

Acerca de El Viajero y sus centelleantes páginas

Mayra Beatriz Martínez

Junto a los textos en prosa hartamente conocidos y valorados —es decir, en paralelo con su periodismo y su ensayismo—, coexistió una cierta proyección martiana mucho más íntima y, de cierta forma, emparentada con áreas de su *corpus* literario con mayor marca subjetividad y autobiografismo —semejantes a los que pueden palpase en su poesía, su narrativa de ficción, y, desde luego, en su correspondencia, anotaciones dispersas y fragmentos. Es un espacio que da cuenta de una cercanía inminente con su práctica social y, por la persistencia con que acude a él, a lo largo de toda su vida, merece alcanzar adecuada atención. Incluye el registro de sus numerosas estancias breves y visitas a territorios americanos —al Caribe, Centro y Suramérica e, incluso, refiere su llegada primera a la Nueva York que le diera abrigo por tantos años. Ha sido poco explorado por los estudiosos y resulta solo parcialmente conocido por los lectores actuales.

Está constituido, pues, por los que podrían considerarse diarios y memorias, algunas de sus crónicas, cartas y determinados cuadernillos con observaciones de camino, y ha sido preterido, quizás, porque buena parte de esos documentos permanecieron inéditos en su época y hasta inconclusos —los destinó mayormente a amigos o a su consumo personal. Y, como consecuencia, se olvidan sus posibles alcances ideológicos, si exceptuamos, claro, la connotación adquirida por sus espléndidos diarios finales, no solo porque se avecindan con su trágico fin —circunstancia que siempre atrae a los lectores—, sino por sus indiscutibles excelencias literarias, que los colocan entre los documentos más trascendentes de su obra.¹

¹ Su difusión temprana es algo que debe agradecerse a Manuel Sanguily, hijo, quien en la década del treinta del pasado siglo consiguió publicar las desordenadas *Páginas de un diario* (La Habana, Molina y Cía., 1932), que recogía las anotaciones martianas en su recorrido de Monte Cristi a Cabo Haitiano; y a la aparición, ocho años después, del cuaderno que narra la ruta de Cabo Haitiano a Dos Ríos, inserto en la primera transcripción del diario del Generalísimo Gómez, en cuyos archivos había permanecido («Diario de José Martí», en *Diario de campaña de Máximo Gómez*, La Habana, Ed. Talleres del Centro Superior Tecnológico Ceiba del Agua, 1940).

El propio autor, lamentablemente, contribuyó al relegamiento de esta narrativa, al no aludirla siquiera en su denominado «testamento literario» —misiva que dirigiera a Gonzalo de Quesada y Aróstegui el 1^{ro} de abril de 1895. Apenas menciona la posibilidad de organizar, en un quinto tomo, sus «Libros sobre América», donde no parece haber pretendido incluir semejante material tan coyuntural, diverso y mayormente privado. Más bien, debió considerarlo entre los que refiere cuando apunta: «Ni ordene los papeles, ni saque de ellos literatura; todo eso está muerto, y no hay aquí nada digno de publicación, en prosa ni en verso: son meras notas».²

A pesar de esa opinión terminante, ya en la primera edición de sus *Obras completas*, de 1944, a cargo de Gonzalo de Quesada y Miranda —hijo de Quesada y Aróstegui—, fueron incluidas el grueso de aquellas «meras notas», parte de las cuales son, sin lugar a dudas, los textos que nos ocupan,³ lo que nos ha permitido no solo disfrutarlos contemporáneamente, sino llegar a tomar conciencia clara de su valor: de su función dentro del *corpus* martiano.

Si partimos de considerar que constituyen obvias muestras de lo que ha dado en llamarse «literatura de viaje» —cuyo auge todavía en la época martiana era proporcional a la enorme avidez de los lectores por relatos que modificaran su chata visión del mundo — resulta significativo el escaso interés de su propio autor en darlos a conocer —a pesar de que nunca dejó de escribirlos.

Es de suponer que el cometido fuera otro. Su lectura demuestra que están vinculados a hechos cruciales de su vida; y que, con seguridad, contribuyeron a enriquecer decisivamente la visión que el autor iba formándose de su tiempo y de su espacio: la evidencia es que los tópicos allí inaugurados, luego, reaparecen una y otra vez en textos de otra índole, aunque sufriendo un proceso obvio de reevaluación, según el cual a veces descubrimos prácticamente intacta la visión original, pero acompañada de una reflexión que la precisa. En otras ocasiones, se perciben ajustes significativos acorde

² José Martí: *Obras completas*, t. 8, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 25.

