

Previsiones en la propuesta de *Nuestra América*: desde el concierto preformativo y hacia el diálogo inter epistémico

Mayra Beatriz Martínez

Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano.

José Martí, *Nuestra América*

¿Cómo podría estimarse a la luz de presupuestos contemporáneos la capacidad redentora de las representaciones culturales de la “Nuestramérica” pluriétnica que aportara José Martí?

La que denominara su “fórmula del amor triunfante”,¹ “con todos, y para el bien de todos”² llegó a tener un alcance particular, dentro del panorama de las propuestas de reivindicación de las culturas originarias concebidas y/o llevadas a la práctica por parte de intelectuales hispanoamericanos en las postrimerías del XIX e inicios del XX. Algunos de esos pensadores y líderes sociales sobrepasaron, incluso, las meras intenciones humanitarias y el rescate de manifestaciones autóctonas; arriesgaron ciertas formas más participativas —en la representación artística y literaria; en la representatividad política— en pos de sumar a los étnicamente diferentes. Mas les resultaba poco posible concebir autonomía, suficiencia, real agencia para quienes no podían dejar de asumir como subalternos dentro de esquemas de raíces autoritarias, excluyentes e intolerantes —eurocéntricas—, donde se hallaban insertos, y a la luz de la razón moderna, dominante y ajena —identificada hoy como asiento del pensamiento de la colonialidad.

En las sucesivas propuestas reivindicatorias martianas para nuestros colectivos humanos —al inicio, mayormente dubitativas en sus reflexiones íntimas; avanzados los ochenta, más decididas también en sus textos destinados a la publicación— puede observarse una conciencia creciente del profundo abismo que entrañaba esta contradicción capital, incluso cuando no pueda salvarla del todo. No obstante, intentó concebir un espacio capaz de acoger las distintas maneras de vivenciar y expresar el mundo de nuestras comunidades indígenas y afrodescendientes. Supo soñar la unidad “tácita y urgente” del alma continental, emanada, “igual y eterna, *de los cuerpos diversos* en forma y en color”,³ no la «unión en formas teóricas y artificiales”,⁴ entendimiento al que fue arribando en cotejo con cada uno de los escenarios que conociera: los recorridos del Martí viajero por nuestras tierras no solo significaron cruces de fronteras geográficas, sino al cabo, lo colocaron al borde mismo de los límites epistemológicos.

Un documento resultante de estas meditaciones, que ha sido considerado la muestra por excelencia de la madurez ideológica martiana, es su ensayo *Nuestra América*. Aunque el interés allí se enfoca,

principalmente, sobre el tema de una política unitiva que imagina para nuestro particular conglomerado, queda subsumida —y aflora de modo intermitente— una reflexión que abarca el peliagudo asunto de la esencial diversidad cultural de aquella entidad supranacional que pretendía, tan híbrida hacia lo interno: en esta hibridez cultural —no legitimada, históricamente ignorada en muchos de nuestros países, silenciada tácticamente por muchos proyectos socio-políticos— llega a advertir el previsible motivo de fisura del concierto de “pueblos” a que aspira. Se percibe —y esto me parece lo trascendente— un progresivo reconocimiento tácito —quizá, inconsciente— de la necesidad de que sus horizontes de pensabilidad distintos —considerados muestras de “barbarie”— fueran respetados y aceptados a pesar de la imposibilidad de discernirlos por la razón moderna con que él mismo intentaría explicarlos.

La propia formulación “nuestra América” —denominación que no por gusto da título a su ensayo de 1891 y que espesaremos como *Nuestramérica* a partir de ahora—, a nuestro juicio, había venido vehiculando en su *corpus* literario una preocupación contra hegemónica, en la cual queda implicado, desde luego, un emergente contra eurocentrismo —tal cual es considerado hoy. Martí consigue elevar la noción *Nuestramérica* —por cierto, ya expresada por otros pensadores anticolonialistas anteriores—, a un plano de elaboración teórica incomparable para su época, porque propone mucho más que un cambio de perspectiva favorable —benévola y caritativa—, respecto a esos “pobres de la tierra”⁵ —indígenas, negros, mestizos: le aporta un contenido altamente subversivo a la expresión.

Y es porque su connotación, en el caso martiano, excede la mera apreciación política: no se corresponde solo con la intención de unión plausible de las repúblicas liberales creadas dentro de los patrones modernos, de sus distintos espacios de civilidad, en una macro-identidad defensiva, sino que las fronteras de la visión martiana pretendían incluir lo que hasta entonces era aceptado como sus márgenes, a partir de la ponderación en paridad y respeto a los modos de vida, de percibir y expresar el mundo, de aquellos que en el mejor caso podían ser contemplados muy piadosamente, pero en la distancia. Los nuestramericanos de Martí no habrían de ser únicamente ciudadanos.

Para la mayoría de los pensadores de avanzada, por muy filantrópicos que fueran sus planteos, los universos culturales conformados por indígenas y afrodescendientes no dejaban de componer una periferia que podía y debía mantenerse en relativo aislamiento protegido, sin que contaminara demasiado los proyectos desarrollistas modernos y utilizable para mantenerlos en marcha —es decir, como apoyo efectivo, pero sin agencia independiente. No dejaba de ser ése su papel en el engranaje moderno. Sus proyectos suponían, sobre todo, modelos de re-educación de estos grupos. La condición de que pudieran sumarse era precisamente la aceptación de los patrones

preestablecidos: la reivindicación pretendida se circunscribía a “salvarlos” para poder darles una participación —a la postre, limitada— en los espacios diseñados según el modelo civilizacional europeo —de hecho, el tan preconizado voto “universal” difícilmente los podría tomar en cuenta. Su ascenso a la “ilustración” entrañaba apenas una expectativa de “liberación” e inclusión, pero solo relativa —siguiendo el mismo ejemplo: se llegaba a concebir el sufragio a todos los hombres alfabetizados, aunque, por otra parte, de común se estipulaba además que debían poseer propiedades, condición capital y, de hecho, exclusivista.

No podríamos afirmar, desde luego, que Martí escapara absolutamente de estereotipos de pensamiento tan enraizados. Pero el matiz multicultural con que dota, hacia su último quinquenio de vida, su propuesta inacabada, resultaría definitorio: la concordia a que él conminaría a “todos”, no pretendía basarse en formas paternas, que, al cabo, ensordecen, victimizan, las esencias originales de esos hombres y mujeres “no ilustrados” o que estimulan en ellos la traición de sus raíces originales. Pretendía, en cambio, su “descongelamiento”, dar cabida, de algún modo, a la participación de sus herencias ancestrales y sus expectativas diversas: “[...] *hay que deshelar*, con el calor de amor, montañas de hombres”⁶ había propuesto en 1881; y todavía diez años después reafirmaba que era imprescindible deshelar la “sangre natural”.⁷

Había estado rondando el tema subrepticamente, muy temprano, 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”.⁸ Nuestro conglomerado multiétnico podía aportar el sentimiento necesario al mundo nuevo —moderno, claro—; la razón debía proceder de Europa. Ocho años después, en una publicación que por entonces dirige desde Nueva York orientada al consumo de lectores hispanoamericanos —*La América*—, registramos ya una evolución notable en sus ideas:

El espíritu de los hombres flota sobre la tierra en que vivieron, y se le respira. ¡Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas! *Bueno es abrir canales, sembrar escuelas, crear líneas de vapores, ponerse al nivel del propio tiempo, estar del lado de la vanguardia en la hermosa marcha humana; pero es bueno, para no desmayar en ella por falta de espíritu o alarde de espíritu falso, alimentarse, por el recuerdo y por la admiración, por el estudio justiciero y la amorosa lástima, de ese ferviente espíritu de la naturaleza en que se nace, crecido y avivado por el de los hombres de toda raza que de ella surgen y en ella se sepultan. Sólo cuando son directas, prosperan la política y la literatura. La inteligencia americana es un penacho indígena.*⁹

Evidentemente, por sobre “la amorosa lástima” típica de los estereotipos de pensamiento fundamentados en el discurso “científico” de la época, y la prevalencia del afán modernizador —“*Bueno es abrir canales, sembrar escuelas, crear líneas de vapores, ponerse al nivel del propio*

tiempo, estar del lado de la vanguardia en la hermosa marcha humana”— hallamos la prevención ante lo que califica de “espíritu falso” —el ajeno, de la civilización occidental, asumido artificialmente. Por otra parte, la última nos parece una afirmación en realidad sorprendente: a esa altura, consideraba que en *Nuestramérica* no había solo “corazón”, sino también “inteligencia”, o sea, capacidad propia de vislumbrar y comprender. Y, para colmo, reconoce la suficiencia de la razón americana ¡en el aporte indígena! —y la coloca en lo más alto, coronando nuestra amalgama: como “penacho”.

