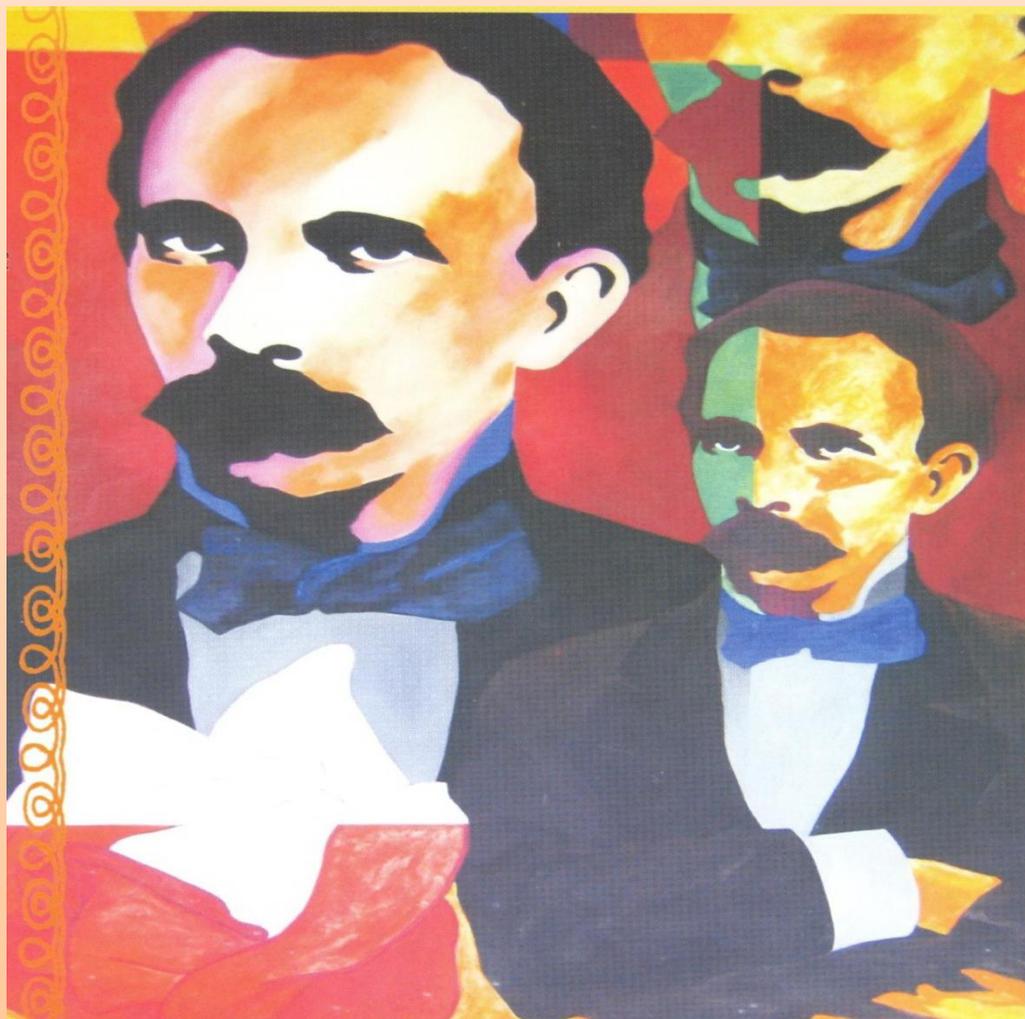


INTERSEDES
REVISTA ELECTRÓNICA DE LAS SEDES
REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA
WWW.INTERSEDES.UCR.AC.CR

ISS 2215-2458
VOL. XI, N°21 (2010)



MARTÍ. RACISMO Y ETNOCENTRISMO
ORIESTER ABARCA HERNÁNDEZ

Martí. Racismo y etnocentrismo

(Martí. Racism and ethnocentrism)

*Oriester Abarca Hernández*¹

Recibido: 06.05.11	Aprobado: 06.07.11
--------------------	--------------------

Resumen:

Recientemente algunos autores señalan en José Martí posiciones rayanas en racismo o en etnocentrismo. Puesto que la obra de Martí no está expuesta como un sistema y sus ideas se encuentran dispersas en diversos géneros literarios y documentos, y algunos conceptos claves han variado (raza, por ejemplo) en cuanto a uso y significado, es necesario atender tales argumentos examinándolos directamente con vista de la obra de Martí, no de manera fragmentaria sino procurando obtener una visión de conjunto.

Palabras clave:

José Martí, racismo, etnocentrismo.

Abstract

Recently, some authors point out in José Martí positions bordering on racism or ethnocentrism. Since the work of Martí is not exposed as a system and his ideas are scattered in various literary genres and documents, and some key concepts (race, for example) have changed in terms of use and meaning, it is necessary to address such arguments examining them directly over looking the work of Martí, not piecemeal but trying to get an overview.

Keywords:

José Martí, racism, ethnocentrism.

¹ Profesor Asociado de la Universidad de Costa Rica. Licenciado en Derecho, Máster en Derecho Económico, Licenciado en Docencia y Máster en Administración Educativa; doctorando en Historia (Universidad de Costa Rica) y en Dirección de Empresas (Universidad de Valencia, España). Imparte en la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica los cursos de Economía Internacional, Banca y Finanzas; y en la Facultad de Derecho de esa misma Universidad el curso de Filosofía del Derecho. Áreas de investigación y temas en que ha publicado: Filosofía Política, Filosofía del Derecho, Administración, Historia regional, Historia Económica.

1. Introducción

Recientemente algunos autores han venido sosteniendo que Martí asumió posiciones rayanas en racismo (Camacho, 2006 y 2007) o en etnocentrismo (Ward, 2007)². Es un hecho conocido que la obra de Martí no está expuesta como un sistema y sus ideas se encuentran dispersas en diversos géneros literarios y documentos, y algunos conceptos claves han variado (raza, por ejemplo) en cuanto a uso y significado³. Ante este panorama es necesario examinar tales argumentos directamente con vista de la obra de Martí, no de manera fragmentaria sino procurando obtener una visión de conjunto y diacrónica. El presente documento expone los argumentos de Camacho y Ward y los examina a la luz de la interpretación de los textos de Martí.