³ Esta colección fue publicada por la habanera Editorial Trópico. Los textos de viaje aparecieron en sus tomos 55 y 56, bajo el título conjunto de «Viajes». Habían sido publicados, antes, *Páginas de un diario* (1932) —que recoge el recorrido de Montecristi a Cabo Haitiano—; y *Diario de campaña* (1940) —narra su periplo final, de Cabo Haitiano a Dos Ríos. A la salida de la edición de Trópico, solo quedó sin darse a conocer el diario de Izabal a Zacapa, que se incluyera en la edición de las *Obras completas* que hace Lex en 1953, con motivo del centenario de su nacimiento y bajo el título de «Guatemala».

a la coyuntura, propósito y medio de difusión empleado, o se denuncia, abiertamente, una maduración natural y progresiva de los enfoques y hasta un cambio sensible de perspectiva a la luz de nuevas experiencias y necesidades.

Muchos otros modernistas intentaron por esta misma vía acceder al conocimiento y descripción de las realidades americanas que les eran extrañas. Pero en Martí el relato va adquiriendo, paulatinamente, una cualidad que lo distingue: de descriptivo, pasa a ser participativo; el narrador abandona la distancia impersonal, evalúa, juzga, y termina introduciéndose como coprotagonista. Intenta compartir identidades de grupos culturales hasta entonces desconocidos o irreconocidos —irrespetados— por el discurso literario establecido: alimentan y determinan un sentido de pertenencia en el que se reconoce una voluntad de alcance continental.

La mayoría de sus congéneres, en cambio, al focalizar sus mensajes únicamente en la negación del sistema de valores burgués —la irreverencia típica, que pretende auxiliarse, entre otros elementos, de los relatos de parajes y personajes ajenos o discordantes con el discurso central de la cultura occidental de la época—, terminaron, en cambio, receptando en sus obras el propio imaginario asumido por las nuevas elites hispanoamericanas,⁴ los recién instaurados grupos de poder: la crítica de aquellos modernistas que no conseguían desasirse de sus presupuestos logocéntricos, al apuntar hacia los márgenes —directa o encubierta, consciente o involuntariamente— los presuponían, los reflejaban, porque continuaban conservando igual distancia epistémica respecto a lo diferente. Mantuvieron las masas «inciviles» de nuestras repúblicas —las que permanecían aisladas de la presumible «modernización» por múltiples factores— sólo como fondo decorativo, respondiendo a una óptica, en esencia, fatalmente excluyente.

Así, por ejemplo —aún a la manera romántica—, los espacios indígenas —controvertidamente denominados de «indios»⁵ y los de «negros» —en general de

⁴ A decir de Iris M. Zavala, «[c]on los novadores se refuerza el ideal de la *techné* y una nueva forma de discurso sobre la ciencia». (Iris M. Zavala: *El rapto de América y el síntoma de la modernidad*, España, Editorial Montesinos, 2001, p. 27). Este es un texto imprescindible para entender cómo el *modus operandi* martiano, aunque peculiar, tampoco es una absoluta excepción.

⁵ El antropólogo Bonfil Batalla esclarece: «La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global, del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial [...] indios sigue siendo una

afrodescendientes—⁶ podían llegar a ser representados como expresión de un pasado noble y hasta fabuloso, pero, al cabo, «bárbaro»: encarnaban algo bello, pero que resultaba necesario dejar atrás para la buena marcha del engranaje social apetecido: y hasta se les acusaba de no constituir entidades operantes dentro de las nuevas organizaciones civiles. En el mejor de los casos, se lamentaban paternalmente de que constituyeran entidades culturales cerradas, resistentes a los cambios que, de cualquier modo, los modernistas concluían refrendando. En puridad, ellos pertenecían a tradiciones organizativas anteriores y paralelas a la aparición del estado moderno, a formaciones sobrevivientes a la expansión de la «civilización» europea.

denominación colonizadora del “otro” visto desde el centro, incluso superadas las de “paganos” y “salvajes” ». (Bonfil Batalla: «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», en *Anales de Antropología*, vol. 9, México, p. 110).

Así, prefiero recurrir al vocablo «indígena» al referirme a las muy diversas poblaciones de América que son continuidad de pueblos autóctonos, existentes en el continente antes de la colonización europea. También en la actualidad numerosos movimientos amerindios tienden a usar el término de «originario» como estrategia de autoafirmación. En cambio, otros reasumen el uso de «indio», porque le dan un significado distinto: luego de la *Declaración de Barbados I: Por la liberación del indígena*, de 1971, y de la *Declaración de Barbados II*, de 1977, un sector importante vinculado a los procesos reivindicatorios —en especial grupos de México—, refirieron identificarse otra vez de ese modo, en virtud de una pragmática voluntad de unión política, que pone justo en precario con su acción la tradicional connotación discriminatoria. Cerraron filas ante el poder, una gran diversidad de grupos étnicos, bajo la consigna: «Como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos».