Asimismo, nos da cuenta, a nivel personal, de la existencia de una conciencia de pertenencia emocional que lo funde a la entidad abarcadora *nuestramericana* que ha venido proponiendo. Resulta francamente autobiográfica la mención: “¡Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni [...]!”. Es este otro elemento que marcaría la diferencia con relación a otros ideólogos anteriores y contemporáneos: su colocación como emisor —gestor— de sus mensajes anticoloniales es desde dentro de esta propia entidad múltiple que defiende. De manera que, en consecuencia, en las construcciones utópicas que adelanta, el autor disfrutaría del poder de la representación otorgado por esta entidad nueva que lo contiene, en pleno ejercicio de su capacidad de discernir, conocer, explicar y, asimismo, regular lo no-*nuestramericano*. De ser “el otro” del discurso eurocéntrico, pasamos a ser “el uno” necesario a la utopía emancipatoria martiana, que juzga y norma; el yo que “conoce” en virtud de sus propios presupuestos —del “penacho indígena”. Sería esta la subversión capital que su categorización de *lo nuestroamericano* encierra.

Encontraríamos en muchos de sus textos, entonces, no solo la paternal denuncia de la aniquilación cultural cometida —y extendida en el tiempo y según múltiples variantes— por los emisarios de la “civilización”, la veneración distante a “pueblos” que se dan por desaparecidos, y el dolor compasivo ante sus descendientes deslegitimizados —elementos no dejan de asistir de algún modo sus reflexiones—, sino percibimos, además, los inicios de una reevaluación tendiente a demostrar la presencia contemporánea de otras posiciones cognitivas posibles, meritorias en sí mismas.

Su apreciación especial de *lo nuestroamericano* —implícita en sus textos— sobrepasa así los límites de objeto definido a distancia —desde posición suprema de *magister dixit*: representa un instrumento de “creación” de una nueva realidad donde volitivamente el emisor se sumerge, se comprende, y que se propone justamente la movilización de esa comunidad desplazada a que alude —subalterna, usando también terminología contemporánea. La idea de *lo nuestroamericano* se erige como fundamento para su propio conocer y para su explicar al otro, y para el deber ser que propone a sus destinatarios hispanoamericanos. Es elemento de clasificación, que le permitiría ajustar su

utopía emancipatoria a la práctica que preveía y en la cual su proyecto podría afincarse estratégicamente. “Pensar es servir”¹⁰ advertiría desde *Nuestra América*.

Lo nustramericano va alcanzando mayor precisión conceptual y hondura en sus textos: no quedaría fijado rígidamente en algún momento, sino que se comportaría como reflejo de su propio proceso cognoscitivo en marcha y de propiedades y relaciones esenciales distintivas de la supra-identidad continental en natural evolución: a la par de que el proceso de comprensión y de identificación personal del autor avanza, también *lo nustramericano* cobra nuevos alcances. Habría que aclarar que no se trataba solo de una apreciación ligada a su muy estudiado *latinoamericanismo* —en su caso, sobre todo, *hispanoamericanismo*, porque su universo referencia es el de las tierras de habla hispana: el *nustramericanismo* porta el especial sentido de pertenencia que antes anotábamos: en él el emisor se subsume, el sujeto que evalúa se contiene. Ser “latinoamericano” —o “hispanoamericano”— aísla y distingue hacia afuera —respecto todo otro ajeno a dicha comunidad— sin implicar determinaciones hacia el interior; pero ser *nustramericano* implica autopercepción (“nuestra”) distintiva, conmina al sentido de pertenencia y, a la vez, al deseo común de compactación: compromiso hacia dentro de la colectividad esbozada; implica ser empático y responsable a un tiempo respecto a esa unidad imaginada —preformada, no en realidad cuajada—, pero que Martí considerara tan inminente como necesaria. Es una categoría definida desde dentro de ella y para ella, en franca alternancia con el conocimiento generado desde fuera hasta entonces, desde la racionalidad eurocéntrica empoderada, por “pensadores canijos”, “pensadores de lámparas, quienes, observando en la distancia, “enhebran y recalientan las razas de librería”.¹¹

La conciencia de responsabilidad la había asumido muy pronto: “Les hablo de lo que hablo siempre: de este gigante desconocido, de estas tierras que balbucean, de *nuestra América* fabulosa” había escrito en carta a Valero Pujol, de 27 de noviembre de 1877, a sus veinticuatro años. El tema se convertiría en obsesión.¹² Esa *Nuestramérica* inicial, desde luego, ponía de manifiesto en primera instancia 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 —y, por ende del espíritu etnocéntrico inmanente.

Nótese cómo la idea se delimita, desde ese momento, en contraposición no tan violenta respecto a un “otro” relativo —Europa y el horizonte de racionalidad que, según aprecia entonces, norma: el cerebro, la razón— que presenta como complementario, no como excluyente. Es evidente que percibe la mixtura cultural que necesariamente nos caracteriza y de la cual sería imposible excluir el legado hispano. Pero se trataba de una noción que incorpora durante su estancia mexicana, gracias a la cual sí quedaría impregnada del vigoroso rechazo que despertara en este pueblo el robo de

territorios por parte de su vecino del Norte en 1848: el sentimiento anti yanqui, a partir de la comprensión del peligro latente que implicaba su expansión potencial hacia el resto de nuestro continente, ya queda entrañada en el nacimiento de comprensión particular de *lo nustramericano*. Desde entonces establecería, pues, un distingo cada vez más acentuado respecto a “la otra” América, la que no era para nada nuestra: el gran “ajeno”: “el Norte revuelto y brutal que nos desprecia”¹³ enunciado en su última misiva inconclusa a Manuel Mercado, poco antes de morir.

A partir de su observación, primero, y de su práctica después, ante y entre conglomerados culturales diferentes observados durante sus viajes y estancias sucesivas en México, Centro y Suramérica y el Caribe, la idea se irá enriqueciendo, además, con las emociones y los sentimientos experimentados. No puede olvidarse que en Martí hay siempre presente una carga sentimental y ética definitoria para sus juicios, y es, por ello, que no extraña su choque esencial, bastante temprano, con el pragmatismo desarrollista moderno. Si en sus textos de los setenta y primera mitad de los ochenta —en especial, los periodísticos, dirigidos a los sectores dominantes en las nuevas repúblicas hispanoamericanas, que se afanaban en propiciar la “modernización”— se evidencia un deslumbramiento ante el avance de la industrialización y mercantilización en los centros de poder —considerados baluartes inherentes a cualquier progreso— y hasta cierta anuencia ante determinados costos humanos necesarios para lograrlos, no pueden pasarse por alto que sus planteos de entonces pueden ser cotejados contra un discurso paralelo, mayormente íntimo, donde su posicionamiento va tornándose indeciso y, en ocasiones, discordante con sus propios criterios expresados públicamente: allí se nos revelan las raíces de la evolución de un pensamiento, que nadie duda hoy de calificar como contra hegemónico y contra moderno.

