

Símbolos del Tiempo, la Identidad y la Alteridad en la Visión Americana de José Martí

Ricardo Melgar Bao

Instituto Nacional de Antropología e Historia - Morelos

Resumen: Desde nuestro mirador antropológico, consideramos que el proceso de simbolización cobró particular visibilidad y desarrollo en la perspectiva americana de José Martí durante los últimos quince años de su vida. Nos referimos particularmente al tiempo, la identidad y la alteridad presentes en su ensayo *Nuestra América* y algunos otros escritos. Sostenemos que el análisis de este campo simbólico en el pensamiento de un autor, nos puede decir tanto o más que los enfoques tradicionales propios a la historia de las ideas en América Latina.

Palabras clave: Nuestra América, símbolo, mito, utopía, ideología.

Abstract: From our anthropological point of view, we consider that the symbolization process gained particular visibility and development in the American view of José Martí during the last fifteen years of his life. We are referring particularly to topics such as time, identity and the "man in the mirror", appearing in his essay "Nuestra América" and in some other writings. We sustain that the analysis of this symbolic field in the thought of an author, can tell us so much more than traditional focuses which characterize the history of ideas in Latin America.

Key words: Our America, symbol, myth, utopia, ideology.

"Hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcóyotl y Chilam (...); hay que armar los pacíficos ejércitos a que paseen una misma bandera desde el Bravo undoso, en cuya margen jinetea el apache indómito, hasta el Arauco cuyas aguas templan la sed de los invictos aborígenes; como si la arrogante América debiera, por sus lados de tierra, tener por límites como símbolo sereno, tribus desde hace tres siglos no domadas; y por Oriente y Occidente, mares sólo de Dios y de las ayes propias"... José Martí, Discurso de exaltación de Venezuela (21 de Marzo de 1881).

En el epígrafe que preside este texto, José Martí conjuga tres elementos que nos ocuparán a lo largo de su desarrollo: una revaloración simbólica del tiempo que levante un puente entre los orígenes y el futuro americano, una recuperación de la identidad continental a partir de sus posibilidades culturales de enunciación y significación de lo propio, y un peculiar despliegue de símbolos que capitalizan las tradiciones orales y letradas, nativas y occidentales. La dimensión simbólica de la obra martiana ha sido insuficientemente

explorada, por lo que en este breve ensayo privilegiaremos el análisis de algunas de sus representaciones más fuertes.

Daremos prioridad al examen e interpretación del ensayo de Martí *Nuestra América*, con respecto a sus modos de simbolizar los campos arriba aludidos, sin renunciar a cruzarlos con algunos pertinentes fragmentos correspondientes a otros ensayos y crónicas. La significación martiana de *Nuestra América* nos permitirá diferenciar las claves de autoctonía de los campos míticos y utópicos frente a sus ajenos y adversos iconos neocoloniales.

Las marcas y fronteras culturales del tiempo

En la valoración moderna del tiempo, destacan los calendarios, las cronologías y las fechas conmemorativas, tan presentes en los discursos políticos y religiosos; las cuales no han dejado de reproducir cierta fetichización de los días y los años, de los siglos y las épocas. Cuentan igualmente las prácticas ritualizadas del tiempo circular, encapsuladas en nuestro calendario lineal. La simbolización del tiempo americano realizada por Martí, debe ser vista en su original manera de ir a contracorriente de las estereotipadas formas de temporalización, propias de un contexto ideológico-cultural de inconfundible filiación positivista y evolucionista. Nuestro pensador toma distancia frente a la moderna linealidad temporal que permeaba el imaginario de nuestros intelectuales y sus modos de representar los orígenes, así como el futuro de ese nosotros, en continua y accidentada construcción ante las fuerzas e intereses neocoloniales. La simbolización martiana de *Nuestra América* se afirma como deseable elaboración utópica, significándola y valorizándola.

Sabemos que las diversas sociedades humanas, en la perspectiva de proyectar sus aspiraciones de justicia y felicidad, así como de ejercer el dominio del tiempo y de la historia, han imaginado la existencia de épocas “excepcionalmente felices o catastróficas y a veces han inscripto estas épocas, antiguas o recientes, en una serie de edades según un cierto orden” (Le Goff, 1991:11).

La modernidad fue estimulando la configuración de las utopías como formas deseables y justicieras de representarse el futuro de los pueblos, al marcar diferencias y distancias frente a las construcciones míticas sobre una divinizada y/o naturalizada edad y espacio edénico. La laicización de la visión escatológica del tiempo en el curso del siglo

XIX, tras los impactos de la Revolución Industrial, fue acompañada de una certeza sobre la aceleración del tiempo histórico (Le Goff, 1991:80). Martí parece ilustrar esta visión al sostener que la existencia de un continuum temporal socialmente vivido, comienza a ser culturalmente significado por los hombres, sobre todo para abrir espacio a sus deseadas y justicieras representaciones utópicas, a través de la configuración de fechas símbolo. Así nos dice:

Nada es en la verdad de la vida, un año que acaba, ni otro que empieza; pero el hombre, desconfiado de si como perdido en un choque continuo tremendo de las corrientes humanas, en el choque trágico inevitable del egoísmo desidioso y la abnegación activa, que es al fin de cuentas, la historia toda del mundo, gusta y necesita de detenerse de vez en cuando en el camino, para limpiarse el rostro, la sangre y el sudor, y volver al cielo los ojos de su esperanza (Martí, 1973:3).

La lectura martiana del tiempo representado y vivido no puede dejar de recuperar su condensación simbólica y ritual, para explicarnos que se trata de una expresión cultural de alcance universal y tonos festivos:

Ha nacido un día nuevo. Cada época se pone en una fiesta que la representa y refleja sus ideales. Naturaleza, en todas partes igual, celebra sus mudas, con uno u otro vestido, en todas partes, ya libando la sangre de las uvas, ya segando la garganta del cordero (Martí, 1975, t. 11:299).

El pensador cubano nos aclara que la fiesta representa un modo cultural de marcar el tiempo a lo largo de la historia de los pueblos, sostenido gracias a la energía de los sentimientos populares. El ideal sin el sentimiento fuerza no es nada, parece decirnos Martí, distanciándose de la formal matriz positivista y racionalista de su tiempo. La emocionalidad festiva no degrada el ideal en este periodo ya secularizado; por el contrario, afirma desde su base popular su valor histórico y cultural:

... ahora se entra en tiempo en que el hombre obra por sí, y no como obraba antes, por apoderado, en que la vergüenza no es ser menestral, sino no serlo; en que se muestran capaces de gobernar el mundo los que lo construyen. Jamás llegaron a fiesta pública, fuera de aquellos que la pasión exagera y deshace, sino aquellos sentimientos potentes que de vez en cuando, como energías volcánicas levantan los pueblos, y quedan para siempre visibles en ellos, como los montes en la tierra (Martí, 1975, t. 11:299).