Martí utilizó, indistintamente, «indio», «indígena», «aborigen» (y «aborígenes»).

⁶ Algo, hasta cierto punto, semejante ocurre al denominar «negro», sin particularizar la real raíz étnica —la nación de procedencia—, a cualquier afrodescendiente, aunque en este caso —especialmente en las poblaciones caribeñas donde se ha producido la espectacular mezcla que Fernando Ortiz llamó transculturación—, esos rasgos culturales primigenios se hayan fusionado, desdibujado, cuajado en un producto distinto —lógicamente, el ancestral origen suele haberse perdido en la memoria de aquellos hombres y mujeres que fueron arrancados de su tierra y cuya sobrevivencia dependió, precisamente, de la capacidad para solapar sus respectivas culturas bajo la blanca dominante. No obstante, como rasgo discriminador que permanece, se suele denominar «negro» incluso, a los mestizos diversos —mezclas de negro con cualquier otra ascendencia: blanca, china...—, siempre que tengan sangre africana en algún grado: es decir, el «mulato» caribeño suele ubicarse, por lo general, entre los negros. Lo mismo sucede con los «morenos» o «pardos» en otros países, como Venezuela. Y esto no implica una connotación cultural, étnica, sino puramente racial, morfológica —si es mestizo o pardo, pero no se le aprecian rasgos negroides, podrá definirse según la raza que aparente, incluso blanco. Ser considerado «mulato», por otra parte y al menos en Cuba, no posee el sentido peyorativo de los denominados «ladinos» en Centroamérica, quienes pueden ser «racionalmente» puros indios, pero, al haberse asimilado a la cultura dominante —usar su lengua, estudiar en escuelas estatales, trabajar en o para los centros poblacionales de mayoría blanca—, se considera que han renegado culturalmente de su pueblo, de su origen étnico. Aparte, está el caso de territorios de América continental o insular donde las poblaciones afrodescendientes han permanecido relativamente aisladas y conservan un sello étnico distintivo —habitantes de distintas naciones insulares, de mayoría poblacional negra, o los pueblos garífunas de la costa continental, por ejemplo—, aunque no quede muy claro su verdadera procedencia. Martí, como veremos, advertirá algunos de estos matices, muy en especial al definir los que llamaría «hombres naturales».

De ahí la propuesta educativa —«civilizatoria»— generalizada, incluso, entre los pensadores más avanzados, de que los grupos de descendientes de las culturas precolombinas, así como —en menor grado, desde luego— las pequeñas comunidades negras caribeñas, debían ser «incorporados» y, para ello, «remodelados» y de tal modo volverlos aptos para la convivencia: había que «construir ciudadanos»⁷ —el propio Martí se referiría a la necesidad de «desestancar» la sangre indígena o «deshelar» su voz.

Las respectivas nacionalidades que, por lo general, esos autores llegaban a expresar / formular —en aquellos donde se percibiera un afán explícito de equidad social— dibujaban los sectores marginados como grupo amorfo, impersonal, distante, idealizado, «secundario»; incluso, operaban así quienes habían nacido en los propios entornos de asiento de esas comunidades. Este es un fenómeno que aún puede observarse en la actualidad en discursos con carga racista y, a la par, colonialista. Podríamos aplicar al caso que nos ocupa, lo apuntado por Francine Masiello al referirse a cómo son vistas las mujeres que existen fuera de la metrópolis: «[...] no tienen acceso a una historia propia; agrupadas de manera anónima o colectiva, están obligadas a representar a sus comunidades, pero no a mostrar sus méritos individuales».⁸

Resulta obvio que las experiencias vitales de estos intelectuales eran usualmente ciudadinas y ellos mismos pertenecían o estaban afiliados a sectores favorecidos dentro de los nuevos estados, lo que les había permitido alcanzar «ilustración»: en verdad desconocían a los que eran relegados, o su relación con ellos era bien epidérmica. Y la mayoría, en realidad, no estaba interesada en profundizarla. Desde luego, sabemos que sí solían detener mucho más frecuentemente su mirada sobre personajes «exóticos» provenientes de ajenas y siempre misteriosas latitudes —el sinnúmero de árabes, asiáticos, hindúes, gitanos...—, que poblaron las páginas de la poesía y la prosa modernistas, los cuales, en sus lejanos territorios —qué paradoja— podían pertenecer a grupos socialmente excluidos.

Martí, en cambio, quien convivió de modo coyuntural con algunas de las comunidades relegadas de América, se interesó palpablemente por ellas —al inicio con

⁷ Véase Beatriz González Stephan: «Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano», en *Esplendores y miserias del siglo XIX*, Venezuela, Monte Ávila, 1994, p. 434.

