegría, como es lógico. En un mundo injusto respecto del cual el estímulo para la acción colectiva y con sentido se debilita cada día más, una teoría que les niega a los seres humanos incluso su potencia para concertarla y desplegarla, y para acabar de esa manera con cualesquiera sean las causas que legitiman y apuntalan la injusticia, a nosotros no nos sirve de mucho. En cambio, dando por supuesto que las identidades colectivas existen y que ellas son algo más que una sopa de letras, nuestro problema, *nuestro verdadero problema*, consistirá en redefinir su modo de existencia y en hacerlo de una forma tal que ni el monolitismo metafísico ni el cinismo postmoderno se cuelen entre los intersticios de la nueva definición. Para eso, y también para profundizar el mensaje martiano en lo que concierne a este tema, yo he elaborado el raciocinio siguiente.

Primero: a mí no me cabe ninguna duda de que la identidad nacional (y, por extensión, la identidad regional. Recordemos que Martí aplica a su reflexión sobre América Latina los mismos patrones epistemológicos que utiliza en su reflexión sobre Cuba) es aquello que poseen todos los individuos que pertenecen a una comunidad cuya existencia es determinable en el espacio y en el tiempo y habida cuenta de la relación que cada uno de esos individuos establece con un referente común. Hay en esto un imperativo de lógica hegeliana, dicho sea de paso: “La Ley de Identidad”, observa H. W. B. Joseph, “puede formularse diciendo que ‘lo que sea que es es’: o simbólicamente, que ‘A es A’”, pero sin que por eso haya que perder de vista el hecho de que “no puede haber pensamiento a menos que concedamos que la unidad de una cosa consigo misma no

⁴²³ Ibid., 193.

es un obstáculo para la variedad en lo que es".⁴²⁴ Esto quiere decir que la observancia del principio de identidad, *que constituye una necesidad del pensamiento*, no excluye la observancia "en lo que es" del *no menos necesario* principio de diferencia. Ser idéntico es serlo siempre con respecto de algo que es y no es uno mismo, respecto de un antes que nos servirá de orientación pero del cual nos diferenciamos o tenemos la posibilidad de diferenciarnos también en una medida menor o mayor. En el ejemplo que ahora nos ocupa, el término que encarna a esa precedencia necesaria, que nos determina, pero siempre que interpretemos ese determinismo con las flexibilizaciones que quedan expuestas, lo suministra la nación (o la supranación, en lo relativo a América Latina). Definir la nación y definir el cómo de la participación en la nación de los individuos que la forman son, por lo tanto, los dos temas centrales de este análisis.

Desde luego, como ya se dijo, la nación no constituye un universal metafísico sino un ente cultural. Esto significa que su estar en el mundo, e importa poco cuál sea el factor al que se le otorgue primacía a la postre, es o será siempre un producto de la imaginación humana, como lo es en última instancia (Ortega lo señaló alguna vez) la totalidad de la cultura. Establezco esta frontera de entrada para poner el razonamiento que desarrollaré en lo que sigue cubierto de cualquier acusación de fundamentalismo.

No es por otra parte cierto que la nación sea un constructo cultural moderno únicamente. Existe la nación moderna que todos conocemos, la que surge de la razón iluminista y la Revolución Francesa (y no del romanticismo, como creía Chabod. Lo que el romanticismo agrega es un fruto no siempre grato, el nacionalismo), pero también existen las naciones premodernas, como la nación judía, que antecede a la modernidad, e independientemente del concepto de modernidad que a nosotros se nos ocurra utilizar. En las naciones premodernas, el referente puede ser religioso, dinástico o cualquiera otro semejante. Pero el hecho de que en las situaciones respectivas se invoque para construirlo, mantenerlo y proclamarlo un derecho sobrehumano no quiere decir que *en realidad* no tenga él también un origen cultural demostrable, esto es, *que el mismo no sea una construcción imaginada*. Lo que pasa es que en las naciones modernas, por causas que son de sobra conocidas, el referente identitario no disimula el carácter culturalista que realmente posee. Para usar el discrimen de Benedict Anderson, observamos que dicho carácter no se nos aparece aquí con los atributos que son propios de una esencia sobrehumana, o sea que no es "vertical" y "teológico", sino con las señas de un invento humano, o sea que la forma de eso que se ofrece a nuestra indagación es "horizontal" y "secular",⁴²⁵ aunque en semejantes constructos no desaparezca la

⁴²⁴ H. W. B. Joseph. *An Introduction to Logic*. Oxford. Oxford University Press, s.f., pp. 13 y 22.