El ejemplo que ilustra esta fiesta moderna y popular nacida por mandato de las organizaciones obreras y artesanales en 1886, fue la celebración del día del trabajo en los Estados Unidos, fiesta septembrina del primer lunes de 1887. Este festejo urbano y multitudinario fue cumplido dos meses antes de la inmolación de los

mártires de Chicago. La ulterior conmemoración de este trágico evento y sus demandas laborales, reubicarían de manera gradual la fecha del primero de mayo como día internacional del trabajo, día de fiesta y protesta obrera (Panaccione, 1989:15-22). Por cierto, Martí escribió para el diario *La Nación* de Buenos Aires, una sentida y larga crónica de los trágicos sucesos de la lucha obrera por la jornada de ocho horas (Martí, 1975, t. 11:333-356).

En su linealidad, marcar el año o la década es importante, pero más aún lo es signar el siglo o el milenio. En este quehacer se confunden las propias pautas historiográficas con las formas simbólicas de representar la temporalidad en cada sociedad. Marcar y valorar el inicio y el término de cada periodo es, pues, tarea del historiador; pero también lo es de su condición humana. De todos los señalamientos cronológicos, el que tiene mayor efecto es aquel que conmemora un suceso o acontecimiento. Conmemorar no es sólo reproducir y recrear tiempo, recordar y olvidar, sino también repensar desde el presente el tiempo largo, aquel que atenúa las fronteras entre el pasado y el futuro. En lo particular, cada presente condiciona la forma y el tenor del conmemorar. Y, en esta dirección, los últimos años han condensado un excepcional y sostenido ciclo celebratorio, el centenario martiano, los 500 años de la dominación europea del “Nuevo Mundo”, el cierre de siglo en el 2000 y el cierre de milenio en el 2001. Asistimos a un reto y una afrenta, una tradición y una ruptura, en la forma de leer *Nuestra América* y sus múltiples tiempos y sentidos. Por ello, y a partir de esta privilegiada circunstancia, podemos interpelar las propias representaciones del tiempo martiano. Leeremos desde nuestro sobrecargado ciclo conmemorativo *Nuestra América* de José Martí, a poco más de cien años de distancia y presencia, así como otros escritos de su autoría que guardan entre sí relativa afinidad simbólica.

Recuperaremos el tiempo y el mensaje de nuestro admirado ensayista continental, sin olvidar nuestro peculiar mirador histórico. Sin lugar a dudas, es difícil la lectura de tres tiempos, por ser propios y ajenos. La escritura de José Martí revela otro tiempo. Su visibilidad se hace explícita cuando nuestro ensayista aproxima los dos polos del ciclo independentista, el que inaugura Haití en 1804 y el que afecta el destino de Cuba y Puerto Rico durante la última década del siglo XIX. A estos arcos temporales, les añadiremos el tiempo nuestro. Circunstancia histórica enrarecida por esos demonios y fantasmas que

pueblan el campo de la alteridad y la amenaza de *Nuestra América* en la literatura martiana y posmartiana.

La lectura epocal que realiza Martí se traduce en siglos y éstos en simbólicas obras y hombres. Los símbolos materiales acuñados por la Revolución Industrial saben que traducen y representan al siglo XIX, pero dejemos que él enuncie con sus propias palabras su visión:

Dan de sí las épocas nuevos hombres que simbolizan; ya no fabrican los hombres en el fondo del río, sino en el aire. Se afinan y encumbran los puentes, como el espíritu. Cada siglo que pasa es un puñado más de verdades que el hombre guarda en su arca. Y véase el camino, y la perfecta analogía en tre cada época y su obra mayor (Martí, 1975, t. 13:257).

A Martí, la construcción de puentes metálicos le parece un referente simbólico propio del siglo XIX, aunque el pretexto de su reflexión sea un puente en particular, el inaugurado entre Nueva York y Brooklyn, diseñado y edificado bajo la conducción de Juan y Washington Roebling. El puente, más allá de su real función arquitectónica en muchas culturas, ha operado y lo sigue haciendo como marcador simbólico de un espacio liminar que permite flujos, encuentros, intercambios y uniones, al mismo tiempo que subraya la fragilidad y artificialidad de su condición. El uso del fierro y del acero en los puentes potenció a términos monumentales sus nuevos diseños arquitectónicos, siendo Martí un perspicaz testigo de ello. Nuestro pensador ubicó otras obras emblemáticas del siglo XIX que anudaron de otros modos la máquina de combustión, el acero, el carbón y el petróleo como expresiones diferenciadas de la segunda Revolución Industrial; todo ello sin olvidar los pesos simbólicos de las nuevas prácticas escultóricas y arquitectónicas.

Martí, con motivo de la inauguración de la monumental estatua de “La Libertad”, retoma el sentido festivo del evento que se extendió al mismo puente de Brooklyn, ligándolo a su sentido político profundo:

Terrible es, libertad, hablar de ti para el que no te tiene (...) ¡Ah! Pero si supieran cuánto lloras, te levantarías del suelo, como a un herido de muerte: ¡y tú también sabrías alzar el brazo hacia la eternidad! (Martí, 1975, t. 11:99).

Martí recreó el simbolismo de la escultura de Bertholdi, al participar a su manera en ese juego polisémico que acompañó su primera y multitudinaria recepción ritual y festiva:

Allí está por fin, sobre su pedestal más alto que las torres, grandiosa como la tempestad y amable como el cielo! (...) por sobre todas las iglesias de todos los credos y por sobre las obras de todos los hombres se levanta de las entrañas de

una estrella la ‘Libertad iluminando al mundo’, sin león y sin espada (Martí, 1975, t. 11: 109).

Todavía la imagen de la estatua de “La Libertad” no había asumido esa función emblemática que le adscribió poco después la política imperial de los Estados Unidos, por lo que resulta relevante el hecho de que Martí la distancie simbólicamente del león y la espada, iconos de la fuerza, el poder y el dominio. Nuestro pensador cubano concebía al siglo XIX, como un “siglo libre” sin negar, como hemos visto, su propia contradicción; tiempo en el que maduró su utopía americana, así como el sueño libertario de la independencia de Cuba, por el que diera su vida en 1895. Martí no se equivocó en adscribirle un valor hegemónico a la libertad en el curso del siglo XIX, si rememoramos los acontecimientos más significativos de esos años, donde se cumplió el primer ciclo de la independencia de *Nuestra América*, la formal abolición de la esclavitud y la configuración del pensamiento libertario y sus muchas utopías sociales, nacionales y continentales. Para nuestro agudo pensador, el cierre del siglo XIX expresaba una característica preocupante, el “malestar universal” del “problema social” que venía generando el nuevo curso de la economía mundial (Martí, 1975, t. 10:411).