2. Los argumentos de Camacho y Ward

Camacho alude a la crónica del terremoto de Charleston de 1886 (OC, XI, pp. 65-76)⁴ y afirma que Martí atribuye las reacciones que tuvieron los negros⁵ a una condición heredada de sus ancestros africanos; es decir, las explica por su raza, por características biológicamente transmitidas. Camacho (2007) sostiene que para Martí: “Sus reacciones [la de los negros] estaban condicionadas por la forma en que el pasado había moldeado su psiquis y había dejado su ‘signo de propiedad’ en su sangre” (p. 68).

Además, Camacho (2007) sugiere que para la década de 1890 Martí cambió su discurso sobre los negros, al asumir una posición antirracista, lo que “coincide con su preparación de la guerra de independencia en Cuba y por tanto siempre cabe la sospecha de que el cubano no solo no dejó de

² Según Jackson y Weidman (en Camacho, 2006) el *etnocentrismo* asume que el sistema de la propia cultura, creencias y valores es superior a los sistemas de otros grupos; no se trata más que de un juicio de valor de un grupo respecto de otros; la diferencia entre una sociedad racista y una etnocéntrica consiste en que esta última permite a las otras sociedades escapar de su posición inferior, lo que supone renunciar a sus creencias y valores “erróneos” y adoptar los “correctos” del grupo dominante.

Por su parte, San Martín (1992) expresa sobre el concepto de *etnocentrismo*: “Se llama etnocentrismo a la actitud o tendencia a ver todo de acuerdo a nuestras categorías, escalas de valores, gustos o expectativas de comportamiento. Esta tendencia... es normal y consecuente con la estructura mental de ser humano, que capta las cosas de su entorno desde los esquemas disponibles, que son suministrados por la propia cultura. Por eso la comprensión de los otros tiene lugar inicialmente desde una actitud etnocéntrica” (p. 120).

³ Sobre el proceso social de formación y transformación de conceptos (*concept-formation*) recomiendo leer Farr (1982), quien basándose en Weber propone la categoría de “concepto histórico”; se trata de un metaconcepto. La idea de Weber es que la historia de las ciencias sociales es un proceso continuo en el que la formación de conceptos depende de la formulación del problema y varía con el contenido de la cultura; así, toda síntesis resulta transitoria debido a esa relación entre concepto y cultura. Por ello, los mayores avances en las ciencias sociales están ligados sustantivamente a los cambios en los problemas culturales prácticos y se presentan como formación de conceptos. Weber plantea, entonces, una tesis metodológica acerca de la formación de conceptos y el cambio en las teorías basada en una tesis ontológica acerca del cambio social y cultural.

⁴ En el texto se utilizan las siglas OC, seguidas de números romanos y arábigos, lo que representa las obras completas de Martí, el tomo y las páginas citadas, según la edición siguiente: Martí, José (1963-1973). *Obras completas* (Vols. 1-27). La Habana: Editorial Nacional de Cuba.

⁵ En este trabajo utilizo los términos “negro” y “blanco” que son los que utiliza Martí en sus escritos y que él mismo afirmaba no debían entenderse de manera peyorativa.

pensar de esta forma, sino que su silencio sobre las diferencias raciales tenía un fin estratégico” (p. 78). Y agrega:

...la gran pregunta no debe ser si en algún momento el cubano recurrió al discurso de jerarquización y tipificación racial tan típicos del siglo XIX. Eso... queda claro. Lo que habría que preguntarse es si Martí, ...realmente cambió de opinión o lo que conocemos como su posición antirracista fue solo producto de un ardid político para ganarse a los negros en vista de la guerra independentista, predicar un país posible después de la guerra, y lograr los objetivos políticos que él perseguía en una Cuba postcolonial. (Camacho, 2007, pp. 81-82)

En un artículo de 2006, Camacho también afirma que Martí consideraba a los amerindios en una condición infantil y salvaje, de inferioridad frente al europeo, y que como solución proponía assimilarlos a la cultura occidental. Para Camacho, Martí seguía una visión escalonada de la historia, por lo que el indígena podía seguir evolucionando en el futuro y escapar de su niñez. “Esa visión de la cuestión, sin embargo, no rechaza la perspectiva etnocéntrica de la cultura. Todo lo contrario: reafirma la superioridad de una sobre la otra” (Camacho, 2006). Camacho (2006) escribe:

Martí cree en el poder civilizador del Estado y la cultura occidental, supuestamente más avanzada y le atribuye a ésta el rol de dirigir y controlar la cultura del “salvaje”... No concibe al indio fuera del proyecto modernizador y la república... la República, la Nación y en última instancia la cultura occidental representaban un paso de avance y un estadio superior en el trayecto humano. Ser ciudadano significaba “subir” un escalón en la historia, volver al indio a su “alma clara” ... No en balde en “Nuestra América”, la república es el centro organizador que da sentido al resto de las etnias y las distintas naciones... la asimilación no sólo se justificaba sino que era necesaria.

Para mostrar lo anterior, Camacho remite a diversos escritos de Martí, por ejemplo su aprobación a las propuestas de *Los Amigos de los Indios* acordadas en las Conferencias del Lago Mohonk (OC, X, pp. 321-327) y al informe Lamar (OC, X, pp. 371-376), la crónica sobre los indios *crows*, cheyenes y el general Miles (OC, IX, pp. 297-298) o la traducción de Martí del libro *Ramona* (OC, XXIV, pp. 199-503), de Helen Hunt Jackson, el cual también prologó. Martí calificó las propuestas de los *Amigos de los Indios* como “reformas prácticas de mera justicia que pueden convertir una muchedumbre costosa de hombres agobiados e inquietos en un elemento pintoresco y útil de la civilización americana” (OC, X, p. 326). Entre las reformas propuestas estaban: abolir el sistema de reducciones, educar al indígena y enseñarlo a trabajar, sustituir el trabajo de las tierras en común por el repartimiento de la tierra en propiedad a cada familia, la compra por parte del gobierno de las tierras que no se repartieran y que se otorgasen a colonos blancos, que el gobierno usara el ingreso obtenido con la compra –este era el tutor de los indígenas, por tanto se pagaba a sí mismo- para la educación industrial y mejora de los indígenas, admitir a la ciudadanía a todas las tribus que aceptaran el repartimiento individual de sus tierras y a los indios que abandonaran sus

tribus para acomodarse a los usos de la civilización. El informe Lamar en lo fundamental planteaba propuestas similares: educar a los indígenas por medio de maestros indígenas, dividir su tierra en parcelas individuales y otorgarles título registral de propiedad y aun enseñarles el concepto de propiedad individual cuando no lo conocieran. Martí aprobó estas propuestas y expresó sobre sus esperados efectos:

Así, educado por maestros de su propia raza, encariñado con su labor productiva en tierra definitivamente suya, y ayudado, en vez de burlado sangrientamente por sus conquistadores, podrá, con paz segura, con los placeres de la propiedad, con la conciliación de la vida de su raza y la vida civilizada, con la elevación de la mente instruida, permanecer el indio como elemento útil, original y pintoresco del pueblo que interrumpió el curso de su civilización y le arrebató su territorio. (OC, X, pp. 374-375)

Por su parte, Ward (2007) compara las ideas de Sarmiento, Martí y Hostos. Interesa aquí lo que afirma sobre Martí. Ward (2007) menciona que Martí veía con sensibilidad a los indígenas de países como México y Guatemala, en cuanto a las condiciones en que vivían, pero consideraba sus civilizaciones como pertenecientes al pasado (*bygone civilizations*) y privadas en el presente de su grandeza. Además, sostiene que Martí estereotipaba a los indígenas y al respecto cita a Susan Gillman: “atribuir características psíquicas y sociales a diferentes razas, como lo hace Martí, es típico de la tradición intelectual europea del romanticismo racista del siglo XIX” (en Ward, 2007, p. 91).

La propuesta de Martí para los indígenas consistía en integrarlos a las nuevas repúblicas, proyecto en el cual la educación tendría un papel central. “Teniendo el pasado en mente, Martí intenta reestructurar el presente restaurando lo que ha sido eliminado, aliviándolo de la herencia del colonialismo... Deben establecerse nuevos puntos de vista para incorporar a los amerindios contemporáneos a las nuevas repúblicas” (Ward, 2007, p. 89). Pero Martí —observa Ward remitiendo a Mignolo (2000, p. 140)— no entró en un diálogo con los indígenas acerca de lo que estos deseaban para sí sino para dar una definición de “Nuestra América”. El argumento es que Martí intentó la recuperación de lo autóctono en la construcción de la identidad de “Nuestra América”, pero se refería al pasado, al bagaje cultural y no al presente, en el cual los indígenas eran vistos como un problema. Blanco (2008) parece estar de acuerdo con Ward: “Es precisamente en la idea que intenta demostrar que el indígena americano tiene valor en la medida de su pasado glorioso donde está el error del análisis discursivo. Los pueblos indígenas son realidades presentes, no sólo pasadas... El indígena contemporáneo no interesa. Lo que interesa es la grandiosidad de tiempos antiguos en donde se era superior en civilización. Esto es una característica propia del discurso evolucionista de la modernidad” (pp. 24-25). “Educados los indios, crecería, con el buen acuerdo en el reparto de las tierras, el área cultivada; reunidos los esfuerzos individuales, aumentarían en

importancia las poblaciones; y no habría que volver con tanta ansiedad los ojos a tierras extranjeras, en demanda de brazos y aptitudes, que con habilidad y blandura podríamos conseguir en nuestras tierras” (OC, VII, pp. 165-166). La cuestión de la raza indígena, como también la llamó Martí (OC, VII, p. 164), era un problema que debía resolverse pues “el bienestar de todos los que en esta tierra viven [Guatemala], de él depende” (OC, VII, p. 164). Ello requería un cambio de mentalidad de los ladinos, para ganarse la confianza de los indígenas, para el propio bien de estos y de la civilización para la que significaban un peso:

Hacernos amar de aquéllos de que nos hemos hecho odiar. Inculcar a los ladinos conmiseración y apego a los indígenas. Probarles con actos repetidos que se trata de su bien. No puede deshacerse en pocos años el hondo mal en muchos años hecho. Pero cuando con inteligencia y decisión se realice esta obra; cuando con incansable amor se cumpla; cuando trayéndolos a los pueblos los invitemos, a los honestos goces de la vida comunal, cuando en vez de inspirarles recelo, les inspiremos con nuestra ternura para ellos, ternura y confianza, los indios industriuos, leales, artistas, ágiles y fuertes, serán el más potente apoyo de la civilización de que son hoy la más pesada rémora. (OC, VII, p. 165)

Sobre esto comenta Ward: “Así, con un completo ajuste de la actitud en la mente de los ladinos, los descendientes de los Mayas, ahora listos y aceptados como trabajadores, pueden ser integrados en un sistema de comercio hemisférico” (p. 90). Ward (2007, p. 90), operando contrafactualmente, presenta la siguiente hipótesis: si Martí hubiera preguntado a los indígenas guatemaltecos qué deseaban para sí mismos respecto a educación y economía, habrían contestado no estar interesados en escuelas de corte occidental ni en las doctrinas y prácticas liberales. Y concluye que si Martí hubiera hecho la consulta: “Tal conversación habría contribuido a superar la brecha colonia-modernidad y a obtener un panorama basado en coetaneidad” (Ward, 2007, p. 90). Martí muestra una conciencia iluminada en alto grado, afirma Ward, pero no alcanza el punto que “el objetivo de coetaneidad exige en la lucha por lograr sociedades libres de las colonialidades del pasado” (p. 91). Ward está de acuerdo con Mignolo (2000) cuando este afirma que “modernidad y colonialidad son caras de una misma moneda” (p. 50).⁶

Ward, al igual que Camacho (2007, pp. 4-5), recurre a Johannes Fabian (1983, p. 31) para tomar de él el concepto de *coetaneidad* (*coevalness*), el cual supone que dos civilizaciones se encuentran en un mismo punto del tiempo, en contraposición a la *negación de coetaneidad* (*denial of coevalness*) que yuxtapone la *modernidad* de una contra el *primitivismo* de la otra. Para ambos autores Martí incurre en una negación de coetaneidad frente a los negros y a los indígenas, los

⁶ Mignolo alude a la *modernidad* como la pretensión de obtener libertad para el propio grupo de la élite, mientras se intenta negar la igualdad para otros grupos que son marginados, produciéndose así una condición bifurcada: la *colonialidad*. El sistema intelectual de las ideas liberales (modernidad) aplicado a países altamente estratificados en lo social y lo racial, resultó opresivo para las formas culturales no europeas. Ver Ward, 2000, p. 86.