Al calor de este proceso es que *lo nustramericano* cambia: no por ser categoría abstracta, deja de evidenciar un afincamiento efectivo en la realidad —que gradualmente se le desnuda—, una flexibilidad gracias a la cual, consideramos, puede conservar vigencia y utilidad en análisis contemporáneos. Su convivencia con nuestros conglomerados multiétnicos y pluriculturales violenta cada vez más los presupuestos de aquel joven “viajero ilustrado”, armado por verdades aprendidas librescamente —muy en especial incorporadas en la España donde completara sus estudios— y no se niega a aceptarlo: sabía que sus tiempos eran de “reenquiciamiento y remolde”.¹⁴

La obra del Martí viajero, por esos años —entre 1875 y 1882, principalmente— denuncia marcadamente su praxis y le hacen concebir otras categorías secundarias en que se apoya y estructura *lo nustramericano*, tales como: “hombre natural”, “pueblo originario”, “barbarie”, “civilización”, “pobres de la tierra”, en las cuales no nos detendremos, y que han ocupado a muchos estudiosos.

Por otras vías, en torno a las cuales tampoco podemos argumentar demasiado, Martí tiende a menoscabar la hegemonía¹⁵ logocéntrica moderna —su etnocentrismo histórico. Sus narraciones reconstruyen a conveniencia la norma establecida por el imaginario moderno, desde publicaciones que circulaban dentro de los propios centros de poder y en sus dominios,¹⁶ las cuales conformaban, como es natural, un aparato de reafirmación estatal.

La utilización por parte de Martí de tales instancias de poder con la intención de expresar acuerdos y disconformidades justamente con el *status quo* moderno en su puesta en práctica, pone de relieve, no obstante, su fidelidad a algunos de los principios teóricos que le sirvieran de asiento —postulados por la Revolución Francesa y la Ilustración—, que cita con insistencia y que, podemos presumir, considera relativamente violados: significa un agónico proceso de difícil —ambivalente por momentos, y hasta contradictoria— apropiación renovada y contextualizada de ese imaginario fijado. Su ejercicio oscila entre la honesta mitificación —utopización—, encargada de reafirmar elementos del modelo, y la reevaluación imprescindible —resemantización— de algunos de sus signos básicos. Al resemantizar sus signos, realizaba una relectura de los mismos conceptos, pero ajustada a las que considerara “nuestras” condiciones y necesidades. Categorías vinculadas a su “ideología de progreso”, ofrecida habitualmente como ideal, por ejemplo, serán revalorizadas según su paradójica puesta en práctica dentro del propio contexto estadounidense, que traiciona sus supuestos objetivos. Se va produciendo la corrección —redefinición— de signos que consideraría clave. Les otorga nuevos contornos, los enriquece o mengua, les incorpora nuevos matices inherentes a nuestras condiciones y expectativas;¹⁷ los hará participar de relaciones diferentes, lo que variará su acepción —los supuestos epistémicos en los que se apoyaran originalmente—, aunque, de modo general, continúen inmersos en la misma práctica cultural moderna y hegemónica.¹⁸ Entre los más significativos: *trabajo, máquina, educación, ciencia, libertad*, incluso, *progreso...* cuyas definiciones tratan de ser cuidadosamente ajustadas a “lo nuestro”. Así va conformando un sistema de valores específico para *lo nuestramericano* que le permitía anticipar —utopizar— una “puesta en escena” de la modernidad muy propia.

En cualquier caso, insistamos en que Martí no se negó a articular un relato que proyectara visiones idílicas de abundancia material y felicidad espiritual para la sociedad en su conjunto, tal cual era usual —lo hizo constantemente—,¹⁹ pero no dejó de traslucir matices discordantes a los relatos de la modernidad en los centros de poder y en su aplicación mimética en las flamantes repúblicas liberales hispanoamericanas, procedentes de sus percepciones inmediatas y capaces de poner en precario la credibilidad del mensaje: elementos que, paradójicamente, negaban la posibilidad de cumplimiento dentro del propio discurso de la prosperidad prometida. El autor los recrea en

pequeñas e intensas narraciones testimoniales, encargadas de fisurar el aparentemente optimista relato de la modernidad. De esta forma, sin entrar a contradecir frontalmente el ideal presentado como verdadero, lo minaba: aportaba detalles capaces de desvirtuar aquellos aspectos hacia donde le interesaba dirigir su censura y reforzaba aquellas líneas capaces de estimular la consecución de sus aspectos más positivos, en pos de producir un nuevo objeto, un “nuevo real”: un renovado arquetipo capaz de proyectarse con eficacia como futuro paradigmático de nuestros pueblos.

Por ambos caminos —resemantización, fisuración—, consigue poner en tela de juicio, al cabo, la indisolubilidad supuesta de la relación progreso-democracia burguesa. Veamos apenas un ejemplo. Su optimismo y su fe en la necesaria industrialización vinculada a la noción de *progreso* permanece incólumes hasta el final de sus días, a pesar de su conocimiento de contradicciones esenciales que van saliendo a su paso. De su llegada a Guatemala, en “La América Central” de 1882, cuenta:

[...] el convento [...] mira atónito a la máquina de vapor [...] todo cambia en la ciudad: del convento de la Recolectión, con su graciosa iglesia, donde antes se sembraban coles, se ha hecho la Escuela Politécnica: de la casa de los hermanos Paúles, ocultos hoy en una casita ignorada, se ha hecho la Escuela Normal, y por donde los felices sacerdotes, a pasos lentos, se paseaban antes—una multitud brillante de jóvenes indios, ya maestros de escuela, estudian los métodos, los descubrimientos y las ciencias modernos.²⁰

Pero allí mismo, había mencionado ya la corrupción como lastre consubstancial al signo, lo que contaminaba sugerentemente la euforia idílica y nos hablaba de la “[...] ociosidad enfermiza originada por una educación puramente literaria [...]” y apuntaba directamente “[...] *las máculas que el progreso deja a su paso*, la usura, la empleomanía [...]”, sin dejar de reiterar su fe: “[...] el movimiento unánime hacia la riqueza honrada es, por suerte, incontrastable.—”²¹

Leamoslo años después: “[...] ¿quién dice que la poesía se haya acabado? Está en las fundiciones y en las fábricas de máquinas de vapor: está en las noches rojizas y *dantescas* de las modernas babilónicas fábricas: está en los talleres”.²² Obsérvese la adjetivación precisa introducida: “dantesca”, que debilita la aparente perfección del enunciado general. La preocupación por la deshumanización que puede entrañar la industrialización en pos del progreso, es un significado que inicialmente intenta justificar.

Ya libre de lo circunstancial, en la revista *La América* generaliza y reformula el signo con la sentencia de 1884: “La prosperidad que no está subordinada a la virtud, avillana y degrada a los pueblos; los endurece, corrompe y descompone”.²³ Sin embargo, no resulta tan interesante tal afirmación abiertamente expresada, como cuando la crítica implícita —que aporta la renovación al significado— acompaña a su maravillado arrobamiento frente al poder que alcanza el hombre moderno. Desde luego, su texto sobre la inauguración del puente de Brooklyn es el mejor ejemplo. El hecho engrandece, llena de orgullo a toda la urbe moderna: “Palpita en estos días más generosamente la

sangre en las venas de los asombrados y alegres neoyorquinos: parece que ha caído una corona sobre la ciudad”. Sin embargo, tras magnificar la obra como muestra irrefutable de progreso, fustiga aguda y duramente: “Y los creadores de este puente, y los que lo mantienen, y los que lo cruzan,—parecen, salvo *el excesivo amor a la riqueza que como un gusano les roe la magna entraña*, hombres tallados en granito,—como el puente.—“²⁴

Resulta indiscutible que sus textos reproducen las narraciones maestras de la modernidad —procedentes del “centro”—, aunque cada vez más subversivamente. En sus anotaciones de estancia en Venezuela —presumiblemente escritas entre 1881 y 1882—, describe el entorno caraqueño a partir de modelos culturales impuestos, que, en su calidad de “viajero”, de extranjero, de algún modo comparte.