Con la valoración de la historia cultural del siglo XIX por sus símbolos continentales que en ella se forjaron y lo representan, ubicamos en su inicio a Simón Bolívar, como lo hizo Martí en 1893: “América hervía, a principios del siglo, y él fue como su horno” (Martí, 1971, t. 1:231). La gesta independentista de Simón Bolívar y su *Carta de Jamaica* representan el despertar de la acción liberadora y del sueño americano. Al cierre del siglo XIX, con justicia ubicamos a Martí y su ensayo *Nuestra América*, como otras dos de sus más destacadas expresiones epocales. Pero aboquémonos a precisar el contexto en que se perfiló en su mayor alcance la ensayística martiana sobre la identidad y la utopía con tinen tal. No fue casual que la toma de posición del ensayista cubano en torno a *Nuestra América*, se forjase en una coyuntura muy precisa, signada por el renacimiento de un proyecto monroísta en los Estados Unidos. Tiene sentido que las relaciones en tre las dos Américas sean analizadas desde un mirador privilegiado: Nueva York, la más cosmopolita y moderna de las ciudades norteamericanas.

El ensayo martiano titulado *Nuestra América* (1-I-1891) fue precedido por un no menos significativo discurso conocido como

Madre América (19-XII-1889) y desarrollado en un artículo muy puntual, acerca de los alcances económicos y políticos del Primer Congreso Panamericano (V-1891). Durante seis meses, Martí puso su mayor tensión documental en la cuestión de las Américas. Difícilmente se puede romper el encadenamiento discursivo de Nuestra América con los textos antes referidos. Sostener la tesis de una América mestiza, unida y viable como proyecto histórico continental, adquiere mayor relevancia dado el contexto ideológico norteamericano, profundamente marcado por una visión racialista de la pretendida superioridad de su peculiar código “anglosajón”, en el orden interamericano mundial que fue reforzado después por las corrientes positivistas y social-darwinistas (Horsman, 1985).

En el contexto más específico de la última década del siglo XIX, el engarce de las concepciones racialistas con los proyectos políticos se acentuó y, al aparecer, profundizó un abanico de proyectos neocoloniales relativos a *Nuestra América*. Durante estos años de construcción acelerada de la república imperial, muy aparte de sus filiaciones ideológicas (populistas, demócratas y republicanas), se perfiló una misma matriz legitimadora del expansionismo yanqui, que fue más allá de los marcos oficiales del panamericanismo (Orozco, t. 1, 1988; Selser, t. 2, 1997).

Nuestra América, de José Martí, surgió como parte sustantiva de una réplica ideológico-política, pero también como un alegato cultural contra el intervencionismo estadounidense en el continente. El contexto regional en que escribe Martí es afectado, gradual e intensamente, por el proyecto neocolonial de la Unión Panamericana, que celebró su congreso fundacional en la ciudad de Washington, del 20 de octubre de 1889 al 19 de abril de 1890. Cualquier analogía de este antecedente neocolonial con el actual proyecto monroísta de la administración Bush, tiene un tono de viscosidad ideológica que dificulta la valoración de la actual coyuntura que nos toca vivir. No obstante, el hecho de que Cuba aparezca nuevamente como un blanco en perspectiva para la política estadounidense, no hay que olvidar que vivimos un proceso de reordenamiento mundial de las fuerzas que pugnan por la hegemonía económica, cultural, diplomática y militar. Éste involucra y jalona, en una y otra dirección, a los países de *Nuestra América*, más allá de toda voluntad o anhelo monroísta.

De gigantes y botas del norte

En la literatura martiana hay figuras-símbolos de signo negativo, que pueblan el escenario continental. Unas vienen de fuera, acortando distancias y tiempos, como los gigantes con botas de siete leguas, es decir, representadas por la potencia emergente de los Estados Unidos de América que le disputa a las metrópolis europeas, la recolonización de los pueblos que conforman *Nuestra América*. La asociación de dos imágenes simbólicas del poder y el colonialismo en el pensamiento martiano, merece un análisis más detenido para explicar sus sentidos: el gigante de las botas de siete leguas y el tío Sam o Samuel. La primera procede de un cuento popular, la del singular gigante de las botas de siete leguas que, en la versión martiana, aparece ya como un género desconocido para los latinoamericanos que tienen la mentalidad de aldeanos vanidosos. Éstos no saben “de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le(s) pueden poner la bota encima” (Martí, 1973:3). La bota aparece así como símbolo de la violencia externa, como icono de la opresión.

El gigante de las siete leguas es un monstruo emergido de la narrativa popular europea. Fue y es conocido en América Latina a partir de la traducción castellana de la versión de Pulgarcito de Charles Perrault. Para el folklore europeo, las botas de siete leguas son “un medio para desplazarse a gran velocidad; el equivalente, si se quiere, de un automóvil de carrera” (Soriano, 1978:192). Sin embargo, esta representación sobre el vínculo del espacio y el tiempo es de algún modo un símbolo contradictorio del poder. Las botas de siete leguas, al decir de Perrault, “fatigan mucho a quien las calza”, fuera de poder cambiar de dueño y de uso, como le sucede a Pulgarcito en su relato primigenio.

La metáfora del gigante de siete leguas, en el ensayo de Martí, aparece recreada por los actores que involucra, así como por la orientación de sus acciones. El gigante es una especie de monstruo mítico que sólo tiene un norte, el territorio a alcanzar, pisar y dominar, por ello representa una figura emblemática en el ensayo de Martí para dimensionar la amenaza que se cierne sobre *Nuestra América*. En la misma dirección, a mediados de 1889, Martí nos precisa la función neocolonial de la popularísima imagen del tío Samuel o Sam en los Estados Unidos (Martí, 1975, t. 9:237-241). Pero tres años antes, nuestro ensayista había delineado con detalle al tío Samuel como

símbolo de la voracidad mercantil de la nueva maquinaria industrial en poder de los empresarios, así nos habla de su “hambre de cíclope que genera la crisis de sobreproducción y agudiza el problema social en los Estados Unidos (Martí, 1975, t. 10:412-413).

En el siglo XX, en los imaginarios latinoamericanos se hizo muy popular la imagen colonialista del tío Sam, que nos rememora la representación del gigante y comparte con él su principal función simbólica a través de una cadena de sentidos y equivalencias entre sus respectivas botas y botines, o entre estos últimos y las botas de los marines. La fuerza que representan estas imágenes del poder neocolonial, no puede disociarse de su capacidad de seducción. Por ello, éstas nos sorprenden, más que por lo que hacen o pueden hacer, por su capacidad de fascinar a esos grupos de intelectuales “sietemesinos”, como gustaba llamarlos Martí, mediante sus ideologías sobre las “guerras justas” y sus libertades de mercado.