cuales viven en un tiempo *diferente*. Sin embargo, Ward es más benévolo que Camacho en su juicio sobre Martí. Asevera que la posición de Martí respecto de que ningún ser humano puede reclamar un derecho especial por la raza a la que pertenezca (OC, II, p. 298), “refleja una táctica del movimiento de independencia que... tendía a centrarse en la cubanidad de los insurgentes, [no obstante] Martí era consciente... de la diversidad étnica. La tolerancia y la aceptación, en consecuencia, eran y son fundamentales en su mensaje” (Ward, 2007, p. 94). Además reconoce que tanto Martí como Hostos estaban reaccionando en contra de teorías positivistas de superioridad racial, como la de Sarmiento, que solo podían producir efectos negativos para el proceso de construcción del estado-nación (Ward, 2007, p. 99).

3. Interpretación de la propuesta martiana

Es necesario examinar los argumentos de Camacho y Ward con cuidado. Hay ciertamente en Martí una lucha en contra de los prejuicios políticos de raza. “No hay odio de razas, porque no hay razas” (OC, VI, p. 22). No hay razas y por lo tanto todos podían participar políticamente en la liberación de Cuba. Las guerras contra España por la independencia fueron el catalizador que definitivamente combinó a los cubanos sin consideración de su raza (Nodal, 1986, p. 252), aunque el racismo en la práctica no dejó de existir en Cuba luego de alcanzada la independencia⁷. El mismo Martí expresaba: “Pero institución como la de la esclavitud, es tan difícil desarraigarla de las costumbres como de la ley. Lo que se borra de la constitución escrita, queda por algún tiempo en las relaciones sociales” (OC, III, p. 27).

Mi raza es una prueba de la posición de Martí en contra del *status* político del racismo. Martí en *Mi raza* afirma que “racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro” (OC, II, p. 298). Su aclaración inmediata es: “El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos” (OC, II, p. 298). Hasta aquí se trata nada más que de una igualdad de derechos, sin mucha diferencia con los postulados del liberalismo político de su época.

No se puede considerar a Martí un racista, pero es discutible si su punto de vista es etnocéntrico: no hay razas inferiores, pero sí razas en estado inferior (OC, XXI, pp. 431-432): “Esta es tal vez la clave del error sociológico: *tomar como inferior una raza porque se la ve (porque está) en uno de los grados inferiores de su desarrollo*” (la cursiva es del original, OC, XXI, p. 431; ver también

⁷ Por ejemplo, De la Fuente (1998, p. 61) menciona que en 1962 la *Segunda declaración de La Habana*, categóricamente expresó que la revolución había suprimido la discriminación racial.

Afirmaba Ortiz en 1944: “En Cuba, ni las prédicas de la Iglesia ni las exhortaciones de Martí ni las declaraciones de igualdad de derechos de la Constitución ni los preceptos de la ley han sido suficientes para erradicar el racismo” (p. 27).

Helg (1997) considera que se han producido algunos mitos sobre la raza en Cuba y en Latinoamérica que suponen el discurso antirracista pero no la superación del racismo en la práctica.

OC, XVIII, pp. 354-371, así como Fernández Retamar⁸, 1989). No es una inferioridad ontológica sino social⁹. Los indios han caído en vicios y los negros en faltas por el trato que han recibido de los blancos y no por su raza. Martí intuye que no existe una base biológica para mantener el racismo. Para Martí se trata solo de diversas modificaciones en detalles de hábito y formas, de acuerdo con las condiciones de clima e historia, y no de razas. La ciencia de nuestro tiempo le da la razón.¹⁰ No obstante, se percibe en sus escritos una recepción de la antropología decimonónica que consiste en considerar a los negros e indígenas en una condición cultural inferior. Sus civilizaciones fueron interrumpidas y ahora debían modernizarse.

En cuanto a los negros, cabe considerar algunos elementos de carácter histórico antes de examinar la posición de Martí sobre ellos. Estos representaban en Cuba una parte importante de la población¹¹ y como fuerza de trabajo. Su entrada masiva como esclavos comenzó en el siglo XVIII –aunque el tráfico de esclavos en Cuba había iniciado entre 1526 y 1530 (Zorina, 1975)–, al producirse un importante incremento de la producción de las industrias del tabaco y del azúcar. Dominaban a la sociedad cubana los hacendados criollos y los comerciantes españoles. En el siglo XIX las autoridades españolas siguieron una política migratoria de colonización blanca con un doble propósito: a) mantener el control sobre el territorio y b) neutralizar incremento de la población negra. Es decir, se buscaba mantener intacto el poder español sobre la isla y la “integridad nacional”, la primacía de la población blanca sobre la negra y eventualmente la unidad étnica. En este contexto se produjeron discursos cientificistas sobre las razas que sostenían la diferencia entre los individuos según adscripción racial. Martí luego llamará a este tipo de discursos “racismos de librería” (OC, VI, p. 22), creados por los científicos-ideólogos de su época. A pesar de que en 1880 España aprobó la Ley de abolición de la esclavitud en Cuba, no se hizo efectiva sino hasta 1886.

La importancia de Cuba para España era notable. Si bien a inicios del siglo XIX Cuba estaba retrasada, en un periodo de aproximadamente dos décadas pasó a incorporarse a la economía atlántica, dinamizada por la revolución industrial, e inició un rápido crecimiento económico basado

⁸ Según Fernández Retamar (1989): “la palabra ‘civilización’ ha sido usada también, con gran frecuencia, como sinónimo de un estadio de desarrollo humano objetivamente superior a los estadios anteriores, mientras que tales estadios anteriores recibían los nombres de ‘salvajismo’ y ‘barbarie’. En el propio Sarmiento aparece también este empleo, por supuesto, así como en Martí; y en los fundadores del materialismo dialéctico e histórico” (p. 314).

⁹ Véase la afirmación de Ortiz (1942). “Well does Martí know that the prostration of the Indian race is social and not anthropological” (p. 266).

¹⁰ Ver Wodak y Reisigl (1999).