En la ciudad, una singular vida semipatriarcal, semiparisiense, espera al viajero. Las comidas que allí se sirven, exceptuando algunos platos del país; las sillas en que se sientan, los trajes con que se visten, los libros que se leen,—*todo es europeo*. La alta literatura, la gran filosofía, las convulsiones humanas, les son por completo familiares.²⁵

Se trata de referentes occidentales que seguirá usando entonces, incluso, como asiento para sus metaforizaciones. Por ejemplo, si los jóvenes empleados son gentiles, dirá que son “cortesés *como parisienses*”.²⁶ Semejante eurocentrismo explícito y compartido de inicio por nuestro autor —por otra parte, totalmente explicable y hasta de cierto modo imprescindible—,²⁷ quedaría luego atemperado, aunque, naturalmente, no desaparecería del todo. Krotz lo asume como natural:

Resulta interesante ver cómo el contacto entre culturas puede tanto aumentar como disminuir el etnocentrismo; en ello pueden jugar un papel importante el grado de distancia y *cercanía*, la importancia de las diferencias y *afinidades* consideradas centrales o las disposiciones, determinadas históricamente [...].²⁸

En Martí se percibe una cada vez más asumida “cercanía” y “afinidad” con el “otro”. Es fácil reparar en que lo asiste vergüenza al registrar esta situación marginal, en particular la de los indígenas. Los distinguió constantemente en su mutismo: hizo, por ejemplo, una descripción vivísima de la ciudad de Guatemala, en un domingo en que todo “el pueblo” —los incluidos en la civilidad— se encontraba en las calles. Fue dibujando a las gentes que participaban de la celebración:

Esas fiestas, como todas las de la ciudad, se caracterizan por una alegría serena y verdadera [...] *La ciudad entera está en las calles,—y la ciudad entera parece una familia.*— [...]

Esos días, la colina está llena de mujeres, tan llena que no se ve la yerba. Los hombres, con sus trajes negros y su sombrero de fieltro a la *Don Juan*, alzado por detrás, echado sobre los ojos,—hacen más brillante, por el contraste, el alegre color de los mantos. El manto es el orgullo de la mujer del pueblo: en la colina, junto a un traje de Worth, brilla un manto chino cuyos pájaros amarillos y verdes se alzan en relieve sobre un fondo rojo. [...] En los grupos, se ríe francamente.²⁹

En este mismo documento, se manifiesta un distingo entre esas gentes, que ostentaban su capacidad de ser *ciudad* —“pueblo”— y de comportarse unidos, como “familia” —que se articulaban a la organización estatal; que existían visiblemente— y los grupos que permanecían ajenos, voluntaria o involuntariamente. Obsérvese cómo los recoge, más adelante, por separado, como parte de un espacio distinto: “El *Calvario*, es otro cuadro. Siempre se ve a esos graves indios en fila, con el *huacal*—un gran fardo, los pies desnudos—moviendo regularmente sus piernas secas y nerviosas— apoyándose en el grueso bastón rústico”.³⁰

Alejandro Leis caracteriza a los grupos “autorizados” y participantes, exhibiendo sus vestidos, frente a los “otros” silenciosos y desprovistos, de pies desnudos:

[...] son los criollos en el acto fundacional de una nación imaginaria *de pretendida relación igualitaria entre sus ciudadanos* —*que niegan u omiten las diferencias culturales internas*— creando un sistema institucional que es la continuación de los mecanismos de control coloniales. Las pequeñas elites criollas generan países imaginarios imponiendo una organización política, social y económica que deriva en la continuidad del eurocentrismo.³¹

Recordemos, preliminarmente, algunos momentos de su ensayo *Nuestra América*, canónico —para nuestras culturas—, pues, en efecto, representa el acto fundacional de una macro nación imaginaria, pletórico de preformativos supuestos;³² que propone como *deber ser* la unidad aunque, paradójicamente, sin negar nuestros distingos internos —amén de poner de relieve, justo, el peligro de la continuidad del eurocentrismo:

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. [...] Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india.³³

Acá, obviamente, está denunciando su relativa adscripción aún al pragmatismo desarrollista —“formas que se le acomoden y grandeza útil”—; sin embargo, está renunciando de forma tajante al legado cultural francés — a “diecinueve siglos de monarquía en Francia”, como también al pensamiento de la Revolución Francesa a través de su teórico Emmanuel-Joseph Sieyès— y estadounidense —a la “práctica libre” en los Estados Unidos, representada por el estadista Alexander Hamilton, de quien en otro momento, incluso, alabara por “sagaz, incansable, de talentos múltiples”. Es decir, hay un abierto rechazo a los dos centros de la modernidad que más influían en sus contemporáneos, a pesar de no evitar reconocer su grandeza.

Estos criterios los reafirma en un texto publicado el propio año —“Un libro del Norte sobre instituciones españolas en los Estados que fueron de México”: “Ni con galos ni con celtas tenemos que hacer en Nuestra América, sino con criollos y con indios”.³⁴ Pero había dicho más desde *Nuestra América*:

[...] entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre *los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso*, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico [...] El problema de la independencia: no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu.

Con los oprimidos había que hacer causa común, *para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*. [...] *La colonia continuó viviendo en la República*.³⁵

Se evidencia su clara conciencia de la persistencia de las estructuras y el pensamiento colonial —la colonialidad tal como expresa un término contemporáneo—, en especial de las formas del saber. Son múltiples los momentos en que lo expresa:

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra.³⁶

Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano.³⁷

[...] los redentores bibliógenos no entendieron que la revolución que triunfó con el alma de la tierra, desatada —a la voz del salvador, con el alma de la tierra había de gobernar, y no contra ella ni sin ella [...] ³⁸

Cuando aparece en Cojímar un problema, no van a buscar la solución a Dantzig. 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*.³⁹

Avanza en la asunción de su perspectiva *nuestramericana*; trata de incorporar saberes que forman parte de cosmovisiones tradicionalmente consideradas “otras”: portadoras de sistemas de pensamiento, de maneras de racionalizar el mundo discordes respecto a la occidental, para ubicar desde ellos la voz autoral. Metaforiza al final de *Nuestra América*, donde nuestro ensayista ya está plenamente posicionado como *nuestramericano*: “[i] sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!”⁴⁰ Puede ser ésta aún hoy, sin dudas, una expresión profundamente enigmática hasta para un hombre “ilustrado”. Y lo trascendente no es que represente de un saber de común ajeno a sus alcances, más allá de sus fronteras epistémicas, sino que el autor lo emplee para cerrar su conclusión “en clave” *nuestramericana*.

Cintio Vitier precisó que la “[...] imagen del Gran Semí (o Grande Espíritu) procede sin duda de la figuración mítica del Padre Amalivaca, propia de los indios tamanacos, sobre el cual da preciosas informaciones, seguramente conocidas por Martí, su amigo venezolano Arístides Rojas en *Estudios indígenas* (1878)”⁴¹ Amalivaca y su mujer, según el mito, después del diluvio que destruyó la raza humana, regaron frutos de palma moriche, de cuyas semillas nacieron nuevos hombres y mujeres. Nos recordaba Vitier:

Humbolt consideró al Gran Semí evocador de Amalivaca como “el personaje mitológico de la América *bárbara*”. Todo el texto de *Nuestra América* puede leerse a la luz del criterio profundamente descolonizador según el cual para Martí, en la praxis histórica, barbarie “es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea”, según se lee en “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos.”⁴²

Qué reto tremendo significó, en su momento, culminar un texto de semejante envergadura tan audazmente: en primer lugar, porque desafiaba el conocimiento de quienes serían sus lectores potenciales —las clases medias ilustradas de las repúblicas hispanoamericanas—; en segundo término, por la connotación subliminar que entrañaba colocar como salvador de Nuestramérica justo a quien el discurso eurocéntrico debía considerar *bárbaro*. No es de extrañar, lo que siete años antes había afirmado —y leamos el fragmento *in extenso*:

[...] el pretexto de que la *civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo*, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la *barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea*: como si cabeza por cabeza, y corazón por corazón, valiera más un estrujador de irlandeses o un cañoneador de cipayos, que uno de esos prudentes, amorosos y desinteresados árabes que sin escarmentar por la derrota o amilanarse ante el número, defienden la tierra patria, con la esperanza en Alá, en cada mano una lanza y una pistola entre los dientes.⁴³

¿Podría dudarse de la entraña explícitamente contra eurocéntrica del pensamiento martiano?