⁸ Francine Masiello: «Tráfico de identidades: mujeres, cultura y política de representación en la era neoliberal», en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, nos. 176-177, julio-diciembre, 1996, p. 749.

obvios prejuicios y, cada vez más, desasiéndose de ellos. Como pocos en su época, en aquellas anotaciones de viajero trató de registrar las que supusiera sus intrínsecas cualidades, sus relaciones recíprocas, e intentó desentrañar su trascendencia — mayormente por contraste—, considerándolas parte de una hibridación cultural en proceso. Vio, sobre todo, en estos «factores» —en su carácter de elementos inevitablemente identificadores— una notable potencialidad cultural defensiva; así lo haría muy evidente en su periodismo y como parte fundamental del ejercicio político en que se convertiría su vida pública: en su «[...] arte de combinar, para el bienestar creciente interior, los factores diversos u opuestos [...],⁹ mediante el «[...] estudio de los diversos métodos de vida común que ha discernido o pueda discernir el hombre [...]».¹⁰

Desde esa perspectiva habrá de componer su proyecto hacia el futuro —utopía al cabo—,¹¹ que, desde luego, no estaría ligada por excepción a sus textos de viajero.

Martí, partió de ser un típico viajero ilustrado y llegó a transmutarse en sujeto cualitativamente comprometido a conciencia y sin reticencias —dejando de sentirse cada vez menos portador de una cultura superior, que le obligara a recuperar su identidad primigenia. La realidad «traducida» transformará, poco a poco y relativamente, a quien fuera, al inicio, solo su intérprete.¹² No se tratarían ya, desde luego, de los tiempos humboldtianos, románticos, previos a —o coincidentes con— la independencia

⁹ José Martí: «La Conferencia Monetaria de las repúblicas de América», *Obras completas*, t. 6, ed. cit., p. 158.

¹⁰ José Martí: «La Política», *Obras completas*, t. 1, ed. cit., p. 335.

¹¹ Entendemos la *utopía* en tanto «forma específica de apropiación espiritual de la realidad», y como un momento común a toda producción ideológica, «a todo intento de construcción de una teoría sobre la sociedad», tal cual la asume Jorge Luis Acanda González en su «Modernidad y razón utópica» (*Utopía y experiencia en la idea americana*, La Habana, Editorial Imagen Contemporánea, Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, 1999, pp. 35 y 40). Es decir, en su acepción de propuesta programática, aunque proyectada estratégicamente como verdad «verdadera».

¹² Desde luego, nada más ajeno al caso martiano que protagonizar una pragmática impostación de pertenencia a una identidad narrada. Ejemplos de manipuladores hay. Uno es el del español Domingo Badía y Lebllich, quien, para hacer su *Viajes* (1814), recorrió el norte de África en 1803 disfrazado como un musulmán: usando el nombre de Alí Bey, seudónimo con el que luego firmaría su libro. Indudablemente, no nos referimos a este tipo de falsa asunción.

americana, durante los cuales la utopía liberal y la fe en su aplicación entre nosotros estaban intactas y era cosa, únicamente, de confiar el futuro del continente a ella.

Sobre la marcha, por los caminos americanos, va reconociendo dramáticamente hasta qué punto la independencia había resultado ineficaz ante los más graves problemas de América y que nuestra supuesta modernización no pasaba de ser un fenómeno de acción muy limitada: eso contribuirá no solo a hacer variar notablemente su propia perspectiva de análisis sino, lo que es más importante, su posicionamiento como emisor. Apunta a inicios de los ochenta, con evidente dolor, en uno de sus cuadernos íntimos: «¡Miseria real de la humana gloria—y necesidad y prueba consiguientes de un orden de cosas futuro y más perfecto!»¹³ El «allá» de los nuestramericanos excluidos comienza a tornársele un necesario «acá» entrañable, y la utopía liberal en un modelo a reevaluar.¹⁴

Las narraciones que Martí nos legara exploran una gran diversidad de planos de la contradictoria realidad, que estaba siendo escenario de confrontación entre las ideas más avanzadas alcanzadas por la cultura occidental y esquemas socioeconómicos, sistemas de pensamiento, universos cosmovisivos, en general, absolutamente incompatibles con ellas. En cotejo con la realidad, se activa el acto cognitivo del autor, típicamente moderno — *logos* homogeneizador, del pensamiento de la modernidad: compendia datos y trata de conformar una imagen del *ser* americano. En documentos paralelos y posteriores, el autor sistematizará, conceptualizará y, a partir de los elementos reconocidos, instrumentará su propuesta: irá estableciendo, subsecuentemente, un *deber ser* histórico y construyendo una utopía revolucionaria unitaria, deducida y recepcionada, luego, por textos preformativos.