⁴²⁵ Benedict Anderson. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London, New York. Verso, 1991, pp. 16-18.

nostalgia por la solidez y la fijeza de la referencia fundadora premoderna: teológica, dinástica o lo que fuere.

Un referente moderno, pero que a la vez se muestra nostálgico de la solidez y fijeza premodernas es, por ejemplo, el que pone el acento en el dato racial. Según los que seleccionan ese principio, la nación es el consiguiente de una raza común y los individuos que participan de esa raza común son los connacionales. Sobre los absurdos (y sobre los crímenes) de los que esta perspectiva es culpable existe a estas alturas un prontuario copioso y no hace falta que yo insista en él ahora. En lo que sí me parece que debo insistir es que en América Latina, contemporáneamente, a la reaparición de o a la reincidencia en la ideología del mestizaje nosotros podríamos considerarla como un resabio anacrónico, quizás involuntario y en cualquier caso inconveniente, de todo eso. Con el pretexto de estar abogando por el derecho de la heterogeneidad a expresarse, el derecho de o a la diferencia, esa ideología no hace otra cosa que rearticlar la vasta gama de las disparidades regionales en torno a un puntal de abolengo espurio y de expectativas no bien meditadas.

Otras definiciones son las que consideró y desechó Renan en su conocido ensayo de 1882: la lengua, la religión, los intereses económicos comunes, la geografía.⁴²⁶ En las páginas finales de su texto, Renan se conforma sin embargo, con el aporte que a la construcción identitaria puede hacerle la cultura, pero definiendo a ésta como un “alma”, un “principio espiritual”, como una “conciencia moral” que sería capaz de engendrar en la gente un ánimo solidario “en gran escala”.⁴²⁷ Aunque Renan no lo confiese, lo que se adivina en el subsuelo de su propuesta es la convicción que a él lo asiste en cuanto al respeto, a la reverencia que nada impide que sea llevada hasta el extremo del martirologio, con que la comunidad tendría que hacer suyo un cierto repertorio de símbolos de cuya confección se habrán encargado laboriosa y previamente los socios del “cogollo intelectual” (más precisamente: los socios del “cogollo intelectual urbano”) que fueron objeto de las atenciones de Angel Rama en *La ciudad letrada*. En América Latina, en el siglo XIX, no está demás decir que ésta fue la opción de Bello.

Pero el planteo de Martí es más ambicioso. Tanto que con él se nos ofrece la oportunidad de dibujar el perfil de un Martí esencialista. Contra esa clase de lectura se rebeló Noël Salomon en la última de sus estupendas lecciones acerca del héroe. Dijo ahí:

Para José Martí la nación y la patria no son una creencia situada fuera de la historia. De ellas no nos ofrece una definición ontológica o metafísica como las que encontramos a veces en determinados autores en busca, pongamos,

⁴²⁶ Ernest Renan. “What is a Nation?”, tr. Martin Thom en *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha. London, New York. Routledge, 1990, pp. 16-18.

⁴²⁷ *Ibid.*, 19-20.

de la *argentinidad* o de lo *mexicano*. No quiero polemizar con nadie, pero todos han oído hablar del libro magnífico y brillante y poético del gran poeta Octavio Paz, pero ahí precisamente hay una definición de lo *mexicano* que está fuera de la historia, en parte por lo menos. Para José Martí la nación y la patria son el fruto, el resultado de la historia y de las luchas de un pueblo, no una esencia, repito, ontológica, situada en el exterior de la historia, o anterior, incluso, a la historia.⁴²⁸

En definitiva, la lectura de un Martí esencialista, si bien no imposible del todo, es, según nos lo hace ver el sabio Salomón, indeseable, aunque tampoco quepa por eso, como ya lo he sugerido, poner el planteo martiano en una misma línea con la estrategia culturalista o lingüístico-culturalista de un Renan o de un Bello.