Considero que *Nuestra América* —donde pueden hallarse su definición más completa y compleja de *lo nustramericano*— ha considerarse, al cabo, como parte de la búsqueda continental de una alternativa conceptual no eurocéntrica, que hoy justificadamente ocupa a nuestros contemporáneos.

Una afirmación y una pregunta capitales definen las intenciones del ensayo: “Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. ‘¿Cómo somos?’”⁴⁴ Tal cuestionamiento retórico —tras el supuesto dignificador— le permitiría a su autor acumular argumentaciones para vertebrar un preformativo básico: el de nuestra existencia, por entonces, como colectivo de entidades nacionales perfectamente consolidadas —remitiéndose el documento, sobre todo, a las repúblicas surgidas tras la independencia de España —entre las cuales Cuba y otras Antillas todavía no se contaban.

Nos presentaba, a su manera usual, un *deber ser* movilizador como real. Afirmaría: “De factores tan descompuestos, jamás en menos tiempo histórico, *se han creado naciones tan adelantadas y compactas*”⁴⁵ Dejaba implícita su fe en que *éramos*,⁴⁵ que formábamos un conjunto indiviso, capaz de protagonizar en junto la urgente resistencia contra hegemónica a la cual allí exhortaba.

Su pregunta esencial de *Nuestra América* acerca de *cómo somos* los habitantes de este espacio particular, ponía al descubierto una profunda preocupación antropológica, de considerable trayectoria en el pensamiento latinoamericano. Desde 1888, se hace más acentuado su interés por

esta disciplina: a partir de su presencia en el primer congreso de antropología —“ciencia nueva” la califica—⁴⁶ realizado en los Estados Unidos, sobre el cual escribe un comentario que representa precedente obligado del texto que nos ocupa y fuera publicado un año y meses antes.

Sorprende que, justo a los arranques de esa “ciencia” ocupada del estudio preferencial del hombre —considerada muy marcada por intenciones filantrópicas—, hoy se les reconozca un visceral carácter de mecanismo de colonialidad y discriminación—; no precisamente de comprensión y enaltecimiento de las distintas culturas. Sabemos que los esfuerzos por evaluar los “álteres” exóticos de la razón moderna, tributaron tácitamente al hallazgo de medios más eficaces para perfeccionar las estructuras de subalternización e influir más efectivamente en las mentalidades.

Lo cierto es que tanto la mirada de la antropología como la de la etnología captaban la alteridad, por necesidad, desde dentro de la razón instrumental moderna. Y hemos observado que, fatalmente, era el *logos* del cual Martí mismo fatalmente partía y dentro del cual sus ideas se debatían angustiosamente buscando salida a sus preocupaciones.

Otro grande —innegable— de su tiempo, el argentino Domingo Faustino Sarmiento, había realizado meditaciones antropológicas en las cuales muchos exegetas⁴⁷ han encontrado parte de las motivaciones —provocaciones— para el encendido ensayo martiano. Había sido uno de esos textos, como se sabe, *Facundo o Civilización y barbarie*, de 1845. A pesar de la inversión explícita en *Nuestra América* del famoso ideograma acuñado por Sarmiento en ese estudio biográfico sobre el caudillo Quiroga —“civilización-barbarie”, que Martí se encargara de reformular como “falsa erudición-naturaleza”—, en *Conflicto y armonías de las razas en América*, de 1883 —mucho más próximo en el tiempo que *Facundo*—, creo hallar un aliento que puede emparentarse directamente con el ensayo martiano.

Igual que el cubano, Sarmiento había armado su discurso a partir de interrogaciones retóricas. Algunas de ellas resultan visiblemente coincidentes, aunque sus respuestas —explícitas o inferidas— posean matices distintos. El argentino culmina su secuencia con una certera incertidumbre referida a su país: “¿Somos nación [...] sin amalgama de materiales acumulados, *sin ajuste ni cimiento*?”⁴⁸ Martí responde desde su documento por toda *Nuestramérica* con otra interrogación retórica, que desestima espectacularmente toda disyunción de elementos implicitada por Sarmiento, reafirmando estratégicamente: “[...] ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre *las masas mudas de indios*, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?”⁴⁹ para concluir, de modo preformativo, según su *deber ser*: “somos “naciones [...] adelantadas y compactas”⁵⁰.

Con tales referencias a la situación de retraimiento del subalterno indígena, no pudo evitar dar cuenta de nuestra diversidad irrestricta —y, en consecuencia, contradecir al cabo su afirmación sobre la existencia de naciones “compactas”. Había que “[...] deshelar la América coagulada [...]”,⁵¹ nos repite. Y es esa América detenida, de los “infelices” que se hallaban subsumidos y no se comunicaban, que carecían de poder de (auto) representación —según la norma epistémica moderna—, la que deseaba todavía “alzar” hacia la cultura “única” de la estratificación logocéntrica europea. Nos dice en *Nuestra América* todavía: el “[...] hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior [...]”.⁵²

La posibilidad de realización como ciudadano del hombre natural a esa altura continuaba dependiendo para él, en gran medida, de su interés por *civilizarse*. Sabemos que había descrito con regocijo —y lo seguiría haciendo— la existencia de sujetos subalternos que traspasaban los límites fijados a su grupo —se “deshelaban”— y se “educaban” —se tornaban “cultos”, como Juárez, el indígena presidente. Expresaba su deseo de atraer a los más reacios hacia su verdad “Con el fuego del corazón”.⁵³ La persistencia determinista, subrepticia, de la idea de una raza aborígen deficitaria —“enferma”, estigmatizada por su condición fenotípica —, no consiguió deprimir su fe en que pudiera ser “curada”. Es una situación que no creyó fatal —como sí para los biologicistas absolutos. De manera que podríamos juzgar su posición como aparentemente ambigua —reconocimiento del aporte de las distintas culturas originarias, a partir de su posicionamiento epistémico diverso y, a un tiempo, reafirmación de la necesidad de allegarlos al territorio de racionalidad marcado por las prescripciones eurocéntricas—, pero favorecedora, en última instancia, de la “reconfiguración” de estas nuevas colectividades, donde pudiera existir el equilibrio no la violencia epistémica. Utopiza:

Estos países se salvarán, porque, con el genio de la *moderación* que parece imperar, por la *armonía* serena de la naturaleza, en el continente de la luz, y por el influjo de la lectura crítica que ha sucedido en Europa a la lectura del tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior,—le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real.⁵⁴

Acá aprovecha para exacerbar el orgullo en sus lectores, para alimentar su sentido de pertenencia: nos habla de nuestro conglomerado como “el continente de la luz” y de su habitante como el “hombre real”. Se trata de una luz, una “iluminación” de acá, diferente —¿tal vez una “ilustración” de diferente signo; y notemos cómo con el término escogido subyace una alusión al “iluminismo” europeo—, dable solo a hombres que existen en el presente y en el lugar, con pies afincados en sus realidades nustramericanas —no el extrapolado, artificial, mimetizado.

Sin embargo, en *Nuestra América* no hallamos una formulación *concreta* de cómo vertebrar esa “armonía” que se desea de los factores tan diversos que nos componen, más allá de la recomendación educativa y afectuosa, y la conminación ética. Colocado ante el problema desde una

perspectiva contemporánea, nos recuerda Batalla, que el “[...] reclamo legítimo no ha de ser solo por sus derechos a la igualdad sino también por sus derechos a la diferencia”.⁵⁵ Es así que el intento martiano de adoptar la perspectiva del oprimido o tratar de igualarse, no parecería poder superar su inevitable colocación desde una razón social/espiritual propia de la comunidad occidental extraña e ineluctablemente colonial —no las de los “distintos” que debían expresarse. ¿Qué podría saber, en puridad, de las ansias de aquellos hombres naturales que *no podían comunicarse* con él a través del discurso “civilizado”?