No es tanto el gigante el que opera como núcleo de esta estructura simbólica martiana, sino la función metonímica de sus botas con sus propiedades mágicas negativas: la agresiva cábala (siete leguas) reductora de tiempos y espacios, y su capacidad de someter e inmovilizar al otro, al aislado y débil oponente. ¿Cómo entender la bota más allá de las muy contemporáneas significaciones dictatoriales y militares, que poblaron la imagería política de nuestro continente en el curso del siglo XX, o durante el siglo XIX, cuando reinaban las temibles imágenes autoritarias de los caudillos militares? La bota como símbolo autoritario ha estado presente en las caricaturas políticas de los diarios latinoamericanos de oposición, en los acervos fotográficos, en los relatos literarios, en el universo mental de nuestros pueblos.

En la literatura martiana, hay dos coordenadas que ayudan a explicar los procesos de expansión de las fronteras internas y externas de Estados Unidos: los ferrocarriles y las embarcaciones militares de vapor, respectivamente. Velocidad y poder aparecen en todas y cada una de las referencias a estas unidades de transporte, desarrolladas a partir de la Revolución Industrial. A partir del último cuarto del siglo XIX, se popularizó la creencia en las principales ciudades latinoamericanas sobre la celeridad del tiempo histórico; la cual se asienta en la aplicación de los motores a los diferentes medios de transporte. La imagen del coloso norteamericano se hizo aún más

evidente en otro texto, al decir de Martí: “...este gigante en cuyas venas corren por átomos, galopando como ferrocarriles que se dan caza, masas compactas, como de gusanos...” (Martí, 1964, t. 12:153). No escapará al lector que el referente simbólico de “gusanos” tiene una fuerte carga de negatividad por sus sentidos de primariedad biológica, esterilidad y muerte (Cirlot, 1992:232), el cual se reitera en otros escritos del pensador americano.

La caracterización que hace Martí del proceso de neocolonización de Nuestra América, durante el último cuarto del siglo XIX, se presenta luego de la cruzada ferrocarrilera. Ésta le sugiere a nuestro autor, un juego de equivalencias entre dos iconos que son distantes entre sí técnica, material e históricamente hablando, pero que convergen en su función emblemática del poder colonizador, así sostiene que: “...la intentona de llevar para América en los tiempos modernos la civilización ferrocarrilera como Pizarro llevó la fe de la cruz...” (Martí, 1973:54) es inmoral; propia del trabajo de un salteador de caminos o quizá de un pirata de los siete mares.

Para José Martí, el ferrocarril, antes que un símbolo de progreso lo es del neocolonialismo. En todo caso, su encontrada significación dependerá de la perspectiva del sujeto histórico que la impulsa y/o recepciona. El ensayista cubano tuvo muy presente las presiones estadounidenses sobre Santo Domingo, para tomar posesión de la bahía de Samana y las ejercidas sobre México en torno a los ferrocarriles. Tampoco olvidó nuestro autor la intervención de Estados Unidos en Haití para derrocar al presidente Legitime, por haber negado éste a aquel país una concesión sobre la península de San Nicolás: “...llave y señora del paso a las antillas” (Martí, 1964, t. 12:351) e instalar en su lugar al dócil Hipolite. Sumar las cuestiones del canal (Panamá, Nicaragua, Istmo de Tehuantepec en México) revela el interés norteamericano por controlar esos eslabones del poder mercantil del siglo XIX: embarcaciones de vapor y ferrocarriles.

Entre los diversos comentarios de Martí acerca del primer informe anual de gobierno de Harrison en Estados Unidos, sobresalen dos ideas: la apreciación vertical y pragmática de este país en torno al congreso panamericano y su potencial amenaza naval. Destaca nuestro autor el hecho de que la Secretaría de Marina de esa nación solicitó al congreso, con carácter prioritario y en el corto plazo, 21 acorazados, 60

cruceros, torpedos suficientes, escuadra de reserva y aumento presupuestal del ciento por ciento.

La tesis martiana sobre la fuerza de las ideas frente al poder material es una nueva forma de recrear el mensaje del cuento de Perrault y de oponer a David con tra Goliat. Al decir de Martí: “No hay proa que taje una nube de ideas. Una idea enérgica, flameada ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio fi nal, a un escuadrón de acorazados” (Martí, 1964, t.12:351).

El intelectual caribeño pensaba en concreto en el poderío de la fuerza na val estadounidense; tenía nuestro ensayista la certidumbre del acrecentamiento del poder devastador de la marina yanqui:

El Ve su vius, el crucero nuevo para dinamita anda 26 millas por hora, que es más que el Sharpshooter y el Speedwell de los ingleses; y el cañón neumático de Zalinski envía la dinamita a punto fijo y a más distancia que antes según las pruebas de ayer, sin más empuje que el del aire comprimido, en vez de pólvora: ¡América- dicen sobre esto los diarios entusiastas, América impera en el mar!” (Martí, 1964, t.12: 129).

El asunto naviero tiene dos expresiones muy claras para Martí, en cuanto a su incidencia sobre el fu turo de *Nuestra América*. La primera, su ar mada na val, fuerza interventora por excelencia de la que ya hemos hablado. La segunda, la flota mercante, soporte del control comercial. Esta última motivó que una de las ocho proposiciones norteamericanas que perfilaron la agenda del primer congreso panamericano versase sobre este tema, el cual centró la atención de Martí:

... una proposición es para criar vapores, que no han necesitado en Nuestra América de empolladura de congresos, porque Ven e zuela dio sueldo a los cascos de los Estados Unidos en cuanto tuvo que mandar, y cómo pagar; y Centroamérica, con estar en pañales, lo mismo; y México ha puesto sobre sus pies con sus pesos mestizos a dos compañías rubias de vapores, cuando no pensaba en su prole necesitada la superioridad rubia; y es patente que no hay por qué hacer con guía de otros aquello de que se le ha dado al guía lección adelantada (Martí, 1973:48).

La segunda imagen, símbolo del peligro imperial, la obtiene y recrea de la literatura mítica americana. José Martí involucra en su crítica a la mentalidad aldeana, que da la espalda al “orden universal”, prejuizgándola en su ignorancia e ingenuidad como buena. Considera nuestro ensayista que la mentalidad parroquial no sabe “de la pelea de los cometas en el cielo que van por el aire dormidos engullendo mundos” (Martí, 1973:33). Esta metáfora, en su sentido mítico primigenio, ha sido explícitada por Cintio Vitier:

Según Arístides Rojas, gran amiga venezolana de Martí, ‘los macusies, en la (...) región del Orinoco, llaman al cometa copeeseima que quiere decir nube orgullosa; y también wosinopsa, que equivale a un sol castigando las luces que lo siguen, mientras el sol dormida’, entre otras idiomas americanos, según Humboldt, es la luna (‘sol de noche’, ‘sol que duerme’) y ‘la montaña inmóvil’ para los quechuas era Sirio, al que consideraban el centro del universo (Vitier, 1991:3).