¿Dónde está lo suyo entonces? Pienso que en lo que he llamado en la segunda parte de este mismo capítulo un “patriotismo de los sentidos”. Cuba es para Martí una realidad singular y concreta, esto es, una realidad con la que él se siente ligado de una manera intuitiva y directa, que es previa a cualquier conceptualización. Para decirlo con un distinguo del sociólogo chileno Jorge Larraín, la identidad martiana sería un dato de la “conciencia práctica”, que por lo tanto no resulta compatible con aquellas versiones de la identidad que se construyen “sobre la base de los intereses y visiones del mundo de algunas clases o grupos dominantes”. Por el contrario, trátase de un elemento que encuentra su origen en la vida misma del pueblo que lo experimenta y cuyo estatuto se anticipa por eso al de cualquier “construcción coherente, lógicamente articulada y con pretensiones de generalidad, producida dentro de las instituciones culturales como universidades, centros de estudio y medios de comunicación a los que la gente común –en cuanto productores de cultura– tienen poco acceso”.⁴²⁹ “Se dice cubano”, observa Martí, y lo que al pronunciar esa palabra se hace presente en el ánimo del hablante es “una dulzura de suave hermandad [que] se esparce por nuestras entrañas”. Ese sentimiento de “hermandad”, de una hermandad que no ha sido impuesta ni cooptada por los aparatos disciplinadores del poder oficial, y que no puede menos que ser contradictoria con la hipótesis del egoísmo intrínseco de los seres humanos, en la cita de Martí se activa a través de (si bien no es creado por) un acto de lenguaje. En el mismo momento en que ese lenguaje nombra a un ser de carne y hueso en cuya presencia, como en la propia, el hablante sorprende viva la presencia de Cuba. E incluso el acto de reconocimiento pudiera cumplirse por medio del contacto que el individuo en cuestión establece con la palabra escrita, cuando ésta se despliega sobre la disponibilidad del papel y haciendo que por obra de su *surplus*

⁴²⁸ “Nación y unidad americana...”, 95-96.

⁴²⁹ Jorge Larraín Ibáñez. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Barcelona, Buenos Aires. México D.F., Santiago de Chile. Andrés Bello, 1996, p. 208.

estético el signo lingüístico devenga más rico y poderoso que un simple vehículo. Martí es poeta y buen poeta. Recuérdese a propósito “Dos patrias”, donde escribe que “No bien retira/ Su majestad el sol, con largos velos/ Y un clavel en la mano, silenciosa/ Cuba cual viuda triste me aparece”. Esto, esta suerte de epifanía cubana, es algo que a él le sucede precisamente cuando se halla frente a la mesa de trabajo y “la llama roja/ De la vela flamea”.⁴³⁰

He ahí pues la gran clave de la reflexión martiana acerca del asunto que aquí nos convoca, me refiero a esta elaboración de un programa identitario que en su pensamiento se liga con los contenidos de la conciencia sensible del pueblo que lo hace suyo y para el cual ese programa formaliza componentes que integran su vida de todos los días. Ni qué decirse tiene que esto no se corresponde o que no se corresponde necesariamente con las versiones o interpretaciones del sentimiento nacional que nos llegan desde arriba. Es con independencia de esos discursos superestructurales que Martí reconoce en el otro que está ahí al lado suyo a un cubano, lo nombra y le abre los brazos de manera espontánea: “nos apretamos para hacer un puesto más en la mesa, y echa las alas el corazón enamorado para amparar al que nació en la misma tierra que nosotros, aunque el pecado lo trastorne, o la ignorancia lo extravíe, o la ira lo enfurezca, o lo ensangrienta el crimen”. Del otro lado, el proceso no es diferente, y Martí homologa la emoción que ese reconocimiento produce en los sujetos que son sus protagonistas, y lo mismo hace en otros pasajes de su obra, con la de una reunión “de familia”.

Y claro está que al interior del colectivo familiar conviven o pueden convivir miembros con adhesiones diversas: generacionales, profesionales, genéricas, etc. Cada uno de los individuos que componen la familia es propietario de su identidad singular y única y también de identidades particulares variadas. En esa instancia familiar no obstante, lo que a todos los une es su saberse juntos en un todo cuyo fundamento habrá sido generado por la relación de parentesco, consanguíneo o no. Si bien para Martí la pertenencia de los individuos a la nación no es una (o no es “por” una) relación de parentesco, no cabe duda de que se le asemeja.