En discurso público, Martí expresaría ese propio año su deseo de conseguir para Cuba una “[...] república de ojos abiertos, ni insensata ni tímida, ni togada ni descuellada, ni sobreculta ni inculta [...]”⁵⁶ Resulta harto evidente su intención política, una y otra vez señalada: la explícita voluntad de unión de los “sobrecultos” e “insensatos” con los “tímidos” e “incultos”, en homogeneización defensiva, escueta y terminantemente planteada antes en *Nuestra América como*: “[...] deber urgente de nuestra América [de] enseñarse como es, una en alma e intento [...]”.⁵⁷ A la altura de 1884, a las puertas casi de su período de madurez, postulaba terminante: “Una ha de ser, pues que lo es, América, *aun cuando no quisiera serlo*; y los hermanos que pelean, juntos al cabo en *una colosal nación espiritual*, se amarán luego”.⁵⁸

Esta formulación concebida siete años antes de *Nuestra América* nos hace reparar en un matiz caracterizador permanente en la propuesta martiana: que la fusión fuera, al menos de espíritu, “de alma”, lo cual aproxima su pretensión más a lo ético-emocional, que a lo legislativo o lo jurídico — las vías habituales para intentar vehicular las transformaciones sociales dentro de la estructura del Estado y que llevaban, obviamente, la marca epistémica de lo ajeno. Esto le permite sugerir una interpelación más profunda y menos agresiva al sujeto “otro”: no por gusto *Nuestramérica* en pleno avoca y agradece aún su mensaje como el de uno de sus más amorosos hijos. En su ensayo, refracta su propio proceso de búsqueda de comunicación con las entidades diversas que nos constituyen:

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*.⁵⁹

Según Cintio Vitier, el “concepto martiano del amor no es únicamente afectivo sino también cognoscitivo”.⁶⁰ De ahí su memorable declaración: “Por el amor se ve. El amor es quien ve. Espíritu sin amor, no puede ver”.⁶¹

Por otra parte, en su ensayo Martí se coloca a sí mismo, al cabo, como prueba irrefutable de la existencia real de la “colosal nación espiritual”,⁶² declarándose parte de esa identidad preformativamente elaborada. La distancia autoral —*magister dixit* que parecía prevalecer a inicios

de *Nuestra América*, donde eran “los pueblos” los que dialogaban entre sí, mientras él observaba y registraba—, subrayada por el uso de la tercera persona al referirse a los nuestramericanos —“los hombres naturales”...—, va desapareciendo. Culmina: “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es *nuestra* [...]”,⁶³ “[...] el tronco ha de ser de *nuestras* repúblicas [...]”⁶⁴...

Nuestra América, sin dudas, iría a marcar un hito en la historia del pensar antropológico americano: no aceptaba simplemente interrogarse sobre un “otro”, diferente —contra el cual, por necesidad, el “yo”, civilizado tendría que definirse—, sino que, de manera bien explícita, altera la colocación de la autoridad en ejercicio del conocer: el *yo* que juzgaba y explicaba, que termina aquí, de manera inequívoca, auto juzgándose, auto explicándose. E. Levinas registra una opción que se acerca a la martiana: tienen lugar cuando la cercanía que se busca con el “otro” no es estrictamente para examinarlo, sino que existe un sentir por el “otro” y una disposición a responsabilizarse con él.⁶⁵

A partir de este enfoque, podemos vislumbrar en *Nuestra América* el esbozo de un tipo de racionalidad discursiva capaz de establecer estatuto lógico apropiado para el diálogo intercultural: un intercambio ajeno a la apropiación. Fornet-Betancourt ha apreciado con justeza este ensayo como “[...] crítica al colonialismo como sistema de opresión y de destrucción de la diversidad”, una “[...] liberación de las diferencias culturales”, un “[...] *proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria*”.⁶⁶ En efecto, Martí postula:

[...] el buen gobernante en América no es el que sabe cómo 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* [...] El gobierno no es más que *el equilibrio de los elementos naturales* del país.⁶⁷

Es posible presumir allí, pues, la existencia de una percepción —acaso no concientizada— de las posiciones epistemológicas distintas y contrapuestas que confluyen en nuestro conglomerado y que en el ensayo podrían resultar identificables a través de sus menciones a la “universidad americana”⁶⁸ o la “razón campestre”,⁶⁹ que confrontaba con la universidad europea. Parece comenzar a pronunciarse, tácitamente, por la licitud de una universidad “otra”: de un sistema educativo no propiamente “ilustrado”. Solo el comenzar a distinguir la razón moderna de las que no lo eran, constituye, a nuestro juicio, un inicio de legitimación y respeto. Consideró posible la coexistencia a partir del *buen gobierno* que imagina: “[...] la razón de todos en las cosas de todos, y no *la razón universitaria* de unos sobre *la razón campestre* de otros”.⁷⁰

De hecho, censuraría la imposición abusiva de la razón ilustrada —el *logos* homogeneizador, del pensamiento de la modernidad— respecto a la razón natural del “otro” —*logos* alternativo, de los sistemas de pensamiento de los grupos originarios. Nos prevenía respecto al “[...] continente,

descoyuntado durante tres siglos por un mando que *negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón [...]*,⁷¹ lo cual ha sido habitualmente interpretado como defensa a los derechos individuales del hombre dentro de un estatuto liberal. Mas, igual pudiera representar una consideración en ciernes de la necesidad de tolerancia al ejercicio de *logos* ajenos y a la agencia de los sujetos que a ellos responden. Así, propone:

[...] que las ideas absolutas [¿las típicas del canónico logos occidental?], para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas [¿haciendo lugar a logos alternativos?]; que la libertad, *para ser viable*, tiene que ser sincera y plena; que si la república no *abre los brazos a todos, y adelanta con todos*, muere la república.⁷²

Y adelanta un preformativo revelador: “El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico”.⁷³

Puede registrarse, además, una parcial desvalorización de uno de los símbolos por excelencia de la civilización moderna, nada menos que *el libro*, ¿a favor de una cultura iletrada posible, afincada en el intercambio con la naturaleza? Recordémoslo: “Por eso *el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural*. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales”.⁷⁴ Con *Nuestra América* logra generar un espacio donde la ciudad letrada —encarnación de una racionalidad victoriosa— podría ser sometida a la razón de la naturaleza, lo cual implícita, sin lugar a dudas, una ruptura con los sistemas educativos eurocéntricos a través del aprendizaje desprejuiciado *en la naturaleza* —desasido de pre-juicios, de pre-supuestos enraizados en lo ajeno.

Existen, creo, suficientes señales demostrativas de su entendimiento en torno a la conveniencia de formular códigos vehiculares capaces de permitir la relación entre lo diverso, como lo fue su propio célebre llamado a invertir la polaridad de la dicotomía básica a la modernidad, contenida en el ideologema bipolar civilización-barbarie. Cuando lo resignifica como falsa ilustración-naturaleza, no solo pone en solfa un principio asentado de la episteme moderna, sino trata —gracias a su posición traslaticia de “intelectual orgánico”—⁷⁵ de pasar al otro lado de la valla e inscribir paradigmas contra modernos.