¹¹ En el siglo XIX representaban la mitad, según Fernández Retamar (1986). Según el censo de 1899, realizado durante la ocupación estadounidense, la población negra era un tercio de la población total (de la Fuente, 1998).

en la esclavitud¹² y la industria azucarera¹³: vendía azúcar, mieles y ron a Estados Unidos, Inglaterra y Francia, y adquiriría esclavos en África y maquinaria en principalmente en Inglaterra, con lo que el café y otros cultivos perdieron importancia (Zorina, 1975). Se produjo así la “*sacarocracia cubana*” –en palabras de Moreno Fragonal-, la cual tomó el control real y efectivo, aunque no nominal, de la isla, frente a la decadencia y debilidad que experimentó España a partir de la invasión por parte de los franceses.

Al intentar España, durante el reinado de Isabel II, recuperar el control, la *sacarocracia* se enfrentó a un dilema: someterse a la metrópoli decadente (aunque fuera por la vía de la autonomía) o luchar por la independencia; esto último suponía socavar los cimientos de su propio poder considerando la conformación de la economía cubana –basada en la mano de obra esclava- y la posibilidad de que los negros hicieran de Cuba un segundo Haití.¹⁴ Surgió así el “miedo al negro” en las élites cubanas. Además, también existían aspiraciones anexionistas por parte de Estados Unidos, lo que resultó un factor clave en contra de las pretensiones de los independentistas: mientras Cuba no fuera anexada, Estados Unidos prefería que siguiera bajo el dominio de España.¹⁵

Si bien cabe suponer que el hecho de que los negros hubieran combatido en la guerra de los 10 años (1868-1878) y que en 1886 fueran liberados, los hacía elementos tácticos a tomar en cuenta en la lucha por la independencia de Cuba, ello no autoriza *per se* para considerar a Martí como un oportunista que por tal motivo habría cambiado su discurso racista por uno antirracista. En opinión de Camacho (2007), Martí no logró liberarse de los prejuicios de atribuir a los negros una condición cultural ancestral mitologizante¹⁶, proveniente de su herencia biológica (según se explicó más arriba en relación con la crónica del terremoto de Charleston). Pero el lenguaje literario con que Martí

¹² El régimen de explotación del trabajo de la población negra era tan inhumano que la jornada se prolongaba por 17 y en ocasiones hasta 20 horas; esto produjo una elevada tasa anual de mortalidad, que en algunas plantaciones alcanzó entre el 15% y el 20% (ver Zorina, 1975).

¹³ Sobre la relación entre esclavitud e industria azucarera en los siglos XVIII y XIX en Cuba ver Tomich (1991). Ver también Zorina (1975). Según Tomich (1991): “El dramático desarrollo del azúcar y de la esclavitud en Cuba era inseparable de la expansión y transformación estructural del mercado mundial entre 1760 y 1860” (p. 299).

¹⁴ Según Helg (1997) ese *miedo al negro* está a la base del discurso antirracista de Martí: “El mito de la igualdad racial en Cuba se funda principalmente sobre la propaganda pro independentista de José Martí, la cual tenía por propósito negar la posibilidad de que Cuba se convirtiera en otro Haití” (p. 73). La revolución haitiana, al destruir su industria azucarera, fue una de las causas de la posterior expansión de la industria azucarera cubana; a la vez justificó la fuerte presencia militar de España. Según Tomich (1991):

“la Revolución Haitiana también inspiró el miedo a la rebelión de los esclavos, y el incremento de la represión fue el contrapunto al desarrollo de la industria azucarera cubana. La masiva presencia militar española, justificada al menos en parte por la posibilidad de la revuelta de los esclavos, y los tributos necesarios para sostenerla, fue una pesada carga para el desarrollo de la sociedad cubana y dio forma a la política cubana en relación con España durante el siglo XIX” (p. 304).

¹⁵ Sobre esto ver la posición de Martí, contraria al anexionismo en OC, I, pp. 236-241.

¹⁶ Según Tedesco (1998) Otto Dill “señala a Martí como antecesor del realismo mágico, más que del indianismo o del indigenismo” (p. 181).

describe ese evento no debe malinterpretarse. En *Libro nuevo y curioso* (OC, XV, pp. 395-398) el asunto quedó aclarado por parte de Martí mismo: “Quedan en el espíritu del hombre las huellas del carácter de sus padres; pero, ¿quedan porque las traiga del germen paterno o las entrañas maternas, desde antes de salir a la vida, o porque las adquiriera en el íntimo roce con sus padres después de haber nacido?” (OC, XV, p. 397). Martí se inclina por la segunda opción. Léase el siguiente párrafo, en que Martí es claro en cuanto a su rechazo del supuesto de la inferioridad de los negros e indígenas, basado en sus comportamientos:

Y como prueba de la naturaleza salvaje e inferior de los negros y de los indios, he leído en alguna parte que han arrancado a sus enemigos el corazón: y haber comido de él es tal vez la causa única de que se acuse a ciertas tribus de caníbales. –Pues eso fue lo que hicieron los franceses, lo que en el pleno siglo y país de Corneille y de Malherbe hizo Picard, con el cadáver, recién colgado por los pies, del Mariscal de André: le partió el pecho, le arrancó el corazón, y lo asó sobre los carbones que le traían: luego de asado lo cortó en lonjas, comió la primera, y ofreció las demás a sus vecinos. (OC, XXI, p. 432)

Martí no pudo haber sostenido un racismo pues hubiera significado reproducir los esquemas de dominación coloniales, que combatía. Afirma Fernando Ortiz: “el absolutismo colonial, con falta de libertades y sobra de opresiones, necesitaba del racismo como elemento ideológico de su estructuración social. No bastaba con calificar a un ser humano adversario, sometido o supeditable, con el adjetivo circunstancialmente adecuado. Había que calibrarlo con un estigma biológico, para que la justificación de su demérito social no dependiera de un juicio controvertible sino del prejuicio de una fatalidad congénita, ostensible por la anatomía” (citado por Stabb, 1957, p. 438). En cuanto a los indígenas es cierto que Martí afirmaba que debían recibir educación e integrarse como trabajadores. El proyecto martiano para los indígenas era integración económica y cultural, además de su integración política. Martí afirmó que “el indio, en condiciones iguales, es capaz mental, moral y físicamente de todo aquello de que es capaz el hombre blanco” (OC, X, 324); los vicios en que han incurridos los indígenas son causa de su sometimiento por parte del hombre blanco.