La confrontación y las pugnas intermetropolitanas en el mundo se hacen explícitas en un escrito previo de José Martí. En uno de sus párrafos, nuestro autor hace una elocuente pregunta:

... ¿a qué ir de aliados, en lo mejor de la juventud, en la batalla que los Estados Unidos se preparaban para librar con el resto del mundo? ¿Por qué han de pelear sobre las repúblicas de América sus batallas con Europa, y ensayar en pueblos libres sus sistemas de colonización? (Martí, 1964, t. 6:57).

La impugnación de todo proyecto colonial o neocolonial es para Martí una necesidad histórica y un deber de los de Nuestra América, pero también es la gran obra ecuménica de los pueblos del mundo, en favor de la construcción de un orden en libertad. El símbolo emancipador, el símbolo anticolonial que asume Martí para *Nuestra América*, se condensa en la mitologizada imagen libertaria de Bolívar, el héroe cultural que: “...ve el mundo allá arriba, áureo de sol cuajado (...) así está Bolívar en el cielo de América, vigilante y ceñudo, sentado aún en la roca de crear...” (Martí, 1971, t. 1:230-231).

La otredad colonial y sus signos emblemáticos

Para Martí, el continente americano se manifiesta con nítido perfil, escindido y enfrentado. Estados Unidos aparece en la literatura martiana como el eje principal de un antagonismo creciente. Lo que llama la atención es el profundo conocimiento acerca de la problemática de la otra América. Los escritos políticos del autor cubano en torno a los Estados Unidos registran con perspicacia analítica la vida cotidiana de las diversas ciudades, regiones y Estados, el agobiante mosaico étnico de los inmigrantes europeos, su sistema político, sus expresiones artísticas e intelectuales, sus prácticas festivas y religiosas, así como las vicisitudes de su economía expansiva y de su política exterior.

La larga estancia de José Martí en Estados Unidos, particularmente en Nueva York, le permitió recrear una imagen bíblica, la de Jonás, uno de los doce profetas menores que vivió tres días en el vientre de una ballena. Cuando nuestro pensador enfáticamente dice: “Viví en el

monstruo y le conozco las entrañas” (Martí, 1964, t. 8:271), ¿cómo dejar de lado la analogía con este pasaje bíblico? Pero, además ¿cómo no marcar diferencias entre profecía y predicción, entre milagro y conocimiento profano? Es puntual el requerimiento de Martí cuando sostiene que “de los pueblos de Hispanoamérica, ya lo sabemos todo: ahí están nuestras cajas y nuestra libertad. De quien necesitábamos saber es de los Estados Unidos...” (Martí, 1936, t. II:78). En este contexto, José Martí intercambia la figura del gigante de siete leguas por otro símbolo emblemático, el del águila. Con motivo del primer congreso panamericano, señaló que Estados Unidos se preparaba “para deslumbrar, para dividir, para intrigar, para llevarse el tajo con el pico del águila ladrona...” (Martí, 1936, t. XXI:15).

Para precisar aún más el simbólicismo negativo del águila imperial, Martí escribe de sus *Versos sencillos* (1891), una referencia de manera explícita al Congreso Panamericano:

Fue aquel invierno de angustia, en que por ignorancia o por fe fanática, o por miedo o por cortesía, se reunieron en Washington, bajo el águila temible los pueblos hispanoamericanos. ¿Cuál de nosotros ha olvidado aquel escudo, el escudo en que el águila de Monterrey y de Chapultepec, el águila de López y de Walker, apretaba en sus garras los pabellones todos de América? (Martí, 1936, t. XXI:215).

Muchas veces las metáforas políticas y el uso de símbolos densos expresan la riqueza de los conocimientos y expectativas de Martí, acerca de las dos Américas; al mismo tiempo que evidencian las tradiciones en boga de la cultura letrada de su tiempo. En uno de sus escritos, nuestro ensayista utiliza con habilidad pedagógica una figura mítica para referirse al proyecto geopolítico de Estados Unidos y, así, pregunta: “¿Dónde se vio león con dos cabezas, mirando con la una, todo azorado al norte, y la otra en la cola, abierta para tragarse al Sur?” (Martí, 1973:43).

No es fortuito que José Martí, en diferentes crónicas y artículos, haya subrayado el papel amenazante de los tratados y convenios comerciales, suscritos entre Estados Unidos y sus vecinos del norte y del sur, Canadá y México, respectivamente. El león estadounidense se presenta así como un animal mitológico omnipresente en la cultura política de Nuestra América, que aparece a la caza de los símbolos de nuestra fauna mestiza (ovejas, gamos y potros). Esta mitología política cobra mayor fuerza si recordamos la dialéctica ensayística de José Enrique Rodó, que opone el Calibán frente al Ariel.

Los peligros de *Nuestra América* son representados por animales feroces, aquellos felinos que gustan imponer la ley de la selva. Sus raíces históricas aparecen claramente expuestas por José Martí. Sin embargo, hay que diferenciar los sentidos de sus representaciones simbólicas. El león tiene la imagen de un peligro externo, aunque bastante próximo y agresivo. *Nuestra América*, según José Martí, aparece atrapada entre el león estadounidense y el tigre español, dos fieras que se corresponden con dos tiempos y orientaciones diferentes, pero que al fin de cuentas se aproximan y tocan. Sin embargo, para el ensayista cubano, el tigre representa más el legado colonial hispano de nuestras sociedades que a la propia España, “la colonia viviendo en la república”. En estas circunstancias, “el tigre espera, detrás de cada árbol, acurrucado en cada esquina. Morirá con las zarpas al aire, echando llamas por los ojos” (Martí, 1973:38).

El pensador caribeño rastrea y caracteriza en términos negativos el proceso de internacionalización de estos demonios; éstos andan sueltos en el mundo de las representaciones de ciertas categorías de políticos e intelectuales en *Nuestra América*. José Martí subrayó así esta dimensión psicocultural de la alienación. Tal es el problema de los “letrados artificiales”, de los “criollos exóticos”, de los “increíbles del honor”, “de los sietemesinos”, como le gusta denominarlos y hostigarlos. Sin lugar a dudas, Martí, hace una caracterización dura e implacable de la intelectualidad enajenada, colonizada. El disloque sociocultural de sus élites dirigentes en *Nuestra América* adquiere ribetes dramáticos:

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 a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador se revolvía ciego de indignación contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura (Martí, 1973:39).