Es un proceder común en la concepción de todas las utopías reconocidas a lo largo de la historia del hombre, afincadas en su experiencia, al tiempo que refrendan muy evidentemente la capacidad de soñar. Esteban Krotz abunda en el asunto:

¹³ José Martí: «Cuadernos de apuntes», *Obras completas*, t. 21, ed. cit., p. 241.

¹⁴ De por sí, «[...] la tradición utópica se opone, de alguna manera, al orden predominante, o sea que tiene todos los rasgos de una auténtica contracultura [...]» (Esteban Krotz, ob. cit., p. 155). Es casi obvio que tras una utopía irrealizada —y a partir justo de ella, desde su interior— comiencen a surgir los fundamentos de una nueva que encierre elementos antagónicos: para negarla total o parcialmente e, implícitamente, tratar de superarla.

[...] las ideas intelectuales, políticas, rituales, fantásticas, religiosas, estéticas y las acciones atribuidas a la tradición utópica, expresan conocimiento sobre fenómenos sociales, sobre el ser humano como ser social, sobre el hombre en sociedad. Para ser más exactos, producen conocimiento al respecto y lo hacen circular [...] Al mismo tiempo, se trata de un conocimiento crítico de la ideología e interesado siempre de algún modo en orientar la acción.¹⁵

[...] la tradición utópica es, esencialmente, un análisis social que, al mismo tiempo, estudia las causas de la esfera de los fenómenos culturales desde abajo y hacia delante. La utopía genera un tipo de conocimiento cuyas afirmaciones principales contradicen lo habitualmente aceptado como natural y, de manera simultánea, sirven como guía y como impulso a la acción que tiende a mejorar el mundo.¹⁶

[...] el objetivo utópico dista mucho de ser totalmente imaginario o arbitrario. Éste surge de la crítica radical al presente inhumano, de la base de la pirámide social, de la experiencia de la posibilidad de cambio de un mundo que se abre al futuro.¹⁷

Las dudas martianas iniciales, en específico, quedan documentadas en muchos momentos de sus textos de viaje, que, igualmente, autorreferencian la forma en que lleva adelante la indagación y el cotejo. En “Un viaje a Venezuela”, por ejemplo, reconoce, refiriéndose al papel de «los hombres modernos» en los «países de la América del Sur»:

Esperan de una constitución política el consuelo de sus males y el desarrollo de la nación, sin considerar que no serán lo suficientemente fuertes para tener una constitución política respetable y duradera hasta que no sean lo suficientemente trabajadores y lo bastante ricos como para que el interés general haga suya y preserve la fórmula de las libertades que deben garantizarla.

Anotamos estas observaciones sobre el terreno: venimos de aquella tierra que vio nacer a [...] Bolívar [...].¹⁸

En esos contextos, es evidente que se produce la percepción preliminar imprescindible a los nuevos saberes —la fase de arranque, de aprehensión y acumulación

¹⁵ Esteban Krotz, ob. cit., p. 169.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 174.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 175.

¹⁸ José Martí: «Un viaje a Venezuela», *Obras completas. Edición crítica*, t. 13, ed. cit., 2010, p. 140.

—, que, primero, contamina sus concepciones previas y, al fin, resulta profundamente relucante respecto a ellas. El proceso se verá, además, mediado por una perspectiva autoral en evolución, como resultado de ese propio hacer: según la suposición planteada, el sujeto inmerso en el proceso cognoscitivo se transforma. El narrador homodiegético de sus textos de viajero, quien fuera siempre sujeto de la enunciación y parte de la historia que cuenta, pasará perceptiblemente de su posición de testigo a la de protagonista.

Ocurre una identificación creciente y comienza a generarse sentido de pertenencia respecto al entorno narrativizado. El uso de la primera persona del posesivo plural lo indica con claridad. En su llamado «[Diario de Izabal a Zacapa]», de 1877, aún conserva un referente identitario limitado a la Isla. Nos habla de «[...] esta figura, tostada y entusiasta como las de *nuestra tierra*; cuando se yergue entero, fornido como un baracoense, de correcto rostro como un holguinero, de habla antigua y fogosa como un camagüeyano».¹⁹ Pero, allí mismo, trata de colocarse como un heredero más del continente: «Estoy en tierras de mi Madre América y ¿no habré de beber café por la mañana?»²⁰