¿Qué ha de redimir a esos hombres? La enseñanza obligatoria. ¿Solamente la enseñanza obligatoria, cuyos beneficios no entienden y cuya obra es lenta? No la enseñanza solamente: la misión, el cuidado, el trabajo bien retribuido. (OC, VI, pp. 327-328.)

Cabe recordar que Martí nació en 1853 y murió en 1895. Es la etapa de la fusión –tanto en la teoría política como en la práctica- de las nociones de estado y nación, cuando ambas categorías se unieron para identificar unidad política (estado) con unidad cultural (nación). El estado-nación, bajo la forma de la república ha de cobijar al “pueblo natural”, a la “nación natural”: “si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república” (OC, VI, p. 21). “Con Martí América Latina adquiere rango de nación en oposición a Norteamérica; América Latina es “nuestra

patria” y por lo tanto, en el continente hay dos nacionalidades: la latina y la anglosajona” (Dachner, 2000, p. 37). La identidad sería una pues “no hay igualdad social sin igualdad de cultura” (OC, III, p. 28) y todos asumirían la condición de ciudadanos (“¡El cubano negro no aspira a la libertad verdadera, a la felicidad y cultura de los hombres, al trabajo dichoso en la justicia política, a la independencia del hombre en la independencia de la patria, al acrecentamiento de la libertad humana en la independencia, no aspira –decimos- a todo esto el cubano negro como negro, sino como cubano!”), OC, III, p. 30).

En la obra de Martí hay un *nosotros* y un *ellos*. Martí pedía diferenciarse de Europa y no aceptaba el dualismo civilización-barbarie eurófilo. El *nosotros* ha de ser original, creador, si quiere salvarse. Pero ese *nosotros* no son los indígenas ni los negros, tampoco los blancos, sino una cultura mestiza. *Nuestra América* es el enigma hispanoamericano: “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos...” (OC, VI, p. 20). Y luego afirma: “El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” (OC, VI, p. 20).

La “integridad nacional” que defendían los españoles y de la cual Martí era un detractor porque consideraba excluía y discriminaba a los cubanos (OC, I, pp. 48-50, 62 y ss.), a su vez era defendida por él con el nombre de “la república”, para ahora entendida como un todo en el que cabía toda la población de Cuba, sin distinción de raza; todos como ciudadanos a los que la república debía mostrar el camino del progreso y de la identidad colectiva. España había utilizado el concepto de integridad nacional para justificar sus pretensiones de mantener su dominio sobre Cuba y para encarcelar, torturar y asesinar a los independistas que alzaban su voz. De modo que con la idea de la república en mente, Martí reinterpretó el concepto de *integridad nacional*, fundamentándolo en el de patria, por contraposición al de mero dominio político sobre un territorio: “Y no constituye la tierra eso que llaman integridad de la patria. Patria es algo más que opresión, algo más que pedazos de terreno sin libertad y sin vida, algo más que derecho de posesión a la fuerza. Patria es comunidad de intereses, unidad de tradiciones, unidad de fines, fusión dulcísima y consoladora de amores y esperanzas” (OC, I, p. 93). La patria, entonces, desde la óptica martiana es inclusiva, no disgregadora pues es una “unidad de fines”, pero también una “unidad de tradiciones”, de aquí que la visión política de Martí debía llevar también a una unidad de cultura, que no sería el dominio de un grupo “racial” (que en Martí debe entenderse como “cultural”, dado que para él no hay razas en sentido biológico) sobre otro, sino la unidad bajo una identidad común y *auténtica*.

Estas ideas quedan más que claras y resumidas cuando afirma “Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro” (OC, II, p. 299). La identidad nacional no sería impuesta como forma de dominación sino como forma de comunión, cuya principal característica sería la autenticidad y cuyo principal pilar sería la dignidad de todo ser humano: “Porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre” (OC, IV, p. 270). Cabe hacer notar al lector, como me lo ha hecho notar a mí, con gran tino, un buen profesor cubano, que desde entonces, desde aquel momento en que Martí pronunció estas palabras en el Liceo Cubano, en Tampa, el 26 de noviembre de 1891, América cuenta con su propio imperativo categórico.

Así, integridad nacional, república, nación, patria, autenticidad, espíritu del país, se funden todas, como categorías de su propuesta política y moral, en la idea de dignidad plena del ser humano.

Desde esta perspectiva, el tema de la identidad nacional no podía pasar desapercibido para Martí; es uno de los asuntos que ocupan sus pensamientos. Así lo manifiesta al referirse a los inmigrantes: “¿No fuera urgente buscar un medio de aprovecharse de la inmigración de brazos, sin haber de temer la inmigración de costumbres de una raza extraña, y de las inteligencias desesperadas y perturbadoras que forman en todos los países la masa de inmigrantes?” (OC, VI, p. 205). Y en otro pasaje expresa:

Se piden inmigrantes en muchas de nuestras Repúblicas. Los pueblos que tienen indios, deben educarlos, que siempre fructificarán mejor en el país, y lo condensarán más pronto en nación, y la alterarán menos, los trabajadores del país propio que los que le traigan brazos útiles, pero espíritu ajeno. Porque esa es la ley capital en la introducción de inmigrantes: sólo debe procurarse la inmigración cuyo desarrollo natural coincida, y no choque, con el espíritu del país. Vale más vivir sin amigos, que vivir con enemigos. Importa poco llenar de trigo los graneros, si se desfigura, enturbia y desgrana el carácter nacional. Los pueblos no viven a la larga por el trigo, sino por el carácter. En inmigración como en medicina, es necesario prever. No se debe estimular una inmigración que no pueda asimilarse al país (OC, VIII, p. 384).

La condensación en nación, esa era parte de la fórmula para la república martiana. Martí estaba muy consciente del valor de la identidad nacional en la construcción del estado-nación –la república-. Era preferible integrar a indígenas y negros como mano de obra que a inmigrantes que pudieran alterar el proceso de *condensar en nación* a la población. La integración y asimilación se justificaba por el bien común, no por un racismo que Martí nunca sostuvo. Y debe recordarse que ya España había utilizado la inmigración en su intento por “blanquear” la población de Cuba y mantener su control sobre la Isla. A la vez, debe considerarse que para la época ciertos políticos y

autores latinoamericanos proponían la inmigración europea como un medio civilizatorio, desde perspectivas racistas y eurocéntricas (es decir, verdaderamente etnocéntricas), para lo cual asumían posiciones científicas, que fueron criticadas por Martí, como meras invenciones librescas (racismos de librería).