José Martí marca como las tres características principales de la alienación cultural de nuestros intelectuales al servilismo extranjerizante, la miopía frente a la problemática sociocultural de nuestro continente y, por último, la infecundidad teórica, política y artístico-literaria. El admirar y copiar lo extranjero marchaba paralelo al mirar hacia afuera y desde fuera, deformando y despreciando lo nuestro. Estos intelectuales, según Martí, fueron incapaces de crear y

representaban a esa corriente cosmopolita que se nutría ideológicamente de supuestas verdades universales y de un código cultural eurocéntrico. A pesar del tiempo transcurrido, esta afirmación del pensador cubano sobre los intelectuales sigue gravitando con fuerza, revela una línea de continuidad más que un anacronismo nuestro.

La negación de las identidades

La negación del otro aparece, en cierto sentido, como autoalienación y socavamiento del proyecto nacional, máxime cuando el otro es nada más y nada menos que el habitante milenario de esas tierras, el indio americano, aquél que aparece oprimido y despojado en las dos Américas. La dialéctica de la historia americana sostiene sus movimientos ascendentes y descendentes, según la relación que se entable con las poblaciones indígenas. Así, mientras que los ejércitos de Estados Unidos ahogan “en sangre a sus indios, y [ese país] va de más a menos”, *Nuestra América* “ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más” (Martí, 1973:34).

Esta última afirmación martiana hace más duro el enjuiciamiento del liberalismo republicano del siglo XIX, por haber silenciado a los propios indios de Nuestra América. El valorar positivamente el laicismo militante del liberalismo criollo mestizo, así como sus proyectos de modernización y desarrollo, no hace olvidar a José Martí el carácter pluriétnico de nuestras sociedades:

... ¿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 contra el cirial, sobre los lazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas (Martí, 1973:34-35).

La racionalidad política de los criollos adoleció de fuerte tinte etnocéntrico al excluir y marginar a los indígenas, los cuales, a su vez, actuaron con “desdén inicuo e impolítico”. La ruptura de un implícito pacto interétnico frustró la viabilidad de toda proyecto nacional:

El continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenían por base la razón; la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no es el cambio de formas, sino el cambio de espíritu (Martí, 1973:38).

La negación del otro en las dos Américas se presenta, en su vertiente práctica, como un funesto legado del liberalismo republicano decimonónico. Sin embargo, Martí es consciente de que la crítica al liberalismo antindígena se refuerza en la coyuntura del fin de siglo con las ideologías de filiación social-darwinistas y positivistas spencerianas. Por ello, nuestro autor enfáticamente sostiene:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cor dial buscan en vano en el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomenta y propague la oposición y el odio de las razas (Martí, 1973:41-42).

No hay lugar a dudas respecto a que, para José Martí, los sujetos étnicos nativos tendrían que desempeñar un papel protagónico en la construcción de un proyecto nacional y continental. Por ello, señala que los “gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio” (Martí, 1973:40). Martí, con motivo de un temprano viaje a Venezuela, había señalado la relevancia de esta condición lingüística para el ejercicio creativo del poder en nuestras repúblicas indomestizas. Cuestionaba, en el caso de este país andinocaribeño, el afrancesamiento cultural de sus élites intelectuales y políticas:

Aunque nadie habla la lengua india del país, todo el mundo traduce a Gautier, admira a Janin, conoce de memoria a Chateaubriand, a Quinet, a Lamartine. Resulta, pues, una inconformidad absoluta entre la educación de la clase dirigente y las necesidades reales y urgentes del pueblo que ha de ser dirigido (Martí, 1964, t. 19:160).

La gran apuesta de los Estados latinoamericanos a lo largo de todo el siglo XX, fue la de sostener una campaña que borrara los presuntos “dialectos” amerindios, en la perspectiva de afirmar la evolucionada y moderna lengua nacional.

Para Martí las señas nativas fueron objeto de acucioso registro histórico, antropológico y político. Resaltan las preocupaciones de nuestro autor por los indios de Nuestra América, por revalorar sus antecedentes histórico-culturales y vincularlos con el papel que les tocará desempeñar en el futuro. Así, sostuvo que 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. Nos es más necesaria” (Martí, 1973:36-37).

Esta revaloración político-cultural de lo indígena que realizara José Martí sólo tiene parangón en América Latina, con la que desarrolló Manuel González Prada en el Perú desde las páginas de los periódicos libertarios (González, 1941:115-118; 155-158). Significativa aproximación de quienes, habiendo abrevado en las filas del liberalismo, rompieron con las políticas etnocidas al mismo tiempo que se desligaron de las corrientes científicas que les servían de coartada ideológica del racismo. No obstante lo dicho, nuestro ensayista cubano fue más allá del indigenismo radical de González Prada, al cuestionar el propio modelo de desarrollo civilizatorio de occidente. El abordamiento crítico de Martí no se agotó en la crítica del proceso colonial hispano sino que, incluso, en el caso de Estados Unidos, impugnó igualmente su dinámica etnocida. Para nuestro autor, el progreso y la civilización no podían legitimar la exclusión y el avasallamiento de las identidades étnicas de las poblaciones milenarias de las dos Américas.

El espacio que dedicó nuestro autor a los testimonios de protesta de los líderes étnicos de Estados Unidos parece establecerse en función de sus interlocutores latinoamericanos. Los lectores de *La Nación* de Buenos Aires debieron haber relacionado las crónicas martianas sobre los trágicos eventos interétnicos en los Estados Unidos, con las muy recientes campañas genocidas del general Roca en la Argentina. La venta forzosa de tierras de la etnia Seminole al “Padre Grande” de Washington, en realidad fueron en fa vor de los ganaderos, agricultores y empresas de ferrocarril (Martí, 1964, t. 12:206). El despojo de tierras a los amerindios y el racismo etnocida en los Estados Unidos, es un tema reiterativo en las crónicas martianas de fines de los años ochenta. Así lo refrenda la crónica sobre la experiencia de los sioux, obligados a vender 11 millones de acres en Montana y Wyoming, por 14 millones de pe sos. El énfasis puesto por Martí en la réplica del líder sioux, Nube Roja, es además elocuente y tendencialmente solidario:

¿La Pluma del Águila que vuela li bre por el aire, dice Nube Roja, vale más que tus catorce millones de pesos? ¿Si esto es convenio, corazones de zorra, qué será asesinato? ¿A mí también se me ha metido la culebra en el corazón, porque no tengo valor para arrancármelo con las manos, y echártelo, a que repartas entre los blancos, lo último que queda de nosotros? (Martí, 1964, t. 12:291).