Ya en sus crónicas de «Impresiones sobre Estados Unidos de América», publicadas en 1880, y en confrontación con el universo anglosajón, tan ajeno, vuelve a reafirmar su angulado: «¿Pero dónde está la casta franqueza, la sabrosa languidez, las cariñosas miradas, la tierna dulzura y la suave gracia de *nuestras mujeres del sur*?»²¹

Sin embargo, ese sentido de pertenencia, cuya evolución podemos rastrear en sus anotaciones, se hará mucho más visible en sus textos preformativos. Ello nos lleva a pensar que, independientemente del proceso de incorporación subjetiva, involuntario, que indudablemente se produce al calor de sus vivencias de camino, existe una anuencia consciente, un tomar partido, una construcción intencional a partir de los rasgos percibidos por él como permanentes, invariables e identificadores de nuestros conglomerados, por una razón instrumental de índole política: esa urgencia debió acelerar la formulación de su propuesta emancipadora, ya en tanto proyecto homogeneizador, heredero, sí, de la utopía centroamericana de Morazán y de la americana de Bolívar —

¹⁹ José Martí: «[Diario de Izabal a Zacapa]», *Obras completas. Edición crítica*, t. 5, ed. cit., 2001, p. 69

²⁰ *Ibidem*, p. 75.

²¹ José Martí: «Impresiones sobre Estados Unidos de América (por un español recién llegado) II», *Obras completas. Edición crítica*, t. 7, ed. cit., 2003, p. 143.

que se asentaban en la civilidad moderna—,²² pero trascendiéndolas con una opción cultural más compleja, más apta para intentar hacer espacio a lo heterogéneo históricamente desplazado.²³

Lo cierto es que su filiación visceral a nuestro continente es una idea fijada y asumida desde su primera juventud. El concepto de «nuestra América» como unidad inminente, es signo que quedará extremadamente bien precisado en sus más conocidos textos de madurez, encabezados, desde luego, por el ensayo homónimo. Tanto, que ha perdurado prácticamente intacto hasta nosotros.

Probablemente, tal como nos recuerda Ibrahim Hidalgo Paz en su *Cronología*,²⁴ haya utilizado esa expresión por vez primera en una reseña crítica a la obra de José Peón Contreras, *Hasta el cielo*, aparecida en la *Revista Universal* de México, en 1876: «Si Europa fuera el cerebro, *nuestra América* sería el corazón». «Nuestra América» evidencia una colocación epistémica deudora del sentido de unidad nacional propia de los pasados procesos europeos de formación de los estados modernos, en defensa de las invasiones expansivas de otros pueblos.

²² La idea de una América de habla hispana unida en una sola república independiente del poder metropolitano —a concretarse en términos de confederación continental de naciones— se gestó, como se sabe, alrededor de 1784 con la denominación de «Colombia» por Francisco de Miranda. Amigo y discípulo de este fue Bernardo O’Higgins, quien lanzó en 1818 un «Manifiesto» promotor, también, de una confederación de pueblos americanos. San Martín y Bolívar tuvieron clara comprensión de la autenticidad y la ventaja de esa unidad. «Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación, con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo [escribe el Libertador]. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los siguientes Estados que hayan de formarse [...]», afirmó justamente Bolívar en su «Carta de Jamaica» del 6 de septiembre de 1815. El área del Caribe, en específico, conoció de varias propuestas de integración supranacional: como la de José Álvarez de Toledo, representante de la isla en las Cortes de Cádiz, quien abogara por el establecimiento de una confederación independiente de Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo. El XIX conoció el privilegio de hombres como Betances, Hostos, Luperón, Bonó, Máximo Gómez y el propio José Martí, hijos de nuestras islas, hermanadas incuestionablemente en su cultura, aún antes de que pudiera ser concebido ningún proyecto de integración política.

²³ Según Dubois, los textos programáticos desempeñan un papel importante en el «despliegue estratégico de una empresa de autoafirmación y de conquista de la autoridad» (Jacques Dubois: «Del modelo institucional a la explicación de los textos», en *Conjuntos. Teorías y enfoques literarios recientes*, México, UNAM, 1996).

²⁴ Ibrahim Hidalgo Paz: *José Martí. Cronología. 1853-1895*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, p. 30. Se refiere a la reseña martiana «*Hasta el cielo*. Por José Peón Contreras» (en José Martí: *Obras completas. Edición crítica*, t. 3, ed. cit., 2000, p. 158).

Cuando José Martí, el 10 de abril de 1895 y en carta a Carmen Miyares de Mantilla, afirma que su diario de Montecristi a Cabo Haitiano podría servir, en tiempo de paz, a la explicación de los hechos ocurridos, denuncia su conciencia absoluta de los cometidos fundamentales cumplidos por la generalidad de los textos de viaje: la legitimación —la urgencia por inscribir, documentar, testificar y reputar.