No obstante sus limitaciones inevitables, este posicionamiento rompe, al menos relativamente, con la asociación automática desarrollo-occidentalización, y abre camino a la búsqueda de vías de “desarrollo” *otras*, signadas por la especificidad cultural de cada pueblo. Mora Ramírez, reseñando aspectos abordados por el activista altermundista contemporáneo François Houtart, advierte:

[...] un programa mínimo que encauce los esfuerzos de construcción del *otro mundo posible* requiere, en primera instancia, *revertir el paradigma de la dominación y explotación de la naturaleza* —que atraviesa la historia del colonialismo y el capitalismo modernos—, para forjar, en su lugar, una relación basada en el respeto y la conciencia de los vínculos profundos que existen entre el medio ambiente y el ser humano.⁷⁶

El cubano, con su afirmación visionaria, había dado ya por cierta la reversión de ese paradigma de dominación y explotación. Sin embargo, restablecer la bipolaridad como herramienta en *Nuestra América* —incluso en este caso concreto de inversión de un esquema altamente jerarquizador— es evidencia de la persistencia de la misma racionalidad dicotómica típicamente moderna, en la cual, todavía hoy día, es difícil no encallar. Paradójicamente, muchas de las cosmovisiones de los pueblos originarios revelan una comprensión natural de la complementariedad y el holismo, que — y esto ha de ser de capital trascendencia—, resulta muy concordante con el *versus uni* que Martí había declarado como uno de los principios de su pensar en otros momentos de su obra.

A la luz de todas estas contradicciones latentes respecto a la naturaleza heterogénea de lo nuestroamericano, evidencias de interrogantes aún no resueltas a esa altura por el autor, leo la *sui generis* pieza que representa *Nuestra América* como resumen apretado de las múltiples líneas de pensamiento que había venido desarrollando en los años inmediatos anteriores y punto de arranque para la continuidad de su indagación. Es un escalón donde aún indagaba por revelaciones, sin aportar definiciones demasiado absolutas, o que no hubiera formulado de algún modo ya. Representó, sobre todo, un umbral hacia polémicas viscerales para los preteridos nuestroamericanos todavía hoy. Su dimensión más adelantada debió radicar en acentuar, junto al constante perfeccionamiento de sus propósitos de reivindicación continental, la cercanía con los “otros” desde una intensa y auténtica fraternidad, que le permitió no apreciar sus diferencias como problemas a vencer, sino como distingos que aprendió a amar, premisa indispensable para nuestra tarea contemporánea de establecer efectivamente un diálogo entre y desde los nuestroamericanos.

¹ José Martí: “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 4, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 279.

² Había expresado “con todos, para el bien de todos” (José Martí: “Discurso en conmemoración del 10 de octubre de 1868, en Hardman Hall, Nueva York, 10 de octubre de 1889”, *Obras completas*, t. 4, ed. cit., pp. 238 y 243); “con todos, y para todos” y “Con todos y para el bien de todos” (José Martí: «Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891», *Obras completas*, t. 4, ed. cit., pp. 272 y 279); “con todos y para el bien de todos” (“Resoluciones tomadas por la emigración cubana de Tampa el día 28 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 1, ed. cit., p. 272), entre otras ocasiones.

³ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, investigación, presentación y notas Cintio Vitier, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2000, p. 28.

⁴ José Martí: “Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana en honor de Simón Bolívar, el 28 de octubre de 1893”, *Obras completas*, t. 8, ed. cit., p. 246.

⁵ José Martí: “[Odio la máscara y vicio]”, *Versos sencillos*, III, *Obras completas. Edición crítica*, t. 14, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2007, p. 303.

⁶ José Martí: “Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio, en Caracas, Venezuela, el 21 de marzo de 1881”, *Obras completas*, t. 7, ed. cit., p. 285.

⁷ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ob. cit., p. 25.

⁸ José Martí: “*Hasta el cielo*. Por José Peón Contreras”, *Obras completas. Edición crítica*, t. 3, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2000, p. 158.

⁹ José Martí: “Autores americanos aborígenes”, *Obras completas*, t. 8, ed. cit., 336.

¹⁰ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ob. cit., p. 29.

¹¹ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ob. cit., p. 28.

¹² Había empleado por primera vez la expresión en la ya citada reseña crítica a la obra de José Peón Contreras, *Hasta el cielo*, un año antes —“Si Europa fuera el cerebro, *nuestra América* sería el corazón” (José Martí: “*Hasta el cielo*. Por José Peón Contreras”, *Obras completas. Edición crítica*, t. 3, ed. cit., 2000, p. 158.).

¹³ José Martí: “Cartas a Manuel Mercado”, *Obras completas*, t. 20, ed. cit., p. 161.

¹⁴ José Martí: “Prólogo a *El poema del Niágara* de Antonio Pérez Bonalde”, *Obras completas*, t. 7, ed. cit., p. 225.

¹⁵ Nos referimos a la dominación y mantenimiento de poder por parte de un grupo que impone sus valores, creencias e ideologías por sobre el resto —en situación de desventaja—, consiguiendo así un estado de homogeneidad en el pensamiento y acción como también, en especial, una limitación conveniente de las producciones y publicaciones culturales. Según Gramsci, la hegemonía existe cuando la clase dominante es capaz de obligar, de una forma sutil, a una clase social subordinada a que satisfaga sus intereses, renunciando a su identidad y cultura grupal en tanto adopta las concepciones de la clase dominante. Asimismo, la clase hegemónica ejerce total control en las formas de relación y producción del resto de la sociedad (Véase Antonio Gramsci: *El concepto de Hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978).

¹⁶ “Dominios” que son, desde luego, espacios representacionales de los centros de poder. Así lo recuerda Ileana Rodríguez al referirse al protagonismo del Estado moderno en tanto principio ordenador y normalizador de la Historia como disciplina institucionalizada dentro del sistema de enseñanza, “[...] que cumple la función de organizar ‘hegemonías’ (homogeneidades) en la esfera pública de los países centrales y ‘dominios’ (heterogeneidades) a través de las élites en los países o espacios periféricos” (Ileana Rodríguez: “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”, en *Teorías sin disciplina*. Disponible en <http://ensayo.rom.uga.edu>). Lo mismo puede aplicarse a la función que cubre la prensa.

¹⁷ Seguimos a Saussure cuando afirma que “la lengua es una convención” (Ferdinand de Saussure: *Curso de Lingüística General*, México, Editorial Fontamara, 1998, p. 36); “es un sistema de signos” (Ferdinand de Saussure, ob. cit., p. 46); el signo *lingüístico* es “una entidad psíquica de dos caras” (Ferdinand de Saussure, ob. cit., p. 103): una material o significante y otra inmaterial o significado. El significante está constituido por una sucesión inmutable de fonemas (o de letras si es escrito), pero el significado, que es lo que el significante evoca —el concepto—, está sujeto a *variaciones*: “El tiempo, que asegura la continuidad de la lengua, posee otro efecto, contradictorio en apariencia con el primero: el de alterar más o menos rápidamente los signos lingüísticos y, en cierto sentido, puede hablarse a la vez de *inmutabilidad* y *mutabilidad* del signo” (Ferdinand de Saussure, ob. cit., p. 112). Así, concluye: “Un estado de la lengua es siempre un producto de factores históricos, y esos son los factores que explican por qué es inmutable el signo, es decir, por que se resiste a toda sustitución arbitraria” (Ferdinand de Saussure, ob. cit., p. 110) y “[e]l lazo que une el significante al significado es arbitrario, o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir sencillamente: el signo lingüístico es arbitrario” (Ferdinand de Saussure, ob. cit., p. 104). Por otra parte, tendremos en cuenta a Eco, cuando asegura que el significado de un término es una unidad cultural: está definido culturalmente y distinguido como entidad (Umberto Eco: *Tratado de semiótica general*). No identifica el valor comunicativo del signo con la función que predica: el valor comunicativo del signo radica en “una utilidad social del objeto que no se identifica con la ‘función’ en sentido estricto” (Humberto Eco: *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1986, p. 82).

¹⁸ Concordando con la expresión de Gayatri Chakravorty Spivak, este proceder, aunque parcial, significaría “reversión, dislocación y apropiación del aparato de codificación del valor” (Gayatri Chakravorty Spivak: “Posestructuralismo, marginalidad, poscolonialismo y valor”, en *Teoría literaria actual*, Londres, 1990, p. 228).