Para que no quede ambigüedad respecto al sentido de su prédica, José Martí, al relatar la lucha, la derrota y el sometimiento de los Nez Percés frente al ejército yanqui, comprueba y pregunta a quemarropa:

¿Qué triste estaba el Trueno que Rueda la mañanita en que, previendo desastres, fue a presidir las tribus indias reunidas en consejo general en el campo de Lapwai, para ver sacar al hombre blanco del Valle nativo? ¿Dónde están los pintores de América, que andaban pintando mosqueteros y moros y mascarillas, y no pintan aquella gala de los ojos, que a otra ninguna historia cede en lo graciosa y en épica? Era mayo, y gran luz, y están las hierbas llenas de brillante rocío; y las indias aderezando los manjares, cubriendo de abalorios sus ponchos de piel de oveja, o mondando los gruesos membrillos de las cercanías; y los indiezuelos, elegantes como palmeras, mirando atónitos a los guerreros que de todas partes al llano se entraban. Y éstos son los bárbaros que vienen a discutir, por la boca de los viejos, de los cuerdos y de los bravos, en sesiones que duran seis días, las razones de la paz y de la guerra (Martí, 1964, t. 13:447-448).

En muchos pasajes de los escritos martianos encontraremos esta valoración positiva de las particulares concepciones culturales de las poblaciones indígenas americanas, acerca de la libertad, la democracia y el conocimiento.

Mito y utopía

Las fracturas y heridas de *Nuestra América* dificultaron la viabilidad del proyecto martiano sobre la unidad continental. La balcanización de nuestros países respondió a un complicado proceso de reordenamiento de los espacios económicos y políticos durante la fase posindependentista, en el que no pocas veces se asociaron los intereses de los grupos de poder regional con los propios de las metrópolis europeas y de los Estados Unidos. Durante el siglo XIX, se libraron muchas batallas fratricidas entre países vecinos, pero de todas ellas sobresalieron seis que fueron particularmente cruentas: Argentina contra Brasil (1825-1828), Chile contra la Confederación peruano-boliviana (1836-1839), Argentina contra Uruguay apoyado por Brasil (1843-1852), México contra las fuerzas de ocupación estadounidenses (1847), Paraguay contra la triple alianza formada por Argentina, Brasil y Uruguay (1865-1870) y Perú y Bolivia contra Chile (1879-1883).

Durante todo el siglo XIX, el continente fue atravesado por un ciclo de violencia sólo comparable al que se libró en el XVI; aunque sin los costos demográficos y culturales del segundo. A las guerras entre países vecinos se sumaron las intervenciones armadas extranjeras y, sobre todo, las guerras civiles y de “castas” en el interior de cada país. Bajo este penoso panorama, Martí reclamó la unidad de *Nuestra América* como principal proyecto de paz:

... los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos a la misma tierra, o el de la casa chica, que tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar de modo que sean una, las dos manos. Los que, al amparo de una tradición criminal, cercenaron, con el sable tinto en la sangre de sus mismas venas, la tierra del hermano vencido, del hermano castigado más allá de sus culpas, si no quieren que les llame el pueblo ladrones, devuélvanle sus tierras al hermano. Las deudas de honor no las cobra el honrado en dinero a tanto por la bofetada (Martí, 1973:33).

El pensamiento de Martí se ubica en una posición de crítica y distanciamiento frente al liberalismo, sin romper de manera definitiva con su matriz ideológica. La concepción martiana de la libertad se presenta entrelazada por un código cultural que tiene implicaciones éticas y estéticas, trastoca la clásica oposición entre el laicismo y la religiosidad popular:

Creáis la religión perdida, porque estaba mudando de forma sobre nuestras cabezas. Levantaos, porque vosotros sois los sacerdotes. La libertad es la religión definitiva. Y la poesía de la libertad el culto nuevo. Ella agrieta y hermosea lo presente, de duce e ilumina lo futuro, y explica el propósito inefable y la seductora bondad del universo (Martí, 1973:312).

La libertad en la visión martiana se encontraba vinculada con diferentes sujetos sociales y sus correspondientes expectativas históricas y culturales. Martí atribuyó mayor importancia a la libertad de *Nuestra América*, las naciones, etnias y clases, que a la del propio individuo o, en el mejor de los casos, las primeras aparecían como una condición de realización de cada ciudadano. La libertad se presentaba así, marcada por la pluralidad étnica y social de la realidad continental.

Nuestra América se manifiesta en el pensamiento martiano como el tercer intento de recreación y actualización de la utopía política de la unidad continental, que la generación independentista forjó a principios del siglo XIX. Las distintas formas de pensar y soñar la unidad de la América Indoibérica cobraron fuerza inusual en Francisco de Miranda, Manuel Belgrano, Simón Bolívar y Francisco de Morazán. La generación del medio siglo tampoco fue ajena a esta preocupación, que oscilaba entre el mito de los orígenes, la utopía y el proyecto federativo de nuestros países. Así lo testimonian los escritos de Francisco Bilbao, Vicuña Mackenna y Eugenio María de Hostos, entre otros (Melgar, 1988:23-92; 1990:203-215).

La generación de Martí planteó la unidad continental en sus tres dimensiones: mítica, utópica y del proyecto político con diversas variantes y matices. Más recientemente, diversos autores han vuelto a

analizar este componente discursivo del mito, no siempre explícito en el terreno de las ideologías políticas. La dimensión del factor mítico tiene que ver con la forma inventada de representarse la identidad y el pasado deseable, como clave para legitimar la posibilidad de la propia utopía. Mito y utopía martianas auspiciaron la creación de un nuevo orden social, de un nuevo curso civilizatorio, en donde las relaciones humanas pudiesen adquirir significativos contenidos éticos y estéticos. Lo mítico y lo utópico en la estructura discursiva va más allá del programa, apelando al imaginario político y al mundo afectivo de los sujetos sociales.

Se funda el mito en la fe religiosa de una oposición política. En esta dirección, el mito constituye tanto el pasado edénico e identitario como el futuro en el plano literario. Cobra sentido en el ámbito de la “fábula simbólica”, se yuxtapone a las preocupaciones del logos que organiza el discurso ideológico como proyecto histórico:

Lo que es debe ser, proclama el primero. Lo que debe ser es, establece el segundo. Su convergencia en era malentendidos y tensiones, quizá por esto se impone que en los momentos de crisis, de incertidumbres, donde los sueños y las reglas se fecundan, se interpenetren (Rezler, 1984:297).