Esta semejanza se deriva del hecho de que el nexo entre connacionales es para Martí un nexo “fraterno”. Es un enlace “como de” familia. Creo que no tendré que insistir demasiado en que éste precisamente es el sentido que los cristianos primitivos y los revolucionarios franceses de 1789 le dieron a la raíz legitimante de la solidaridad, un principio que no es equivalente a la igualdad y cuya inclusión por añadidura ellos se pecharon de que era ineludible en sus proyectos históricos respectivos, pues sin él ni los unos habrían sido capaces de constituir sus comunidades religiosas ni los otros sus instituciones democráticas. ¿Por qué se siente Martí “hermano” del otro, aunque no

⁴³⁰ *Obras completas*, XVI, 252.

haya entre él y el otro una relación de parentesco? Porque él y el otro experimentan un amor y un compromiso en común. El amor es por el pedazo de tierra que ambos habitan y por la gente que lo puebla, y el compromiso es el de acogerlos y perfeccionarlos sin demencia ni bajeza.

Pero, ¿no son esa tierra y esa gente como otras tierras y otras gentes? Sí y no. Lo son cuando lo que estamos teniendo en consideración es la común humanidad: “dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos”, exclama Martí en “Mi raza”.⁴³¹ No lo son cuando en el interior del todo humano se alzan, como si se tratara de un cerco de púas, las diferencias grupales. Estamos hablando en este caso de diferencias nacionales y regionales, cuando una de esas diferencias pretende ponerse por encima de las otras, sometiendo al conjunto y obligándolo a admitir como suya una especificidad que a ella y solo a ella pertenece. En esa encrucijada, resulta comprensible que nuestra particularidad nacional se encabrite, que eche por delante la diferencia propia, ésa que según Martí hemos de estudiar y conocer a fondo, y la defienda:

Como quiera que sea, no debe olvidarse que poner de relieve la propia diferencia, conocerla y defenderla, no equivale, en el pensamiento martiano, a una renuncia a la participación que nos cabe en el destino común de la especie: “Injértese en nuestros países el mundo, pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas”. Equivale, en cambio, a reclamar el derecho a una doble o a una múltiple identidad. En el plano general, equivale a hacer efectivo el derecho que a “echar” uno su suerte con la suerte de todos los hombres del mundo, y en el plano de lo particular, a identificarnos nacionalmente. Y, más allá de eso, por supuesto, a apropiarnos de todas las demás identidades particulares que nos parezcan apetecibles y, en cuanto al nivel de la singularidad, a declararnos poseedores asimismo de una identidad que es solo de cada uno o que cada uno desearía que lo fuese.

Por último, agreguemos a lo que llevamos dicho que, en el espacio de la totalidad humana general, la relación entre identidades nacionales constituye una necesidad, como lo es, en su propio nivel, la relación entre identidades individuales. Pero esa relación no es siempre fácil, pues en ella, inevitablemente, va a introducirse tarde o temprano la tentación del poder. Por eso, con la absoluta conciencia de que el nacionalismo puede servir para un barrido y un fregado, por lo que puede degenerar y degenera a menudo en “el ufanismo patriotero, el pesimismo realista, el arianismo aristocrático, la reivindicación del mestizaje, la xenofobia, la asimilación de los modelos europeos, el rechazo de tales modelos, la valorización de la cultura popular, el conservantismo político, las posiciones de izquierda, la defensa del patrimonio económico, la procura de originalidad, etc., etc.”, Antonio Candido advierte que nada de eso constituye un obstáculo para que el nacionalismo nos suministre también “una

⁴³¹ “Mi raza”, 298.

estrategia indispensable de defensa, porque es en la escala de la nación que tenemos que luchar contra la absorción económica del imperialismo".⁴³² El hecho es que ciertas identidades nacionales (y en el mundo actual ni siquiera tienen que ser nacionales, ya que también pueden ser sectoriales. Estoy pensando ahora en las megacorporaciones económicas surgidas en diversos puntos del globo durante esta era de renovada expansión del capital y cuyos ideólogos nos quieren convencer sobre la caída en desuso del sentimiento de nación) son más fuertes que otras y que es previsible que tales identidades pretendan imponer su dominio sobre las que tienen un poder menor. Hay en Martí una toma de posición al respecto y, aunque me obligue a una cita un poco larga, creo que no conviene dejarla afuera de este análisis:

Ningún pueblo hace nada contra su interés; de lo que se deduce que lo que un pueblo hace es lo que está en su interés. Si dos naciones no tienen intereses comunes, no pueden juntarse. Si se juntan, chocan. Los pueblos menores, que están aún en los vuelcos de la gestación, no pueden unirse sin peligro con los que buscan un remedio al exceso de productos de una población compacta y agresiva, y un desagüe a sus turbas inquietas, en la unión con los pueblos menores. Los actos políticos de las repúblicas reales son el resultado compuesto de los elementos del carácter nacional, de las necesidades económicas, de las necesidades de los partidos, de las necesidades de los políticos directores. Cuando un pueblo es invitado a unión por otro, podrá hacerlo con prisa el estadista ignorante y deslumbrado, podrá celebrarlo sin juicio la juventud prendada de las bellas ideas, podrá recibirlo como una merced el político venal o demente, y glorificarlo con palabras serviles; pero el que siente en su corazón la angustia de la patria, el que vigila y prevé, ha de inquirir y ha de decir qué elementos componen el carácter del pueblo que convida y el del convidado, y si están predispuestos a la obra común por antecedentes y hábitos comunes, y si es probable o no que los elementos temibles del pueblo invitante se desarrollen en la unión que pretende, con peligro del invitado; ha de inquirir cuáles son las fuerzas políticas del país que le convida, y los intereses de sus partidos, y los intereses de sus hombres, en el momento de la invitación. Y el que resuelve sin investigar, o desee la unión sin conocer, o la recomiende por mera frase y deslumbramiento, o la defienda por la poquedad del alma aldeana, hará mal a América.

[...]

Dos cóndores o dos corderos, se unen sin tanto peligro como un cóndor y un cordero.

⁴³² Antonio Candido. "Uma palavra instável" en *Vários escritos*. 3a ed. rev. São Paulo. Duas Cidades, 1995, pp. 304-305.

Ni es solo necesario averiguar si los pueblos son tan grandes como parecen y si la misma acumulación de poder que deslumbra a los impacientes y a los incapaces no se ha producido a costa de cualidades superiores, y en virtud de las que amenazan a quienes lo admiran; sino que, aun cuando la grandeza sea genuina y de raíz, sea durable, sea justa, sea útil, sea cordial, cabe que sea de otra índole y de otros métodos que la grandeza a que puede aspirar por sí, con métodos propios —que son los únicos viables— un pueblo que concibe la vida y vive en diverso ambiente, de un modo diverso.⁴³³

Como puede inferirse de esta cita, la doctrina de Martí relativa al entendimiento entre los “pueblos menores” y los “pueblos mayores” avala pero también desborda el territorio en que se mueve la hipótesis de lectura de Bernardo Subercaseaux, la que, según veíamos al comienzo de este apartado, pone énfasis sobre todo en la exigencia martiana de que la “modernización”, la que nos llega desde afuera, esto es, aquélla que tiene que ver con la incorporación de lo ajeno en lo nuestro, no sea “abrupta”, “impuesta” o “unilateral” y que sea en cambio “un proceso lento e integrado, que se lleve a cabo con espíritu creativo y crítico y atendiendo siempre a los factores que proporciona la realidad de cada país”.

Por lo pronto, Martí puntualiza en los párrafos que recién copié las condiciones y los riesgos de una negociación de menor a mayor o, mejor dicho, las consecuencias negativas, que son anticipables *desde luego* en cualquier trato que se planifique y se materialice en circunstancias de inferioridad, y así sostiene que para nosotros, los “pueblos menores”, negociar con “el gigante de las botas de siete leguas”, aunque no sea una determinación suicida en sí misma, lo es cuando ella se emprende bajo los efectos de una simpleza pueril y deslumbrada o de un oportunismo pusilánime o corrupto. La coincidencia o la no coincidencia de los “caracteres nacionales”, el del “pueblo que convida y el del convidado”, constituye para Martí un elemento al que se ha de prestar atención preferentemente. Además de descomponerlo, Martí insiste en él, haciéndolo depender al cabo del modo de vivir y de concebir la vida por parte del pueblo menor, el que entra en y se expone a los resultados de dicho proceso. En segundo lugar, Martí estima conveniente que nos hagamos cargo de “las necesidades económicas, de las necesidades de los partidos, de las necesidades de los políticos directores” que son discernibles en uno y otro bandos.