Y si bien es cierto que Martí se refiere en ocasiones a un estado de inferioridad heredado, se trata de una herencia en términos culturales, no biológicos. Además, tanto en el caso de negros como de indígenas, esa inferioridad ha sido provocada por el dominio que sobre ellos han ejercido los blancos, quienes interrumpieron las civilizaciones de aquellos, dejándolos en un estado de postración y retraso (histórico y no biológico). Tanto Ward como Camacho encuentran la solución al problema, pero al parecer no se percatan de ella. La noción de *coetaneidad* (Fabian, 1983) puede adaptarse a las ideas de Martí al respecto: según Martí existen diversos estadios de desarrollo, que no son simultáneos en los diversos grupos humanos, por lo que es posible que unos pueblos aprendan de otros más desarrollados; esta idea resulta muy clara en el siguiente pasaje:

Estudiando se aprende eso: que *el hombre es el mismo en todas partes*, y aparece y crece de la misma manera, y hace y piensa las mismas cosas, *sin más diferencia que la de la tierra en que vive*, porque el hombre que nace en tierra de árboles y de flores piensa más en la hermosura y el adorno, y tiene más cosas que decir, que el que nace en una tierra fría, donde ve el cielo oscuro y su cueva en la roca. Y otra cosa se aprende, y es que *donde nace el hombre salvaje, sin saber que hay ya pueblos en el mundo, empieza a vivir lo mismo que vivieron los hombres de hace miles de años...* No es que hubo una edad de piedra, en que todos los pueblos vivían a la vez del mismo modo; y luego otra de bronce, cuando los hombres empezaron a trabajar el metal, y luego otra edad de hierro. Hay pueblos que viven, como Francia ahora, en lo más hermoso de la edad de hierro, con su torre de Eiffel que se entra por las nubes: y otros pueblos que viven en la edad de piedra, como el indio que fabrica su casa en las ramas de los árboles, y con su lanza de pedernal sale a matar los pájaros del bosque y a ensartar en el aire los peces voladores del río. Pero *los pueblos de ahora crecen más de prisa, porque se juntan con los pueblos más viejos, y aprenden con ellos lo que no saben*; no como antes, que tenían que ir poco a poco descubriéndolo todo ellos mismos. (OC, XVIII, pp. 357-358, la cursiva no es del original)

Y en otro pasaje, que Camacho (2007, p. 78) interpreta erróneamente como racismo de origen biológico, también está presente dicha solución:

Me desperté hoy, 20 de Agto. formulando en palabras, como resumen de ideas maduras y dilucidadas durante el sueño, los elementos sociales que pondrá después de su liberación en la Isla de Cuba la raza negra. No las apariencias, sino las fuerzas vivas. No la raza negra como unidad, porque no lo es, –sino estudiada en sus varios espíritus o fuerzas, con el ánimo de ver si no es cierto como parece, que en ella misma, en una sección de ella, hay material para elaborar el remedio contra los caracteres primitivos que desarrollarán por herencia, con grande peligro de un país que de arriba viene acrisolado y culto, los sucesores directos o cercanos de los negros de África salvajes, que *no han pasado aún por la serie de trances necesarios para dejar de revelar en el ejercicio de los derechos públicos la naturalidad brutal correspondiente a su corta vida histórica*. (OC, XVIII, p. 284, la cursiva no es del original)

Es claro que Martí no es Sarmiento. El dualismo civilización-barbarie en Sarmiento es explícito y da origen a un racismo que no tiene pretensión alguna de disimulo. Martí, influido por el krausismo, tiene otro punto de vista; niega la falsa erudición frente a lo natural, por lo que niega tal dualismo. Martí asumió la idea de progreso (Estrade, 2000, p. 69), tan característica de la modernidad. Consideró que tanto indígenas como negros debían ser integrados a la república pues la *superioridad*, para él, “no es más que *grado en tiempo*” (OC, XI, p. 72). Pero a la vez, está presente una idea de justicia social: el progreso no es solo para la élites, sino que debe penetrar a las masas: “Un progreso no es verdad sino cuando invadiendo las masas, penetra en ellas y parte de ellas” (OC, VII, p. 168). Comenta Fernando Ortiz (1942) al respecto: “Pues en esa ‘superioridad’ que Martí señala como admisible, no hay nada congénito o hereditario, ni en consecuencia verdaderamente racial; sino solo una desigualdad fortuita que varía con el flujo de la historia... al extender el concepto racial para otorgarle un significado social por su equivalencia con el término ‘cultura’, él acepta la posibilidad de una valoración relativa, no como una característica congénita sino como un simple ‘grado en tiempo’, esto es, un mero incidente histórico” (p. 265).

4. A modo de conclusión

Puede resumirse la posición de Martí de la siguiente forma:

1. La humanidad es una sola. No hay razas humanas en sentido biológico sino solo culturas distintas.
2. Tales culturas muestran *grados diferentes de desarrollo*. Algunos pueblos están más avanzados que otros.
3. El grado de desarrollo de los pueblos es un incidente histórico, no una consecuencia biológica.
4. Algunos pueblos que en el pasado tomaron la vanguardia, luego decayeron y fueron superados por otros que antes estaban en una condición de retraso.¹⁷
5. Los pueblos más retrasados pueden avanzar con mayor rapidez si aprenden de los logros de los más desarrollados.

En el núcleo de todo esto está una antropología y una filosofía de la historia martianas, que no se expresan sistemáticamente, y se presentan con diversos niveles de explicitud. Su idea de una comunidad de ciudadanos, *condensada* en nación (una sola identidad nacional) y que no depende de la herencia genética, Martí la entiende no como la europea, ni la indígena, ni la negra, sino la de un pueblo que califica de *extraño* y *mestizo*; una identidad que él llama a ser auténtica. En las ideas de Martí está presente la historicidad del desarrollo humano y no la racialidad como determinismo biológico. No cabe, pues, acusarlo de racismo si no es dejando de entender los verdaderos

¹⁷ Martí parece entender el progreso de una manera no lineal, a diferencia de la tendencia dominante en su época. “Los siglos no van siendo más que una serie de débiles renacimientos. Se vuelve a los (sic) viejo, y no se imagina nada nuevo; –pudiendo de la pertinacia en el uso de las viejas formas deducirse que no hay espíritu nuevo que las (vivifique) o (sustituya). –Depende de eso.” (OC, XVIII, p. 291).

contenidos de sus escritos.¹⁸ Si unos se sienten “de buena fe” superiores a otros, ello no es más que un error derivado de los distintos grados de desarrollo cultural, no de causas biológicas. Estas ideas no eran mera propaganda, como pretende Helg (1997).