En el caso martiano, el *corpus* formado por tales documentos —que pueden ser fragmentarios o hasta inacabados— contribuye a brindar prueba o comprobación de «verdades» muy precisas, en torno a hechos sociales sobre los cuales al testimoniante le interesa conocer la explicación. Tienen carácter prácticamente paratextual: componen un discurso narrativo paralelo al central de la obra martiana —integrado por sus textos destinados a la divulgación—, que lo fundamentan: lo rodean, lo justifican y hasta lo prolongan.²⁵ Desde 1881, Martí declaró explícitamente la necesidad americana a la que los dedicaría. La recoge en un cuaderno de apuntes: «Salvemos nuestro tiempo: grabémosle; cantémosle: heroico, miserable, glorioso, rafagoso, confundido...»²⁶

Cintio Vitier, en particular, nos reveló su significativo alcance.

Menos se ha subrayado la profunda significación de sus notas de paso por Livingston o Curazao, buscadoras siempre de lo primigenio *americano y caribeño*. En cuanto a las centelleantes páginas escritas en su último viaje por Haití, rumbo a *Cuba*, lo que allí tiene lugar es uno de los sucesos espirituales más conmovedores de nuestra historia. [...]

¿Qué estaba sucediendo? Otra mirada lo envuelve, lo transparenta todo. *Son ellos, es él, somos nosotros. Aquí hay una hermandad honda y levísima. Se está luchando por algo [...]*²⁷

²⁵ Véase Gérard Genette: «El paratexto. Introducción a *Umbrales*», en *Criterios*, nos. 25-28, La Habana, Casa de las Américas, 1990, p. 43.

²⁶ José Martí: «Cuadernos de apuntes», *Obras completas*, t. 21, ed. cit., p. 226.

²⁷ Cintio Vitier: «Cuba: su identidad latinoamericana y caribeña», texto leído en la Cátedra Latinoamericana y del Caribe, en el Centro de Estudios Martianos, el 25 de marzo de 1992. Texto mecanografiado perteneciente al fondo de la Biblioteca del Centro de Estudios Martianos. El destaque en las citas siempre será nuestro, salvo que se aclare.

Es destacable la concisa agudeza, esclarecida y esclarecedora, de Vitier —propia del poeta— cuando refería los distintos niveles en que Martí proyecta su discurso identitario en construcción: descendiendo desde la supranacionalidad continental,²⁸ pasando por la sub-región, hasta desembocar en la nación; lo americano, lo caribeño, y, al fin, lo cubano. Coronaba el juicio contrastando / identificando —tal como *lo diverso en lo uno* martiano—²⁹ diferentes mismidades —«Son ellos, es él, somos nosotros»—³⁰ hasta terminar el propio exegeta incluyéndose —e incluyéndonos—, participando del discurso narrativo martiano en un gesto dialógico al que los propios textos programáticos del Apóstol —como su magno ensayo *Nuestra América*— convocan. Sutil y sintéticamente Vitier denunció el reconocimiento de pertenencia que marca —y que consideramos uno de sus fundamentales propósitos— y reveló tangencialmente sus posibilidades como instrumento cohesionador para la «hermandad» propuesta.

Es significativo el alcance de la estimación que culmina: «[...] se está luchando por algo». Esa lucha es entendida como elemento identitario, de unión entre esas mismidades: es resultado de un acuerdo consciente, que se constituye implícitamente en vínculo cultural de carácter permanente. Se justifica el fundamento emancipador como factor común, presente en la gestación de nuestras distintas nacionalidades. Todos los procesos de independencia de las repúblicas hispanoamericanas resultaron conjuntos al establecimiento de estas respectivas identidades —y marcaron nuestra verdadera entrada a la edad moderna, como mismo en Europa, el surgimiento de los estados nacionales—;³¹

²⁸ La nacionalidad implica vínculo del individuo con un Estado concreto: queda adscrito a una nación concreta, con la cual se supone que posee rasgos comunes —refiere una implícita relación identitaria consciente—, y con lo que se generan derechos y deberes recíprocos. La supranacionalidad supone un nivel identitario superior, compuesto por nacionalidades diversas, y la adscripción consecuente a derechos y deberes recíprocos aceptados por todos esos miembros.

²⁹ Anotaría esta premisa esencial para su interpretación del mundo en sus «Cuadernos de apuntes»: «Para mí, la palabra Universo explica el Universo: *Versus uni*: lo vario en lo uno» (José Martí: «Cuadernos de apuntes», *Obras completas*, t. 21, ed. cit., p. 255).

³⁰ El concepto «mismidad» refiere la condición de ser uno mismo, es decir, la identidad propia, y responde a similitudes acumuladas entre los miembros de un conglomerado asentado en un territorio.