En cuanto a la obligatoriedad de la crítica, en el planteo martiano ella se encuentra asociada con el esfuerzo de autoconocimiento y de conocimiento del otro, que según está persuadido constituye un deber inexcusable del “pueblo menor”. El

⁴³³ “La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América” en *Obras completas*, VI, 158, 159 y 159 respectivamente.

apresuramiento, la inadvertencia, la frivolidad, la falta de juicio, la venalidad y la demencia, entre aquéllos que tienen la capacidad de negociar, son los obstáculos que la inhiben. En el otro extremo, la vigilancia, la previsión, la averiguación, la investigación, el estudio serio y concienzudo de todos los factores que se hallan involucrados en los procesos asociativos serán las acciones que la hagan posible. Negociará mejor y con más posibilidades de éxito quien sepa quién es él y quién su contraparte y se dé cuenta por eso de qué y cuánto es lo que puede entregar y/o adquirir sin menoscabo.

Con todo, *yo voy a introducir aquí la hipótesis de que el costado decisivo de la meditación de Martí sobre el problema identitario no es éste*. Con esto que quiero decir que si bien el tema de la negociación, con quienesquiera que sean nuestros socios “mayores” e incluida la posibilidad de una negociación que pudiera realizarse en condiciones óptimas, es para Martí un tema legítimo, cuya importancia él no desconoce y respecto del cual se pronuncia con la claridad que hemos visto, no es de todos modos el tema principal de su ensayo. De mayor significación es la arremetida martiana, resuelta y sin vacilaciones, contra el intercambio que no es tal, contra aquellas “modernizaciones” en las que el país menor se embarca con ese ánimo que Subercaseaux descalifica por “unilateral” y carente de “espíritu creativo”. Porque el conocimiento de sí, la posesión de sí, y podemos suponer que el autorrespeto, es eso que habilita al pueblo “menor” con la fortaleza que le va a resultar imprescindible para atreverse, *él también*, a poner en el mundo formas de existencia y de experiencia originales. Recordemos en este punto que Martí cierra el segundo y menos extenso desarrollo de “Nuestra América” con una apología de la creación: “Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”. Esto significa que a su juicio no basta con entrar y ni siquiera con entrar bien en la política del intercambio; que no basta con entregar lo que sea que nuestra tierra produce a cambio de una “modernización” que nos mandan sepa Dios de dónde. Más valioso será hacer por nosotros mismos, en la medida de nuestras propias fortalezas y teniendo en mente cuáles y cuántas son nuestras necesidades, aquello que intentábamos adquirir en los diversos mercados externos. Copio de nuevo y subrayo: *“aun cuando la grandeza sea genuina y de raíz, sea durable, sea justa, sea útil, sea cordial, cabe que sea de otra índole y de otros métodos que la grandeza a que puede aspirar por sí, con métodos propios –que son los únicos viables– un pueblo que concibe la vida y vive en diverso ambiente, de un modo diverso”*.

Sé lo que me van a decir: que en lo que toca a este aspecto el pensamiento de Martí es anacrónico, que el desarrollo que han alcanzado las fuerzas productivas durante los últimos treinta o cuarenta años de la historia de la humanidad y una consecuente y renovada profundización de la división internacional del trabajo, han hecho que en esta época en que vivimos carezca de sentido hacer por nosotros mismos