André Rezler ubica el particular mito de la Edad de Oro en las modernas narrativas utópicas, pero así la dimensión utópica sesga su presencia en la tradición letrada y niega su gravitación en el imaginario social a través de la oralidad. La utopía martiana no corresponde con el modelo de Rezler, se ancla en el ensayo y potencia su tenor libertario en el tenor polisémico de sus símbolos americanos, mientras que el uso utópico del mito reafirma su clave de autoctonía, ni más ni menos.

Nuestra América fue para Martí, esa “idea flameada a tiempo ante el mundo”, esa especie de “bandera mística” capaz de convocar multitudinaria y fervorosamente a los pueblos, un tanto mito y otro tanto utopía. Quedan fuera los intelectuales enajenados por carecer de fe y no creer en el futuro propio, ni la memoria de los orígenes de nuestros pueblos. La urgencia de la convocatoria mítica es cristalina: “Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado como la plata en las raíces de los Andes” (Martí, 1973:34). Este temor religioso de la lucha final se presenta de manera reiterada en la obra de Martí, al evaluar los grandes acontecimientos de nuestra historia continental. El ensayista cubano no olvida el carácter de cruzada que asumió la Conquista; tampoco omite que el proceso independentista en general “triunfó con el alma de la tierra desatada a la

voz del salvador” y que, en México, se salió con “el estandarte de la virgen” “a la conquista de la libertad” (Martí, 1973:37). La propia ofrenda de vida que realizó Martí a la causa independentista de Cuba quedó inscrita en la misma dirección.

El pensador americano entiende la recreación de *Nuestra América* como una tarea generacional: “Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, y hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¿es nuestro vino?” (Martí, 1973:40).

El discurso de Martí acerca de *Nuestra América* no se agotó en su dimensión mítica y utópica. La conjunción entre la elaboración simbólica y el conocimiento es inevitable y necesaria para hacer posible este proyecto histórico. La creación se presenta como la forma particular de resolver los grandes problemas continentales. Pero unas y otras categorías son posibles en la medida en que se fundan en una actividad cognitiva. Conocer el real contorno y profundidad de nuestros problemas, descansa en el análisis concreto de los mismos. Este conocimiento estaba fundado en la propia realidad latinoamericana, nunca en las artes adivinatorias de quienes usan “antiparras yanquis o francesas”. Para Martí, “ni el libro europeo, ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano” (Martí, 1973:39). Es decir, la miopía intelectual se nutre de teorías e ideologías extranjeras elaboradas para atender otros problemas y circunstancias históricas.

Este camino de vincular el saber ecuménico con el conocimiento de las realidades particulares de los países latinoamericanos, no encierra para Martí una especie de antagonismo irreductible. Muy por el contrario, trata de traducir, aplicar, relativizar y adaptar las ideas y conocimientos universales a las exigencias concretas de cada problemática nacional y de *Nuestra América*:

Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativistas; 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 (Martí, 1973:40).

Por último diremos que Martí sabe del fracaso del liberalismo importado y de los proyectos oligárquicos que fracturaron la

posibilidad de un pacto interétnico, para fundar un nuevo orden social. El progreso y la civilización, para nuestro autor, tenían que corresponderse con el bienestar de todos, sin avasallar los particularismos étnicos. Martí moviliza símbolos, evidencias, textos criollo-mestizos, oralidades indígenas, negras, voces de muchas minorías, para decir lo suyo y lo nuestro, es decir, *Nuestra América*, una y diversa.

En general creemos haber presentado una nueva dimensión del pensamiento martiano acerca de *Nuestra América*, al leer los símbolos e imágenes emblemáticas de su identidad y alteridad, al ir desanudando los sentidos de sus categorías temporales, incluidos sus campos míticos, utópicos e ideológicos. En el umbral del tercer milenio globalizado, mito, utopía y proyecto martiano reflorescen, se reactualizan. ¿Cómo andar de cara al futuro sin nuestros indios, nuestros negros, nuestros mestizos y nuestros criollos de adentro y de afuera? ¿Cómo lograr una relativa confluencia de los intereses clasistas y étnicos sin caer en las trampas del reduccionismo? La alternativa de las autonomías regionales y locales para atender inicialmente la cuestión indígena se ha extendido con nuevos rostros y reactualizados símbolos libertarios y justicieros para todos. Lo local en el mundo ha reinstalado el mito y la utopía en nuestros imaginarios.

melgare@hotmail.com

Bibliografía

- Aguilar Monteverde, Alonso (1965), *El panamericanismo. De la doctrina Monroe a la doctrina Johnson*, México: Cuadernos Americanos.
- Cirlot, Juan Eduardo (1992), *Diccionario de símbolos*, núm. 4, Editorial Labor, Colección Labor, Nueva Serie.
- González Prada, Manuel (1941), *Prosa Menuda*, Buenos Aires: Ediciones Imán.
- Horsman, Reginald (1985), *La raza y el destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*, núm. 248, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular.
- Le Goff, Jacques (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, núm. 51, Barcelona: Ediciones Paidós Básica.
- Martí, José (1936), *Obras Completas*, La Habana: Editorial Trópico.
- (1964), *Obras Completas*, La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- (1971), *Páginas Escogidas*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, (selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar en 2 tomos).
- (1973), *Páginas Escogidas*, Barcelona: Editorial Bruguera (antología y notas de Benito Valera Jácome).
- (1975), *Obras Completas*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

*Símbolos del Tiempo, la Identidad y la
Alteridad en la Visión Americana de José Martí*

- Melgar Bao, Ricardo (1988), *El movimiento obrero latinoamericano, Historia de una clase subalterna*, núm.19, Madrid: Alianza Editorial, Colección Alianza América.
- (1990), "Los caminos de la utopía andina", en *Nuovo mondo e area mediterranea a confronto* de Massimo Ganci e Rosa Scaglione Guccione, Palermo: Società Siciliana per la Storia Patria-Istituto di Storia Moderna, 193-205 pp.
- Neal Seidel, Robert (1973), *Progressive Pan Americanism: Development and United States Policy Toward South America*, núm. 45, New York: Cornell University, Latin America Studies Program.
- Panaccione, Andrea (ed.) (1989), *The Memory of May Day. An Iconographic History of the Origins and Implanting of a Workers' Holiday*, Venecia: Marsilio Editori.
- Rezler, André (1984), *Mitos políticos modernos*, núm. 248, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular.
- Soriano, Marc (1978), *Los cuentos de Perrault. Erudición y tradiciones populares*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Orozco, José Luis (1988), *El testimonio político norteamericano: 1890-1990. Una antología general*, 2 vol., núms. 26 y 27, México: Secretaría de Educación Pública-Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Clásicos Americanos.
- Selser, Gregorio (1997), *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina, 1849-1898*, tomo II, México: CEIICH/UNAM-UAM-Azcapotzalco-UOVL.