¹⁹ Acanda González ha subrayado con justeza que “la elaboración de una imagen idealizada de la sociedad ha servido como ejercicio de una crítica —implícita o explícita— al estado de cosas existente [...] con el surgimiento de la modernidad [...] el pensamiento utópico adquiere conciencia de sí mismo” (Jorge Luis Acanda González: “Modernidad y razón utópica”, en *Utopía y experiencia en la idea americana*, La Habana, Editorial Imagen Contemporánea, Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz, 1999, p. 36).

²⁰ José Martí: “La América Central”, *Obras completas. Edición crítica*, t. 13, ed. cit., 2010, pp. 169-170.

²¹ José Martí: “La América Central”, *Obras completas. Edición crítica*, t. 13, ed. cit., 2010, p. 177.

²² José Martí: “Libros americanos”, *Obras completas*, t. 13, ed. cit., p. 421.

²³ José Martí: “Juan Carlos Gómez”, *Obras completas*, t. 8, ed. cit., p. 189.

²⁴ José Martí: “El puente de Brooklyn”, *Obras completas*, t. 9, ed. cit., p. 424.

²⁵ José Martí: “Un viaje a Venezuela”, *Obras completas. Edición crítica*, t. 13, ed. cit., 2010, p. 145.

²⁶ José Martí: “La América Central”, *Obras completas. Edición crítica*, t. 13, ed. cit., 2010, p. 176.

²⁷ Según Lewis, “[e]l etnocentrismo es el estado natural de la humanidad” (I. M. Lewis: *Social Anthropology in Perspective*, Baltimore, Penguin, 1976, p. 13, cit. por Esteban Krotz: *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 60). Hay que partir de un conocimiento reputado para delimitar por oposición y “transcribir” realidades nuevas.

²⁸ Krotz, ob. cit., pp. 60-61.

²⁹ José Martí: “La América Central”, *Obras completas. Edición crítica*, t. 13, ed. cit., 2010, pp. 174-175. Las cursivas del primer párrafo citado son mías; las del segundo, de Martí.

³⁰ *Ibidem*, p. 175. Las cursivas son de Martí.

³¹ Alejandro Leis: “Alteridad, ficcionalización y subalternidad en América Latina: del Corpus Colombino al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”. Disponible en <http://www.henciclopeda.org.uy/autores>.

³² Los textos martianos dirigidos a la publicación —en especial los destinados a ser divulgados a través de periódicos y revistas— van a estar cada vez más asistidos de una actitud *performativa*, que sobrepasaría con creces la eficacia de cualquier evidente y repetitivo mensaje aleccionador al lector —proceder mucho más extendido en la época, en especial en el mundo hispanohablante. Consciente o inconscientemente, sus construcciones discursivas no solo describirían o expresarían hechos o ideas, sino que evidencian su urgencia por despertar acciones en los destinatarios: dan por real lo deseable, el futuro imaginado como presente. De manera que no definen *únicamente* «un mensaje sino un acontecimiento», quieren transformar «el orden de las circunstancias» («*El Gran Hermano*» o *la performatividad mediática de la imagen*, disponible en html.rincondelvago.com/la-performatividad-mediatica-de-la-imagen_1.html). Este enfoque presupone que la literatura no solo tiene la capacidad de constituirse como reflejo de la realidad sino que es, en sí misma, creadora de realidad. «La imagen se funda entonces, ya no como la representación analógica en ausencia del objeto, sino como la presentificación del poder soberano que instaura un campo de visibilidad e invisibilidad» (Ídem). Se asume que este actuar se asienta en la «noción liberal de democracia discursiva, fundada en la delegación ciudadana del poder performativo del habla» (Ídem). El carácter performativo del lenguaje —presente en los medios de comunicación por excelencia— ha sido abordado fundamentalmente por el filósofo John Langshaw Austin (*Cómo hacer cosas con palabras*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1956), quien plantea que, cuando uno habla, no sólo propone una significación sino que realiza una acción. Austin, a partir de su teoría en torno al aspecto elocutivo del lenguaje —según la cual ciertas elocuciones no sólo describen la realidad, sino que también actúan sobre ella— ha reconocido la existencia de dos tipos de enunciados: constataivos —que proporcionan información sobre hechos ciertos— y performativos —capaces de provocar hechos al expresarlos como ciertos, aunque aún no los sean. En consecuencia, entendemos lo performativo como capacidad de creación de representaciones ideales propuestas como «verdades», de manera sistemática y con propósitos movilizativos del receptor; al cabo, utopización: la reiteración del «nuevo» sistema de normas que se «escenifica», ha de contribuir a que sea reproducido en la realidad, construido en la práctica. Considero textos performativos martianos, pues, aquellos que canalizan expectativas de su proyecto —al cabo, las existentes en la sociedad—, para modificar y movilizar al lector, redirigir su acción hacia la transformación de su contexto en pos de corresponder al modelo presentado. Sus textos no ficcionales —crónicas, reportajes, ensayos— contienen, con frecuencia, narraciones del *deber ser*, expresado como presente, cuando el *ser* aún las contradice.

³³ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 14.

³⁴ José Martí: “Un libro del Norte sobre instituciones españolas en los Estados que fueron de México”, *Obras completas*, t. 7, ed. cit., p. 59.

³⁵ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 17.

³⁷ *Ibidem*, p. 23.

³⁸ *Ibidem*, pp. 17-18.

³⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 30.

⁴¹ *Ibidem*, p. 60.

⁴² *Ibidem*, p. 62.

⁴³ José Martí: “Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos”, *Obras completas*, t. 8, ed. cit., p. 442.

⁴⁴ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 24.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁶ José Martí: “Un congreso antropológico en los Estados Unidos”, *Obras completas*, t. 11, ed. cit., p. 476.

⁴⁷ En primer lugar, desde luego, Fernández Retamar. Véase *Caliban, apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Editorial Diógenes, 1971.

⁴⁸ Domingo Faustino Sarmiento: *Conflicto y armonías de las razas en América*. Disponible en http://www.archive.org/stream/conflictoyarmon00sarmiala/conflictoyarmon00sarmiala_djvu.txt.

⁴⁹ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 13.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 25.

⁵² *Ibidem*, p. 15.

⁵³ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁴ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 22.

⁵⁵ Bonfil Batalla: “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, vol. 9, México, p. 5.

⁵⁶ José Martí: “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891”, “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891”, *Obras completas*, t. 4, ed. cit., p. 279.

⁵⁷ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 27.

⁵⁸ José Martí: “Libros de hispanoamericanos y ligeras consideraciones”, *Obras completas*, t. 8, ed. cit., pp. 318-319.

⁵⁹ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 24.

⁶⁰ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 55.

-
- ⁶¹ José Martí: “Cuadernos de Apuntes”, núm. 18, *Obras completas*, t. 21, ed. cit., p. 419.
- ⁶² José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 319.
- ⁶³ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ed. cit., p. 17.
- ⁶⁴ *Ibidem*, pp. 17-18.
- ⁶⁵ Paula Gil Jiménez: “Teoría ética de Levinas. Cuaderno de materiales, Filosofía y Ciencias Humanas”. Disponible en <http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm>.
- ⁶⁶ Raúl Fonet: “Transformación intercultural de la filosofía”, Bilbao, Desclée de Brouwer S.A., 2001, pp. 74-75.
- ⁶⁷ José Martí: *Nuestra América. Edición crítica*, ob. cit., pp. 14-15.
- ⁶⁸ *Ibidem*, p. 17.
- ⁶⁹ *Ibidem*, p. 20.
- ⁷⁰ *Ibidem*.
- ⁷¹ *Ibidem*.
- ⁷² *Ibidem*, p. 24.
- ⁷³ *Ibidem*, p. 15.
- ⁷⁴ *Ibidem*.
- ⁷⁵ Se aplica a la manera de Beverley (John Beverley: *Del lazarillo al sandinismo*, Prisma Institute, Minneapolis, 1987, p. 9).
- ⁷⁶ Andrés Mora Ramírez: “François Houtart: crisis de civilización y nueva utopía”, Costa Rica, AUNA, 2010. Disponible en <http://connuestraamerica.blogspot.com>.