lo que se hace mejor y se puede comprar más barato en otros sitios. Respondo que tal vez esa sea una objeción valedera para un empresario, para un financiero o para un tecnócrata de los muchos que oscurecen el sol, es decir, para cualquiera de esos prohombres que hoy por hoy, en América Latina, se arrojan el papel de los brujos de la tribu y que desde esa atalaya absolutizan el imperio sobre la vida de nuestros pueblos de la lógica economicista, la de las “ventajas comparativas/competitivas”, que son las que tendríamos si es que nos ocupamos de producir solo aquello para los cual nos encontramos mejor abastecidos por la naturaleza. Pero observo al mismo tiempo que dicha lógica no es la única que se puede esgrimir en el curso de esta polémica y que está dentro de todo lo probable que tampoco sea la mejor. Por lo menos, se me concederá que el peligro de caer en la herejía antieconómica a nosotros nos debiera parecer menos oneroso que el peligro de la amputación de nuestras potencialidades humanas más fundamentales. Me refiero al abandono que les estamos haciendo a otros de la capacidad de contribuir a la cultura del mundo con productos científica y técnicamente complejos, para cuya creación nos autojuzgamos incompetentes, reservándonos solo la función de proporcionar algunos de los recursos naturales y humanos que confluyen en la fragua ecuménica. Con eso obtendremos, es lo que se dice, el dinero que hace falta para comprar afuera y *post factum* lo que se hizo con los mismos medios que nosotros proporcionamos en el punto de partida del proceso productivo. En suma, si Carlos Ossandón ha dado en el blanco respecto de las intenciones de José Martí en “Nuestra América”, si el propósito último del escritor en este ensayo clásico consiste en la “instalación” de un “nuevo sujeto” en el fin de siglo latinoamericano, de un sujeto que sea “tan antialdeano como antisarmientino” y cuya tarea consistiría en “reequilibrar los factores del proceso de modernización y frenar el expansionismo norteamericano”⁴³⁴, la virtud que defina a ese nuevo sujeto ha de ser su doble vocación de autenticidad y creación, y de creación por la vía de la autenticidad.

Por eso, los párrafos finales de “Nuestra América” rematan el argumento insistiendo en la voluntad y el vigor para crear. Mejor que una modernización superpuesta, de la que Martí desconfía, pero ante la que al fin y al cabo cede siempre que se tomen las providencias antedichas, es *la modernización que generamos nosotros mismos, por nosotros mismos y desde nosotros mismos*. Repárese ahora en que estamos hablando de lo acontecido en América Latina a fines del siglo XIX, en los comienzos del tiempo de nuestra modernidad, lo que desde el punto de vista de la historia económica quiere decir que estamos hablando de lo acontecido en la etapa de la entronización definitiva del modo de producción capitalista en la región. Ese

⁴³⁴ Carlos Ossandón B. “Nuestra América” en *Boletín de Filosofía*, 9 (1997-1998), 73. Número especial de esta revista, que pertenece a la Universidad Católica Blas Cañas de Santiago de Chile. La publicación consta de tres volúmenes y se titula *Para un diagnóstico de la cultura latinoamericana*. El artículo de Ossandón se incluye en el volumen 3.

capitalismo que desde entonces va a hegemonizar nuestra actividad productiva es un capitalismo subdesarrollado y dependiente, exportador de materias primas y de alimentos e importador de bienes manufacturados. En la lengua del antropologismo sarmientino, a partir de aquel minuto los latinoamericanos quedábamos autorizados para presentarnos en las ferias del primer mundo y para vender en ellas lo que sea que nuestra naturaleza produce, todo eso a cambio de un acceso por la puerta de servicio en la casa de la “civilización”. Peor todavía: no obstante los esfuerzos que se hicieron en las dos etapas que siguieron a ésa, antes e inclusive después de la segunda guerra mundial, el estigma del nacimiento se mantuvo inalterado. Hoy mismo el noventa o más por ciento de la exportaciones del subcontinente son, siguen siendo, materias primas y alimentos.

Pero el que estas dos o tres “modernizaciones” que los latinoamericanos hemos tenido que padecer desde aquellas fechas hayan sido todas inducidas desde el exterior, no nos obliga a dar por buena esa dinámica, a acatarla como si ella fuera un “destino” inexorable, en relación con el cual lo único que pudiera ser motivo de controversia es el problema de los protocolos del “injerto”: que éste no resulte demasiado abrupto y que sea “integrado”, que la introducción de lo otro en nosotros no violente en exceso el fondo y la forma de nuestra o de nuestras “culturas”. Ni siquiera se nos pasa por la cabeza que la tan ansiada modernización pudiera consistir no tanto en el “injerto” de unas ramas ajenas en cualquiera que sea nuestro tronco como en hacer que nuestro tronco dé por fin sus propios frutos.