Sin duda alguna, Martí es un claro ejemplo de la afirmación de Hegel de que la *Filosofía es su propio tiempo aprehendido por el pensamiento*. Ciertamente Martí fue hijo de su tiempo y a la vez un visionario: si se comparan sus propuestas con las de otros autores de finales del siglo XIX y principios del XX¹⁹, se muestra como un verdadero *espíritu superior* de su tiempo, según él mismo entendía ese concepto, y lo escribía en uno de sus cuadernos:

El egoísmo era la nota de los tiempos antiguos. El humanitarismo (el altruismo, la abnegación, el sacrificio de sí por el bien de otros, el olvido de sí) es la nota de los tiempos modernos. No hablo de la gente común: ésta en todas partes, es una trailla de bestezuelas; el estómago del Universo; hablo de los espíritus superiores que ensalzan y representan estos tiempos. (OC, XXI, p. 162).

5. Referencias bibliográficas

Blanco, Juan (2008). Modernidad y metamodernidad en el discurso de José Martí sobre el indígena. *A Parte Rei*, 60. Descargado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/blanco60.pdf> [12 de setiembre de 2009].

Camacho, Jorge. (2006). Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos. *KACIKE: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology* [On-line Journal]. Descargado de: <http://www.kacike.org/Camacho.html> [12 de setiembre de 2009].

Camacho, Jorge. (2007). “Signo de propiedad”: etnografía, raza y reconocimiento en José Martí. *A contracorriente*, 5 (1), 64-85.

Dachner Trujillo Yolanda (2000). Nacionalismo y latinoamericanismo en el pensamiento de José Martí. En Jacques Joret (coord.) *1898-1998, fines de siglos: Historia y literatura hispanoamericanas* (pp. 31-46). Lieja: Librairie Droz.

De la Fuente, Alejandro (1998). Race, National Discourse, and Politics in Cuba: An Overview. *Latin American Perspectives*, 25 (3), 43-69.

Estrade, Paul (2000). *José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*. Madrid: Doce Calles.

¹⁸ Léase por ejemplo *El plato de lentejas* (OC, III, pp. 26-30). Allí afirma Martí: “La abolición de la esclavitud –medida que ha ahorrado a Cuba la sangre y el odio de que aún no ha salido, por no abolirla en su raíz, la república del Norte,– es el hecho más puro y trascendental de la revolución cubana” (p. 27). Y más adelante, en ese mismo escrito expresa: “Apenas hay espacio en una generación para que el dueño de esclavos, que no creía obrar mal comprándolos y vendiéndolos, y *de buena fe se les creía superior*, siente a su propia mesa y a su derecha al esclavo que en ese plazo breve no ha podido tal vez adquirir la cultura usada en la mesa a que se ha de sentar” (p. 27, la cursiva no es del original).

¹⁹ Tendencias y propuestas racistas, en diferentes grados y con diferentes enfoques sí están presentes en autores como Domingo Faustino Sarmiento, José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge, Alcides Arguedas, Manuel Zeno Gandía, Euclides da Cunha, Raimundo Nina Rodrigues. Ver al respecto los criterios de Ortiz (1942) y Stabb (1957), así como Martínez-Echazábal (1998).

- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Farr, James (1982). Historical Concepts in Political Science: The Case of "Revolution". *American Journal of Political Science*, 26 (4), 688-708.
- Fernández Retamar, Roberto (1989). Algunos usos de civilización y barbarie. *Revista Mexicana de Sociología*, 51 (3), 291-325.
- Gray, Richard B. (1963). José Martí and Social Revolution in Cuba. *Journal of Inter-American Studies*, 5 (2), 249-256.
- Helg, Aline (1997). Race and Black Mobilization in Colonial and Early Independent Cuba: A Comparative Perspective. *Ethnohistory*, 44 (1), 53-74.
- Hennessy, C. A. M. (1963). The Roots of Cuban Nationalism. *International Affairs*, 39 (3), 345-359.
- Kirk, John M. (1977). José Martí and the United States: A Further Interpretation. *Journal of Latin American Studies*, 9 (2), 275-290.
- Martí, José (1963-1973). *Obras completas* (Vols. 1-27). La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Martínez-Echazábal, Lourdes (1998). Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959. *Latin American Perspectives*, 25 (3), 21-42.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Nodal, Roberto (1986). The Black Man in Cuban Society: From Colonial Times to the Revolution. *Journal of Black Studies*, 16 (3), 251-267.
- Ortiz, Fernando (1942). Cuba, Martí and the Race Problem. *Phylon*, 3 (3), 253-250.
- Ortiz, Fernando (1944). The Relations between Blacks and Whites in Cuba. *Phylon*, 5 (1), 15-29.
- San Martín, Javier (1992). *La Antropología: ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona: Montesinos.
- Scheben, Helmut (1979). Indigenismo y modernismo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (10), 115-128.
- Stabb, Martín S. (1957). Martí and the Racists. *Hispania*, 40 (4), 434-439.
- Tedesco, Ítalo (1998). *Modernismo, americanismo y literatura infantil (América en Martí y Darío)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Tomich, Dale (1991). World Slavery and Caribbean Capitalism: The Cuban Sugar Industry, 1760-1868. *Theory and Society*, 20 (3), 297-319.

Ward, Thomas (2007). From Sarmiento to Martí and Hostos: Extricating the Nation from Coloniality. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 83, 83-104.

Wodak, R., Reisigl, M. (1999). Discourse and Racism: European Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 28, 175-199.

Zorina, Adelaida (1975). On the Genesis of Capitalism in Nineteenth-Century Cuba. *Latin American Perspectives*, 2 (4), 7-20.