³¹ Solo entonces entre nosotros se resquebrajó en poder de la iglesia católica, se secularizó la enseñanza, se enfatizó en el cultivo de las ciencias y comenzarán a establecerse nuestros primeros estados «modernos», cuya premisa fundamental es, desde luego, la existencia de soberanía. Sin embargo, nuestra particular circunstancia puso, desde el inicio, en precario la tendencia a identificar Estado con grupos humanos dotados de un cierto grado de identidad cultural común. Las artificiales fronteras con que fueron divididas —o unidas— las ancestrales culturas de nuestra América hicieron que la encarnación «nacional» totalizadora fuera siempre, en pureza, imposible, aunque nunca se haya renunciado a ese utópico afán de representación cultural. De hecho, hoy día se justifica —aunque no deja de ser un «constructo»— con argumentos que bien ha analizado Carolina de la Torre: «elementos objetivos que se comparten»,

es ésa una circunstancia que nos distingue individualmente y como colectivo: como supranacionalidad.³²

La antes citada apreciación de Vitier, donde se desglosa ágilmente el enfoque identitario martiano, representa una piedra angular, agudamente esclarecedora, respecto al análisis de los propósitos y fórmulas empleadas en la literatura de viaje martiana.

Resulta, al menos parcialmente, coherente y ha resultado funcional a lo largo de las últimas centurias, pensarnos como conjunto subcontinental, capaz de admitir, al menos relativamente, la presencia de diversidades: con ello se produce, de todos modos, una fronterización artificial hacia dentro —desatendiendo las tensiones generadas por el hibridismo cultural— y hacia fuera —al escindirnos de la magna diversidad universal. Esta conceptualización es la llamada «Hispanoamérica», cuyo fundamento parte del proyecto de federación hispanoamericana, tal y como fuera concebida por Bolívar, haciendo hincapié, justamente, en la capacidad de unidad que debía generar el compromiso por la lucha común descolonizadora.

Ese imaginario social de valor estratégico, fue asumido por Martí reforzándolo a partir de la reivindicación de un basamento cultural común, más esencial que las normalizaciones civiles modernas: el uso generalizado de una lengua y un legado cultural compartido —la hispanidad colonizadora, un vínculo supranacional y desterritorializado — como sustrato de resistencia capaz de justificar la *homogeneización contrahegemónica*; y la voluntad explícita de recibir, dentro del nuevo canon, diversidades presentes en su interior: los disímiles subalternos.³³

«percepciones y otras construcciones mentales», «sentimientos de pertenencia» y el enfoque que proporcionan «el lenguaje y el discurso», que es la instancia que, a los efectos de nuestro análisis, más nos importa (Carolina de la Torre Molina: *Las identidades. Una mirada desde la psicología*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2001, pp. 133-134). No obstante, no deja de ser certera la apreciación de Gyan Prakash al caracterizar el estado-nación como un instrumento de transformación liberal de masas aprisionadas por moldes jerárquicos (Gyan Prakash: «Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial»).

³² Consultar respecto a conceptualizaciones en torno a las identidades colectivas, fundamentalmente, los textos que siguen, que sirvieran de base a nuestro sistema categorial: Carolina de la Torre: «Conciencia de mismidad: identidad y cultura cubana», en *Temas*, no. 2, abril-junio, 1995, y *Las identidades*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2001; Cintio Vitier: «Cuba: su identidad latinoamericana y caribeña», ed. cit.; Enrique Ubieta Gómez: *Ensayos de identidad*, Ciudad de La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1993; y Armando Cristóbal: «Precisiones sobre nación e identidad», en *Temas*, no. 2, abril-junio, 1995.

³³ Revalido en el presente texto la ya clásica definición de «subalternidad» aportada por Antonio Gramsci (1891-1937), que reconoce a la subordinación en términos de clase, casta, género, raza, lengua, cultura,

ocupación, edad o cualquier forma de gradación jerárquica, ejercida por la «centralidad» hegemónica, y que es parte de la relación dominación / sometimiento en la historia del hombre. Entiende como hegemonía cultural, en específico, la dominación de un grupo, que impone sus valores, sobre otro minoritario o en relación de desventaja, para lo cual usa mecanismos de un poder que se mantiene justo gracias al control de las producciones culturales, encargadas de transmitir y fijar sentidos. Gramsci, como se sabe, desarrolló el concepto en sus *Cuadernos de la cárcel*, escritos entre 1929 y 1935. Según Ranajit Guha, simplemente lo subalterno es «un nombre para el atributo general de la subordinación» (R. Guha: «Preface», en R. Guha y G. Spivak (eds.): *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 35).