En mi opinión, esta es la apuesta final de Martí en “Nuestra América”. Esta es igualmente su nota optimista, la herencia de entusiasmo y dignidad que el cubano nos lega en el que sin duda es el más “clásico”, pero también, y acaso por lo mismo, el más “joven” de todos sus escritos. Por lo que a mí me interesa harto menos leer el discurso vertebrador de este texto como una llamada al “equilibrio” o como un “dispositivo de resistencia”,⁴³⁵ es decir, como la respuesta de José Martí a la oposición entre modernización e identidad (e incluso si la identidad es leída como “cultura” y como cultura “fragmentada”) que como un llamado a la creación. La “conciencia del propio valer”, el “autorreconocimiento del sujeto como valioso para sí”, el “orgullo martiano”, que con laudable perspicacia destacan tanto Carlos Ossandón como Arturo Andrés Roig (“¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América...?”), es lo que se pregunta a propósito de esto el propio Martí, 16), arraiga en este principio de creación desde nosotros mismos. Martí nos enseña que ni la modernización (la de los otros) carece de identidad (aunque esa sea también una identidad contradictoria y fragmentada: la modernidad de Occidente constituye el fondo identitario último de la modernización que a nosotros nos llega de afuera y la

⁴³⁵ Ossandón. “Nuestra América”, 75.

modernidad de Occidente es, ha sido y seguirá siendo no el constructo uniforme que imaginan nuestros tecnócratas sino un territorio de conflictos) ni nuestra identidad (la que hemos ido forjado en el tiempo y con el esfuerzo de todos) tiene por qué renunciar a ser modernizadora. La “integración” como una “disolución” de “lo propio” en “lo ajeno”, en no importa cuánto sea el tiempo que ello demore ni cuáles las características de la campaña que se ponga en práctica para dichos efectos, no solo no es para Martí una necesidad sino que constituye un empobrecimiento y un error. Porque, sin hacer de la naturaleza particular martiana una momia metafísica, yo opino que se la entenderá productivamente cuando se la aborde como una potencia no solo reactiva sino activa, como una fuente cultural salutífera, que está ahí, que tiene su origen en el sentimiento amoroso de los hombres y las mujeres que la experimentan y que por eso se halla muy lejos de ser un montón de palabras vacías.

Por otro lado, es solo con la ayuda de esa identidad colectiva, sólidamente enraizada en una emoción popular, que podremos contribuir con eficiencia y en igualdad de condiciones al incremento de la cultura del mundo. Entraremos así en el debate de la modernidad de Occidente, qué duda cabe, porque la modernidad de Occidente nos ofrece el marco de existencia mejor que la especie humana ha concebido en la no tan larga historia de su ocupación del planeta, y porque es en ese marco, y solo en ese marco, donde contemporáneamente se pueden identificar algunos de los principios y valores que a nosotros nos gustaría que fuesen patrimonio de todos los hombres, *v.gr.* : la autonomía del sujeto, la libertad, la democracia, la justicia social y económica, el respeto por las diferencias, la secularización de la vida civil y política (en particular, la separación “de buena fe” entre los dominios respectivos de la Iglesia y el Estado), etc., pero entraremos en un espacio de cultura a cuya edificación estaremos contribuyendo con lo nuestro y convirtiéndolo así, *también*, en algo nuestro. Ese “núcleo cultural endógeno”, al que se refiere Bernardo Subercaseaux en su análisis, ese “componente autóctono de sustrato precolombino, indígena o rural” –y que tampoco tiene que ser solo eso, ya que es eso y mucho, muchísimo más–, no es pues un simple ornamento, no es solo un pretexto bueno tan solo para dar ocasión a los himnos, desfiles y ofrendas florales, cuando no es a algo peor, de los hombres de uniforme. Es, por el contrario, una raíz plural, dinámica y rebosante de riquezas y la única que nos puede abastecer con el fervor y con las energías que nos están haciendo falta para comprometernos en un trabajo que urge. Estoy pensando en el de nuestra perduración como pueblos, diferentes pero unidos, entre (y con respecto a) los demás pueblos del orbe.